

Ephemerides Theologicae Diacovenses

Diacovensia

2 | 2024.

Suzana VULETIĆ
Quo vadis, teologijo?

Silvana FUŽINATO
Biblijski obzori komunikacije

Krešimir ŠIMIĆ
Kerigma u misli Northropa Fryea

Grgo GRBEŠIĆ
Povratak bivših katolika iz Srpske pravoslavne Crkve u Katoličku Crkvu u Bosanskoj ili Đakovačkoj i Srijemskoj biskupiji od 1941. do 1945. godine

Ana LEDERER
Operno kazalište u kronikama Nedjeljka Fabrija *Maestro i njegov šegrt*

Jerko VALKOVIĆ
Digitalna antropologija: Kako komunikacija u digitalnom okruženju utječe na čovjeka?

Vesna BJEDOV, Sara SOLDO MUTSHAUS
Teaching and Application of Reading Strategies in Croatian Language Teaching

Josip KNEŽEVIĆ
Penitencijarna praksa u ranoj Crkvi prema *Prvoj Ivanovoj poslanici, Epistula Apostolorum* te Herminu *Pastiru*

Tanja RADIONOV
Opraštanje kao kognitivna, emocionalna, motivacijska i ponašajna promjena – procesni i višedimenzijski psihološki konstrukt

Dubravko TURALIJA
Čistilište u Bibliji

Diacovensia – Teološki prilozi

Ephemerides Theologicae Diacovensenses

ISSN 1330-2655 (Tisak)

ISSN 1849-014X (Online)

UDK 22/28

<https://doi.org/10.31823/d>

Godina 32., br. 2 (79) 2024.

Str. 161–384.

Izdavač – Publisher:

Sveučilište Josipa Jurja Strossmayera u Osijeku, Katolički bogoslovni fakultet u Đakovu

Universitatis Studiorum Josephi Gregorii Strossmayer Osijekensis Facultas Theologiae Catholicae Diacovensensis

Josip Juraj Strossmayer University of Osijek, Catholic Faculty of Theology in Đakovo

Glavni i odgovorni urednik – Editor-in-Chief:

Šimo Šokčević, 31400 Đakovo, P. Preradovića 17

Tel. (031) 802-417; mob: 099 52 60 356. E-mail: simo.sokcevic@djkbfb.hr

Zamjenica glavnog urednika – Associate Editor:

s. Silvana Fužinato

Uredničko vijeće – Editorial Board:

Tomislav Čurić (Osijek), s. Silvana Fužinato (Đakovo), Massimo Grilli (Rim), Zdenko Ilić (Đakovo),

Antun Japundžić (Đakovo), Stjepan Radić (Đakovo), Šimo Šokčević (Đakovo), Jan-Heiner Tüch (Beč),

Davor Vuković (Đakovo), Suzana Vuletić (Đakovo), Boris Vulić (Đakovo)

Znanstveno vijeće – Scientific Board:

Miljenko Aničić (Đakovo), Pero Aračić (Đakovo), Carmelo Dotolo (Rim), Vladimir Dugalić (Đakovo),

Ivo Džinić (Zagreb), Grgo Grbešić (Đakovo), Đuro Hranić (Đakovo), Peter Kvaternik (Ljubljana),

Winfried Löffler (Innsbruck), Andras Mate-Toth (Szeged), Tonči Matulić (Zagreb), Tomislav Mrkonjić (Rim),

Ivica Pažin (Đakovo), Zvonko Pažin (Đakovo), Ružica Pšihistal (Osijek), Ivica Raguž (Đakovo),

Helmut Renöckl (Linz), Elmar Salmann (Gerleve), Željko Tanjić (Zagreb), Darko Tomašević (Sarajevo),

Luka Tomašević (Split), Karlo Višaticki (Đakovo)

Stručni suradnik – Associate Coordinator: Željko Filajdić

Lektura – Language Editor: Sabina Luketić

Adresa uredništva – Editorial Office:

Diacovensia, 31400 Đakovo, Petra Preradovića 17

Tel. i fax: (031) 802-406; 802-403. E-mail: diacovensia@djkbfb.hr

Časopis izlazi četiri puta godišnje.

The periodical is issued every three months.

Naklada – Edition: 400 primjeraka

Godišnja pretplata: 28,00 eura. Cijena pojedinom broju: 7,00 eura.

Uplata na adresu – Payments to: Nadbiskupski ordinarijat Đakovo (Diacovensia),

31400 Đakovo, Strossmayerov trg 6.

Žiro račun / Giro account: HR962485031100203891. Poziv na broj / Reference number: 10912

(Croatia banka d.d. Zagreb, podružnica Đakovo / Đakovo branch)

Izdavanje časopisa sufinancira Nadbiskupija đakovačko-osječka.

Časopis je indeksiran u: *Central and Eastern European Online Library (CEEOL)*, *Directory of Open*

Access Journals (DOAJ), *European Reference Index for the Humanities (Strasbourg, Francuska)*, *Hrčku*,

portalu znanstvenih časopisa Republike Hrvatske, Religious and Theological Abstracts (Myerstown, SAD) i

SCOPUS-u.

The periodical is co-financed by the Archdiocese of Đakovo-Osijek.

The periodical is indexed in *Central and Eastern European Online Library (CEEOL)*, *Directory of Open*

Access Journals (DOAJ), *European Reference Index for the Humanities (Strasbourg, France)*, *Hrčak*,

Portal of scientific journals of Croatia, Religious and Theological Abstracts (Myerstown, SAD) and *SCOPUS*.

Tisak – Printed by: »Glas Slavonije« d.d., Osijek

UDK 22/28

ISSN 1330-2655 (Tisak)
ISSN 1849-014X (Online)

Diacovensia

Teološki prilozi



Đakovo
God. 32., br. 2.
2024.

ISSN 1330-2655
UDK 22/28

Godina 32.
Br. 2., str. 161-384.
Đakovo, 2024.

EPHEMERIDES THEOLOGICAE DIACOVENSES

Diacoventia

Teološki prilozi

Sadržaj – Contents

Uvodnik – Editorial

SUZANA VULETIĆ, *Quo vadis, teologijo?* 165

Članci – Articles

SILVANA FUŽINATO, Biblijski obzori komunikacije
Biblical Horizons of Communication
Izvorni znanstveni rad – Original Scientific Paper 181

KREŠIMIR ŠIMIĆ, Kerigma u misli Northropa Fryea
Kerygma in the Thought of Northrop Frye
Izvorni znanstveni rad – Original Scientific Paper 201

GRGO GRBEŠIĆ, Povratak bivših katolika iz Srpske pravoslavne Crkve
u Katoličku Crkvu u Bosanskoj ili Đakovačkoj i Srijemskoj biskupiji
od 1941. do 1945. godine
*The Return of Former Catholics from the Serbian Orthodox Church
to the Catholic Church in the Diocese of Bosnia or Đakovo and Srijem
from 1941 to 1945*
Izvorni znanstveni rad – Original Scientific Paper 221

ANA LEDERER, Operno kazalište u kronikama Nedjeljka Fabrija
Maestro i njegov šegrt
*Opera Production in the Chronicles of Nedjeljko Fabio The Maestro
and His Apprentice*
Izvorni znanstveni rad – Original Scientific Paper 257

JERKO VALKOVIĆ, Digitalna antropologija: Kako komunikacija u digitalnom okruženju utječe na čovjeka? <i>Digital anthropology: How does communication in the digital environment affect people?</i> Izvorni znanstveni rad – Original Scientific Paper	271
VESNA BJEDOV, SARA SOLDI MUTSHAUS, Teaching and Application of Reading Strategies in Croatian Language Teaching <i>Poučavanje i primjena strategija čitanja u nastavi Hrvatskoga jezika</i> Original Scientific Paper – Izvorni znanstveni rad	291
JOSIP KNEŽEVIĆ, Penitencijarna praksa u ranoj Crkvi prema <i>Prvoj Ivanovoj poslanici, Epistula Apostolorum</i> te Herminu <i>Pastiru La prassi penitenziale nella Chiesa antica secondo La Prima Lettera di Giovanni, Epistula Apostolorum e Il Pastore di Erma</i> Pregledni članak – Review Article	315
TANJA RADIONOV, Opraštanje kao kognitivna, emocionalna, motivacijska i ponašajna promjena – procesni i višedimenzijski psihološki konstrukt <i>Forgiveness as a Cognitive, Emotional, Motivational and Behavioural Change – A Processual and Multidimensional Psychological Construct</i> Pregledni članak – Review Article	335
Ostali prilozi – Other Contributions	
DUBRAVKO TURALIJA, Čistilište u Bibliji <i>Purgatory in the Bible</i>	357
Prikazi – Book Reviews	
Josip BOŠNJAKOVIĆ – Sanda SMOLJO-DOBROVOLJSKI, <i>Bogatstvo suosjećanja, Kršćanska sadašnjost, Katolički bogoslovni fakultet u Đakovu, Hrvatsko katoličko sveučilište, Zagreb – Đakovo, 2023., 443 str. (Silvana Fužinato)</i>	377
Adrese autora – Addresses of the Authors	383

Quo vadis, teologijo?

SUZANA VULETIĆ

Atraktivnost teoloških studija?!

Uvijek se čini teškim odabrati temu uvodnika prema slobodnom nahodjenju. Nekada je to lakše, kada su članci tematski unificirani. No to već dugo nije prisutno u našem teološkom časopisu *Diacovensiji*. Analizirajući prethodne brojeve, uviđa se sve veća interdisciplinarnost objavljivanih naslova, pa se pronalaženje nekoga lajtmotiva, koji bi se okvirno protezao među redovima, čini još više nemogućom misijom.

Budući da odabir interpretiranja pojedinih naslova proizlazi iz onoga što snažno proživljavamo i često je odraz nekih naših nutarnjih preispitivanja, usuđujući se to poistovjetiti s glasovitom sintagmom *sveti nemir*, opredjelila sam se pisati o institucijskim inicijativama i perspektivama, kojima i ovaj teološki časopis duguje svoj izlazak. Odlučila sam se za izazovnu temu koja već duže vrijeme zahtijeva hrabro suočavanje s (ne)atraktivnosti teološkoga studija. Na to me izazvala činjenica da ne bismo trebali uzmicati od konfrontacija sa suvremenim (sub)kulturnim, duhovnim i obrazovnim izazovima, koji i za crkvene institucije podrazumijevaju procese promjena prema dalekovidnoj perspektivnoj (re)konfiguraciji za crkvene teološke studije.

Crkva je oduvijek bila inicijalni promotor integralnog odgoja i holističkoga obrazovanja, navještenja i poticanja na evanđeosko nasljedovanje, posebice u programima katoličkih škola, teoloških fakulteta i sveučilišta. Ustrajući u cjelovitom i evanđeoski nadahnutom odgoju, tu je evangelizacijsku misiju nastojala neumorno ostvarivati, neovisno o (neo)liberalnom vremenu, političkoj situaciji, sekularizacijskim tendencijama i ideološki destimulirajućim uvjetima.

S tom inkulturacijskom misijom Crkve, »koja je sva uložena u promicanje autentičnog i cjelovitog rasta, usko je povezan opsežan i višeobličan sustav crkvenih studija u dijalogu i razabiranju znakova vremena i različitih kulturnih izraza«. ¹ Međutim kako tomu izazovu odgovoriti u duhu vremena?

¹ Usp. PAPA FRANJO, *Apostolska konstitucija o crkvenim sveučilištima i fakultetima, Veritatis gaudium – radost istine*, (8. 12. 2017.), Zagreb, 2018., br.1.

»Kršćanski život, kako ga Crkva potiče i čuva, mora se oduprijeti svakom mogućem izvoru kontaminacije ili ograničenja njegove slobode. Ipak, u isto vrijeme ne samo da se mora prilagoditi oblicima mišljenja i življenja, pod uvjetom da takvi oblici nisu nespojivi s osnovnim načelima religije i moralnog učenja, već se mora nastojati približiti tim oblicima, nastojati ih oplemeniti, ohrabriti i posvetiti. A to od Crkve iziskuje kontinuirani proces samoispitivanja njezina vanjskog ponašanja. To je zapravo ono što današnje doba zahtijeva od Crkve s tolikom inzistiranošću i ozbiljnošću.«² Crkva ne može ostati ravnodušna ili nezahvaćena promjenama koje se događaju u svijetu oko nje. Stoga »antropološko-kulturna promjena, koja danas utječe na sve aspekte života, ne dopušta nam da se ograničimo na poslanje i prakse u pastoralnoj službi koje odražavaju oblike i modele iz prošlosti«.³

Toga je još proročki bila svjesna i Kongregacija za katolički odgoj kada je u svojoj viziji opstojnosti katoličkih obrazovnih institucija *Na pragu trećega tisućljeća* istaknula: »U specifičnijem području obrazovanja, obrazovne su se funkcije proširile, postale složenije i specijalizirane... Nove potrebe ojačale su zahtjev za novim sadržajima, novim vještinama i novim obrazovnim figurama, izvan tradicionalnih.«⁴ Na tom tragu i papa Franjo upozorava: »Epohalne promjene u sve više multietničkim i sve mobilnijim društvima sve su veći izazov za znanstvenu teologiju koja je važnija nego ikad. Unutar Crkve teolozi i teologinje su svojevrsni izviđači, objasnio je Papa. Oni imaju zadatak pronaći prave putove za inkulturaciju vjere«.⁵

S tom sviješću i evangelizacijskim poslanjem nastoje se revidirati i brojne instrukcije vezane za reforme crkvenih sveučilišta i fakulteta⁶ te se uspostavljaju i odgovarajuće agencije Svete stolice za vrjednovanje i promicanje kvalitete na crkvenim

² Usp. PAVAO VI., Enciklika kojim putovima katolička Crkva treba da izvršuje u naše doba svoju zadaću *Ecclesiam suam – Crkvu svoju*, (6. 8. 1964.), Zagreb, 1979., br. 44.; 48.

³ FRANJO, *Apostolic letter Summa Familiae Cura – instituting the Pontifical John Paul II Theological Institute for Matrimonial and Family Science*, (8. 9. 2017.), https://www.vatican.va/content/francesco/en/motu_proprio/documents/papa-francesco-motu-proprio_20170908_summa-familiae-cura.html.

⁴ CONGREGAZIONE PER L'EDUCAZIONE CATTOLICA, *La scuola cattolica alle soglie del terzo millennio*, (28. 12. 1997.), br. 2. https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/ccatheduc/documents/rc_con_ccatheduc_doc_27041998_school2000_it.html.

⁵ <https://ika.hkm.hr/novosti/papa-franjo-teologija-je-nezaobilazna-u-multikulturalnom-svijetu/> (11. 5. 2024.)

⁶ Od apostolske konstitucije pape Pija XI, *Deus scientiarum Dominus* (1931) i nadopunom normi, *Normae quaedam ad Constitutionem Apostolicam 'Deus scientiarum Dominus'*; potom *Stusiiis academicus ecclesiasticis recognoscendam* (1968), Svete kongregacije za katolički odgoj; pa Deklaracije o kršćanskom odgoju – *Gravissimum educationis* (1965), Drugog vatikanskog sabora; preko konstitucije Ivana Pavla II., *Sapientia christiana* (1979), i Apostolskih konstitucija pape Franje o crkvenim sveučilištima i fakultetima *Veritatis gaudium* (2017) do nedavne *Predicate evangelium* (2022).

sveučilištima i fakultetima (kao što je referentna AVEPRO⁷), kojima se neprestano prati tradicija specifičnosti i održivosti teološkoga nauka, postupno se prilagođavajući novim metodičkim pristupima.

No krucijalan je upit može li se prevelikom društvenom, višekulturnom obrazovnom asimilacijom postupno izgubiti bit posebnosti teološkoga studija ili ga se može pokušati unaprijediti. Odgovor na to retoričko pitanje suočen je s brojnim intrigantnim izazovima.

Kompleksnost uvjetovanosti (de)motiviranosti

Iako je od moga teološkoga studija proteklo sad već dosta vremena, još se uvijek sjećam svakoga trenutka duhovnoga rasta u intelektualnoj spoznaji vjere, znanstvenih predavanja i evangelizacijskih poticaja pretočenih u životne lekcije, nadahnjujućih pristupa predavača, oštroumnih rasprava, ispita koji su se odvijali u ozračju respektabilne diskusije, zastupljenosti (izvan)nastavnih skupina, euforične angažiranosti u raznim humanitarnim projektima, podržanim volonterskim inicijativama, i cjelokupnoga entuzijazma koji je tadašnjim ozračjem vladao. Smatrala sam da je to najljepše zvanje, poziv i zanimanje, a ne samo profesija.

Gledajući upisne kvote studenata posljednjih godina, stječe se elegični dojam izgubljene nostalgije nekih ne baš tako davnih vremena i oslabljene motivacije za upis studija teologije diljem Lijepe Naše, ali i susjednim nam zemljama.⁸

⁷ AVEPRO surađuje sa svim čimbenicima odgovornima za napredak crkvenih sveučilišta i fakulteta: sa samim ustanovama, Kongregacijom za katolički odgoj, biskupskim konferencijama, svim regionalnim, nacionalnim i međunarodnim vlastima te svima koji djeluju u raznim biskupijama zemalja u kojima se nalaze crkvene akademske ustanove. Također organiziraju postupke vanjske evaluacije za pojedine akademske institucije. Agency for the Evaluation and Promotion of Quality in Ecclesiastical Universities and Faculties. <https://www.enqa.eu/membership-database/avepro-agency-for-the-evaluation-and-promotion-of-quality-in-ecclesiastical-faculties/>

⁸ Primjetan je značajan pad upisa studenata na svim srodnim nam teološkim studijima. Ova se statistička diminuiranost najpogubnija odrazila zatvaranjem Riječkog teološkog područnog studija, potičući strah i za opstojnost drugih.

Akademski godina	Katolički bogoslovni fakultet u Đakovu	Katolički bogoslovni fakultet u Splitu	Katolički bogoslovni fakultet u Zagrebu	Katolički bogoslovni fakultet u Sarajevu	Teološki fakultet u Ljubljani
2019./2020.	9 + 13 (TKPCU – Odgovitelji u vjeri) ⁹	208	263	7	293
2020./2021.	13	170	241	10	273
2021./2022.	12	150	224	6	259
2022./2023.	11 + 19 (TKPCU – Odgovitelji u vjeri)	138	202	4	239
2023./2024.	7 + 32 (PSSPT) ¹⁰	113	195	6	300

- U tablicama se nalaze statistički prikazi sveukupno upisanih studenata na teološke studije (ustrojene na svim razinama: preddiplomskih, diplomskih, integriranih teoloških studija, dvopredmetnih teoloških programa i poslijediplomskih studija) koji se izvode u određenoj akademskoj godini na pojedinom fakultetu.

Problem je to koji se susreće i na ostalim sveučilišnim sastavnicama drugih znanstvenih disciplina, no ta već godinama prisutna, bolna deficitarnost motiviranosti za teološki studij trebala bi pogađati svakoga od nas ponaosob, u stalnim propitkivanjima. Kako se pred tehnološko-znanstvenim, društveno destimulirajućim tendencijama strateški izboriti za akademsko očuvanje osobitosti kršćanskoga obrazovanja? Kako pridobiti dovoljan broj kandidata za studij, čime ih motivirati, na koji način dodatno potaknuti njihov interes, gdje za njih stvoriti novi prostor potencijalnoga angažmana?

Je li pozicija katoličkih institucija neatraktivna zbog preferirajućih STEM područja ili nemotivirajuće promidžbe katoličkih učilišta? Je li uzrok svemu tomu prevelik medijski senzacionalizam ili premala autentičnosti Crkve? Krije li se razlog u zasićenosti potreba tržišta rada ili u neprepoznatim mogućnostima angažiranosti laika? Jesu li problemi depopulacijske naravi ili dislociranosti pojedinih studija?

Vjerujem da se kauzalni odgovori kriju disperzirani u svim segmentima.

⁹ Kratica TKPCU odgovitelji u vjeri podrazumijeva: Teološko-katehetski program cjeloživotnog učenja za odgajatelje u vjeri (rani i predškolski odgoj).

¹⁰ Kratica PSSPT podrazumijeva: Poslijediplomski specijalistički studij psihoterapije i teoterapije.

MEDIJSKA STIGMATIZACIJA

»U današnjem vremenu vjerodostojnost je postala 'skriveno blago' koje se teško pronalazi. Javni mediji razotkrivaju na svim društvenim poljima nevjerodostojnost i neautentičnost različitih društvenih institucija, interesnih skupina, političkih stranaka, javnih osoba i autoriteta. Ne čudi, stoga, što današnji skeptični naraštaji više nikomu ne vjeruju. Umjesto povjerenja u društvene institucije, širi se apatija, pragmatika, cinizam. Crkva kao povijesni fenomen u svijetu također doživljava rastuću krizu vjerodostojnosti.«¹¹

Negativnom publicitetu teologije, svakako, u velikoj mjeri doprinosi medijska stigmatizacija, agnostički novinari vodećih tiskovina i televizijskih postaja, koji raspršuju razne senzacionalizme, reflektirajući ih i na (de)motiviranost upisa studija teologije.

Svojom medijskom kampanjom precjenjuju strah od revizije/raskidanja Vatikan-
skih ugovora, pa samim time i zajamčenosti radnoga mjesta vjeroučitelja. U tom kontekstu želi se i školski vjeronauk podrediti ciljevima građanskoga odgoja ili ga se pokušava maknuti sa scene školskih programa prijedlozima alternativnih predmeta. Preispituju se financijske svote dodjeljivane Crkvi i razmatra se njihova šira socijalna prenamjena što bi se moglo negativno odraziti i na (su)financiranje teoloških studija. Pojedine se vjeroučitelje proglašava ekstremistima. Profesore teologije javno se vrijeđa. Rukovodeće se osobe znanosti proziva zbog lojalnosti Crkvi. Crkvenu hijerarhiju diskreditira se na svim mogućim razinama ...

Unatoč difamacijskom progonu medijskoga metastaziranja, crkvena apologetika izostaje. Vlada *zavjera šutnje*, smatrajući sukobljavanje nepotrebnim, pravnom zajamčenošću neovisnosti i slobode vjeroispovijesti, pa se još više širi dojam upitne teološke vjerodostojnosti.

AUTENTIČNOST CRKVENOGA SVJEDOČANSTVA

Crkva je autentična po samoj svojoj naravi ustanovljenja. I tu svetost ne može nitko, nikada i ničim zasjeniti. Ali kada namjeravamo analizirati crkvenu vjerodostojnost, svoj pogled usmjerujemo na kredibilitet svjedočanstva svih njezinih članova. I tako se nademo pred nezaobilaznom činjenicom da se na suvremenoj društvenoj sceni ulaže silan trud da se Crkvi ospori njezina autentičnost, da joj se dokaže raskorak između propovijedanja i svjedočenja. I ta kriza vjerodostojnosti pogađa sveukupno kršćanstvo, i službene predstavnike Crkve; kardinale, nadbiskupe, svećenstvo i ča-

¹¹ A. Domazet, Vjerodostojnost Crkve i kategorija svetosti, u: *Obnovljeni život* 69(2014.)4., 471–483., ovdje: 473.

sne sestre; i laike, ali i širu teološku akademsku zajednicu. Upravo njihovo ponašanje, u očima javnosti, čini Crkvu više ili manje vjerodostojnom.

Premda je u stanovitoj mjeri hipokrizija zahvatila sve pore društva i uvukla se u sve profesije, licemjerska neprikladnost posve se negativno odražava na lice Crkve, koja onda pobuđuje malodušnost i razočaranost njezinim teološkim vođama, što pojedincima može pružiti dostatan razlog za otklon od institucionalne Crkve.

Iako je neosporna tvrdnja da se suvremeno društvo, pa tako i sama Crkva, nalazi suočeno s relativizacijom kršćanskoga nauka i dekadencijom morala koji se odražavaju na posvemašnjem društvenom području, u teologiji tomu ne bi smjelo ni približno biti mjesta.

Na tom tragu, katolički aktivist Michael D. O'Brien govori da »Crkva krvari iz mnogih rana. Te su rane brojne i teške. To su rane koje su zadali mnogi članovi Crkve, svećenici i laici, koji su zaboravili – ili htjeli zaboraviti – tko su zapravo i tko je Crkva. To su rane Crkve koja uzdiše pod žestokim napadom bez presedana«. I njih su svjesni svi vjernici. Teolozi i oni bliži crkvenoj hijerarhiji još i više. Pa se posljedno sve češće uviđa određena ogorčenost mnogih crkvenih suradnika. Nažalost, toga nisu pošteđeni ni studenti teologije.

Izlazne apsolventske ankete studenata Katoličkog bogoslovnog fakulteta u Đakovu pokazuju zabrinjavajuće tvrdnje da »studij u velikoj mjeri ne uspijeva ostvariti polazna očekivanja, određeni postotak studenata ne bi ponovno upisao isti studij, ne bi ga ni preporučili drugima, iskazuju nedovoljnu razinu kompetentnosti među profesorima, premalo konkretne životne sadržajnosti, previše teorijskih predmeta i premalo praktične nastave, pretrpanost aktivnosti i predmeta na 5. godini i najpogubnije od svih: nedostatak duhovnosti«. ¹² Vodeće nezadovoljstvo studenata jest nemogućnost automatskoga zaposlenja.

Problem je i u prolongaciji studija, koji ionako traje već pet godina. Srednja prosječna duljina studija za KBF u Đakovu iznosi 6,262 (6 godina i 3 mjeseca i 14 dana).

Ponekad dolazi i do gubitka već pripadajućih nam studenata za koje bi se razlog odustajanja mogao sagledavati u njihovoj neodmjerenoj motivaciji (posebice ako je riječ o životnom zvanju) ili se uzroci kriju u nekim drugim ideacijama koje ne ostvaruju realna postignuća. Trebalo bi ozbiljno poraditi i na strategiji sučeljavanja s visokim postotkom neuspješnoga i neučinkovitoga studiranja već ionako minor-noga broja polaznika, budući da bilježimo i znatan pad studenata koji ne uspijevaju svladati sve intelektualne zahtjevnosti studija, s obzirom na to da ne dolaze svi

¹² <https://www.djkb.unios.hr/hr/zadovoljstvo-studijem-i-studiranjem-kval>

pripremljeni iz klasičnih ili općih gimnazija. Ponekad je problem i u predavačima koji ne uzimaju dovoljno u obzir načelo zahtijevane prilagodbe i fleksibilnosti. Takvim studentima možda samo malo nedostaje individualnoga/mentorskoga rada i dodatne posvećenosti kako bi prevladali početne znanstvene poteškoće, koje su evidentnije u nižim akademskim godinama.

Velik problem za to uviđam i u raspršenosti pojedinih istodobno odgovornih funkcija na koje se stavljaju pojedine osobe koje, unatoč svoj dobroj volji i iznemoglosti do posljednjega atoma snage, ne uspijevaju provoditi sve nužno, u skladu s očekivanim. Ponekad je uzrok u svojevrsnoj *multitasking* »uvjetovanosti« s viših hijerarhijskih instancija, a nekad leži i u činjenici taštih aspiracija dokazivanja i (samo)ostvarenja, gdje se pojedinci tada više razdaju na drugim instancijama nego bi primarno trebalo pružati na matičnoj instituciji zaposlenja. No moram istaknuti i drugu stranu te iste medalje. U nekim slučajevima to isto načelo dvosjekloga mača može imati i pozitivan odraz primjene normi dobre stručne prakse koji se može usvojiti i primjenjivati te na taj način dodatno obogaćivati i profesionalno profilirati.

Ono što bih svakako istaknula kao jednoga od eventualnih krivaca neatraktivnosti studija teologije, a da leži izravno na srcu njezinih naučitelja, svakako je njihova pasivnost i indiferentizam. Svjedoci smo koliko se pojedine uprave sizifovski muče s motiviranošću pojedinaca da se uključe u pojedine odbore, povjerenstva, udruge, vijeća, sveučilišna tijela, znanstvene centre, pokrenu projekte, na temelju kojih bi bili i znanstveno i socijalno relevantniji u očima sveopće javnosti i time priskrbili veću zainteresiranost za pridruženje. Važno je istaknuti i da se inercijom cjelokupnoga kolektiva sve više širi opravdani nemir uzrokovan egzistencijalnom nesigurnošću zbog upitne dugoročne institucionalne održivosti i opstojnosti.

Na nekim je teološkim institucijama zavladala i nelagodna atmosfera kolegijalne nesnošljivosti, uzrokovane i stalnim mijenama unutarne politike i vodstva fakulteta, koji se na pojedinim institucijama klata u svojim kontradiktornim pristupima. Od potpune rezigniranosti do oportunističke borbe za vlašću u *igri prijestolja*. Od *diktature moći* do vodstvenoga indiferentizma *stečajne uprave*. Od *pozerskih vlasti* bez inicijativnih strategija do institucionalne privatizacije pomoću hijerarhijskih namještaljki. Što se u konačnici jako odražava na (ne)motiviranost kolektivne suradnje i angažman. Nije rijetkost i da se u kolektive infiltriraju osobe lošijih karakternih osobnosti i svojim *uvlačenjima* stvaraju klimu nesloge, ucjene i klevete, pa se stvaraju klanovi, lobiji, getoizacije, zavjere, i na fakultetu i u studentskom domu, samostanu, sjemeništu, župnim zajednicama... Ako se netko nastoji držati samo svog obima posla ne ulazeći u ičije rasprave te sačuvati neopredijeljenost i neutralnost, riskira da bude odbačen u svim planovima i aktivnostima. Sve to kreira loš

odraz i profesora i studenata teologije, istodobno narušavajući kredibilitet institucije.

Gubitku profesorske radne motivacije svakako doprinosi i smanjenost broja već upisanih studenata, što se u pojedinim slučajevima odražava kao nezainteresiranost za rad, nenužnost savjesnoga i odgovornoga prenošenja znanja, bilo da ga prenose institucijski profesori ili vanjski suradnici, ne razmišljajući da bi se takvim disciplin-skim pristupom i oni sami mogli brzo naći na tržištu rada.

TRŽIŠTE RADA

Područje humanističkih znanosti inficirano je logikom tržišta rada. »Riječ je o prodoru tržišnog, utilitarističkog načina razmišljanja u svijet odgoja i obrazovanja koje usmjeravaju odgojno-obrazovne procese na povećanje učinkovitosti i profitabilnosti. Nezadovoljne vanjskom učinkovitošću obrazovanja, međunarodne gospodarske i političke institucije i organizacije pokrenule su vanjska mjerenja i vrjednovanja obrazovanja kako bi ga usmjerile prema većoj učinkovitosti i usredotočenosti na društveno-politički i gospodarski poželjne ciljeve.«¹³

No može li se to očekivati i od humanističkih disciplina? Teološki odgoj ima svojih osobitosti u integralnoj formaciji. »Integralno oblikovanje čovjeka kao cilj obrazovanja uključuje razvoj svih sposobnosti učenika, njegovu pripremu za profesionalni život, formiranje njegova etičkoga i socijalnoga osjećaja, njegovu otvorenost prema transcendentnom i njegovo vjersko obrazovanje.«¹⁴ Temeljne premise vještina i kompetencija obrazovanja kotiraju u unaprjeđenju humanosti, plemenitosti, milosrđa i altruizma, koji odudaraju od sekularnih zahtjeva utilitarizma, pragmatizma i društvenoga konformizma.

Na tom tragu, uviđam i potencijalnu opasnost u stalnim prekrajanjima i mijenjanjima statuta, zahtijevanim prilagodbama raznim sekularnim strategijama, što sa sobom unosi i rizik od postupnoga gubitka teološke specifičnosti. Kurikulne reforme također su ostavile znatno oštećenje u tom segmentu izbacujući, smatram, neke fundamentalne teološke predmete (eshatologija, soteriologija, mariologija, pneumatologija, socijalna psihologija...) na račun veće slobode ponuđenih izbornih kolegija i seminara, koji se u pojedinim slučajevima ne doživljavaju ravnomjerno zahtjevnim, a još manje duhovno relevantnim.

¹³ A. T. FILIPOVIĆ, *U službi zrelosti vjere i rasta osoba. Katehetska i religijsko-pedagoška promišljanja u suvremenom kontekstu*, Zagreb, 2011., 71.

¹⁴ Usp. SACRA CONGREGAZIONE PER L'EDUCAZIONE CATTOLICA, *Il laico testimone cattolico della fede nella scuola*, (15. 10. 1982.), br. 17. http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/ccatheduc/documents/rc_con_ccatheduc_doc_19821015_lay-catholics_it.html.

Iako je hvalevrijedno sustavno praćenje (ne)zaposlenosti pojedinih disciplina, čini mi se da se ono previše negativno odražava za teološke studije. Nezaobilazna je činjenica da se upisne kvote svakoga studijskoga programa trebaju prilagoditi potrebama tržišta rada. No zašto se samo teolozima mikroskopski gleda na to, uz tolika druga zvanja i zanimanja čije brojke višestruko premašuju kvote zavoda za zapošljavanje?

Drugo mi se pitanje nameće iz perspektive kako je moguće da se na temelju pret hodnoga tako olako odričemo dodijeljene upisne kvote studenata ne razmišljajući da bi mogla doći opet neka bolja renesansna, upisna vremena, proširenjem kompetencija ili da ih sačuvamo za združene studijske programe.

A *propos* već samoga govora o tržištu rada, smatram da vlada jedna sasvim nerealna fobija dugoročne nezapošljivosti što se odražava i na (ne)atraktivnost studiranja. S vremena na vrijeme trebalo bi javno i otvoreno progovoriti o realnom stanju na tržištu rada za pojedina zasićena zanimanja u skladu s ažuriranim indikatorima kvartalnih izvješća Hrvatskoga zavoda za zapošljavanje.¹⁵ Nije nedostatak studija ono što je nedostatak radnoga mjesta, a često dolazi do poistovjećivanja.

Unatoč toj dosadašnjoj, pomalo negativno impostiranoj dijagnozi, u nastavku uvodnika nastojat ću zaokrenuti pristup te prikazati moguća konstruktivna rješenja iz afirmativnih prilika. Za poticaj sam se poslužila konstatacijom uglednoga profesora sociologije Halíka, koji je neke pojedine slične situacije negativne društvene okolnosti uspio sagledati kroz prizmu potencijalnoga dobra rekavši: »Ne plašim se rupa koje su nakon ove ili one bure nastale na krovu Crkve. Sjećam se da sam upravo kroz te zjapeće otvore po prvi puta ugledao lice Božje.«¹⁶ U tom kontekstu, gledajmo i mi iz perspektive konstruktivne mogućnosti sintagme »ecclesia sempre reformanda«, nastojeći pronaći izlazak iz tih destimulirajućih, kompleksnih sekularno-sakralnih uvjetovanosti u kojima smo se našli.

SOS izlaz

U društveno destimulirajućim uvjetima u kojima se odvija suvremeno teološko obrazovanje nastojmo dijagnostički uvidjeti koje nam SWOT smjernice i preprjčke na tom SOS putu stoje da bismo se, zahvaljujući njihovoj analizi, mogli prema njima apologetski uvjerljivo postaviti i pokušati ih preobraziti sugestijom nekoliko ključnih naglasaka.

¹⁵ Prema podacima Zavoda za zapošljavanje za 2023. godinu, u Osječko-baranjskoj županiji bilježimo 14 nezaposlenih teologa od sveukupno 1042 na nacionalnoj razini. [chrome-extension://efaidnbmnnnibpcajpcglclefindmkaj/https://www.djkbfn.unios.hr/docs/kvaliteta/Zaposljavanje.pdf](https://efaidnbmnnnibpcajpcglclefindmkaj/https://www.djkbfn.unios.hr/docs/kvaliteta/Zaposljavanje.pdf)

¹⁶ T. Halík, *Strpljenje s Bogom. Pripovijesti o Zakeju danas*, Sarajevo, 2015., 66.

1) *Prvi ključ: vjerodostojnost.* Prevladavanje toga izazova leži u tome da ostanemo ukorijenjeni u temeljnim vrijednostima koje definiraju identitet Crkve, nepokolebljivom predanošću, autentičnošću, transparentnošću i očuvanim integritetom, nepodilaženjem institucionalnim/sveučilišnim/političkim/društvenim lobijima.

Vjerodostojnost Crkve izgrađuje se svetošću života i autentičnim svjedočenjem svih njezinih članova. Papa Pavao VI. u tom kontekstu ističe: »Suvremeni čovjek radije sluša svjedoke nego učitelje, a ako sluša učitelje, to je zato što su oni svjedoci... To je dakle prvenstveno njezinim ponašanjem i njezinim životom. Crkva će evangelizirati svijet samo svojim živim svjedočanstvom vjernosti Gospodinu Isusu.«¹⁷

Duhovni autoritet mogu održati samo autentični svjedoci. Samo oni koji su u svom životu i svojoj prepoznatoj službi i životnom pozivu uspjeli oživotvoriti Isusova blaženstva bit će oduševljeni zagovaratelji i motivatori teološke vjerodostojnosti. Trebali bismo biti žarki *nasljedovatelji Krista*, ne po tituli, već životnoj opredijeljenosti. »Ono što se od nas traži nije u tolikoj mjeri da govorimo o Kristu, nego prije da dopustimo da on u nama živi, kako bi ga ljudi mogli naći tako što će prepoznati da on u nama živi.«¹⁸ A oni će svojim primjerom, oslanjajući se na darove Duha Svetoga i vodstvo Božje Providnosti, uspjati ostvariti Božji naum s njihovim životnim pozivom, a napose oduševiti za nova zvanja.

I s tim stavom: ne bojmo se opstanka! Papa Franjo uputio nam je apel: »Nemojte se obeshrabriti pred poteškoćama odgojnoga izazova! Odgajanje nije zanat, nego stav, način postojanja. Odgojitelj [...] svojim riječima prenosi spoznaje i vrjednote, ali to će na učenicima ostaviti traga ako svoje riječi popratí svjedočanstvom i dosljednošću svoga života. Bez dosljednosti nije moguće odgajati.«¹⁹ Stoga je primarno potrebno *biti čovjek(!)*; dostojanstven u svom profesionalnom radu, transparentan u vjerničkom svjedočanstvu, savjestan u pristupu, odgovoran u poslovanju ... i s ponosom uistinu ugledno davati sve od sebe.

2) *Drugi ključ: očuvanje teološke posebnosti.* Unatoč novim propagiranim pedagoškim modelima koji se usredotočuju na puko zadovoljenje osposobljavanja za potrebe tržišta rada, u skladu s nekim utilitarističkim društvenim koncepcijama,

¹⁷ Papa Pavao VI., Apostolski nagovor o evangelizaciji u suvremenom svijetu *Evangelii Nuntiandi* – *Navještanje evanđelja* (8. 12. 1975.), Zagreb, 1986., br. 41.; 4.

¹⁸ J. H. Forest, *Living with Wisdom: A Life of Thomas Merton*, New York, 1991.

¹⁹ Usp. PAPA FRANCESCO, *Discorso del santo padre Francesco agli studenti delle scuole gestite dai gesuiti in Italia e Albania*, (7. 7. 2013.), http://www.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2013/june/documents/papa-francesco_20130607_scuole-gesuiti.html

nastojmo se svim silama izboriti za očuvanje teološke osobitosti s njezinim intencijama holističkoga, integralnoga odgoja.

»Iskusna u brizi za čovjeka, Crkva ima poslanje u izradi odgojno-obrazovnih programa koji odgovaraju današnjim izazovima. Njezina odgojno-obrazovna vizija u službi je ostvarivanja najviših ciljeva čovječanstva.«²⁰ Zbog toga čitava Crkva ima zadaću da pronicavo razmišlja i da se zauzima kako bi nova kultura, što se pojavljuje, u srži bila evangelizirana.²¹

Taj strateški smjer zahtijeva da trajno obnavljamo i pročišćujemo društvo: moralno, etički, duhovno; da ga pokušamo učiniti plemenitijim, humanijim i socijalno pravednijim. Za ostvarenje toga cilja potrebno nam je podržavati kontinuirano ulaganje u daljnji razvoj vlastitih ljudskih potencijala edukacijskim aktivnostima i dogradnjom stručno-znanstvene ekspertize kojima bi se uvele inovativne metode poučavanja za nastavno i nenastavno osoblje, koristeći se dostupnim znanstvenim fondovima i resursima.

Da bi teologija bila atraktivnija, nedostaje nam ponajprije društveno relevantnih projekata, kojima će i samo društvo naći priliku svoga ucjepljenja, a samim time i izbliza uvidjeti specifičnost teološkoga pristupa.

Bilo bi dobro i s vremena na vrijeme osvrnuti se na sjednicama fakultetskoga vijeća na konstruktivne kritike Jedinstvene sveučilišne ankete te SWOT izlazne ankete studenata te zajedničkim radom djelovati na uklanjanju iskazivanih nezadovoljstava.

3) *Treći ključ: partnerska umreženost.* Potrebna je jača sinergija Crkve s odgojno-obrazovnim politikama, i na nacionalnoj i na međunarodnoj razini.

Umjesto postojanja toliko disperziranih fakulteta bilo bi konstruktivno provesti otvoreni dijalog i iznalaženje kreativne mogućnosti međuinstitucijske suradnje i združenih studijskih programa. U tom smjeru može se posegnuti za revitalizacijom nekih iščeznutih instituta (kao što je u našem slučaju to bio Institut za brak) te njihovom agregacijom fakultetima. Ili pak inkorporacija više fakulteta u vidu jednoga združenoga studijskoga postdiplomskoga programa.

Prednosti pokretanja svakako trebamo usmjeriti socijalno vulnerabilnim skupinama, za koje ne manjka izvora sredstava i u fondovima Europske unije.

²⁰ KONGREGACIJA ZA KATOLIČKI ODGOJ (ZA ODGOJNO OBRAZOVNE USTANOVE), *Odgajati za solidarni humanizam. Za izgradnju »civilizacije ljubavi« 50 godina nakon Populorum progressio*, (16. 4. 2017.), Zagreb, 2018., br.7.

²¹ Usp. IVAN PAVAO II., *Apostolska pobudnica o zadaćama kršćanske obitelji u suvremenom svijetu Familiaris consortio – Obiteljska zajednica* (22. 11. 1981.), Zagreb, 1997.², br. 8.

U tom kontekstu neizostavno je upozoriti i na potrebu jače promidžbe dolaznih mobilnosti u sklopu mogućnosti studiranja unutar mobilnih okvira ERASMUS programa, HORIZON-a 2020., EUROAXESS-a, CEEPUS-a, Jean Monnet aktivnosti, eTWINNING-a i ostalih kako bi se postigla međunarodna diseminacija inovativnih pedagoških modela studiranja na razini transnacionalnih aktivnosti osposobljavanja, poučavanja i učenja u sklopu partnerskih programa, ostvarenih bilateralnom i/ili višestranom suradnjom srodnih institucija.

I akreditacija koju provodi AVEPRO svakako bi uvelike doprinijela našoj međunarodnoj teološkoj prepoznatljivosti.

Dodatan bi se broj studenata mogao priključiti i iz dijaspore te time pokušati vratiti određeni broj iseljenika. U tom kontekstu trebalo bi povisiti kvote za upis Hrvata izvan Republike Hrvatske te olakšati i strancima (izvan EU-a) mogućnost redovitoga studija, ponudu određenih kolegija na stranom jeziku, možda i u sustavu sveučilišnih predmeta.

Svakako bi brojnosti pogodovala i mogućnost izvanrednoga studija teologije, uvođenje e-kolegija i studija na daljinu, na što AVEPRO još uvijek ne gleda blagonaklono.

Određena se motiviranost može postići i umreženošću s osječkom studentskom zajednicom *DUHOS* koja svoje povremene susrete može održavati i u Đakovu te ih se može uključivati i u povremene duhovne obnove zajedno s našim studentima ili zajednički zbližavati nekim predloženim mogućnostima volonterskoga rada, kao i uprisutnjenjem u neka gostujuća predavanja da se prevlada osjećaj marginalizacije i dislociranosti studenata.

4) *Četvrti ključ: prepoznavanje prednosti interdisciplinarnosti studija.* Čini mi se da poprilično ignoriramo tu svoju teološko-socijalnu specifičnost. Nedostaje nam potpora nadležnih za pregovore s ministarstvom u inicijativama širega društvenoga višedisciplinskoga/višemodalnoga uključivanja teologa u socijalno deficitarna zvanja: interdisciplinarni članovi palijativnoga tima, aktivni dionici u hospicijskim službama žalovanja; članovi bolničkih i bioetičkih povjerenstava; klinički konzultatori medicinskih intervencija; zastupnici socijalnih intermedijacija u kriznim timovima; članovi bračnih i obiteljskih savjetovališta; rad u centrima za podršku nerođenima; sudioništvo u programima skrbi osoba s invaliditetom; turistički vodiči crkvene baštine; geodeti sakralne arhitekture...

Za ostvarenje navedenoga potrebno je jasno definirati *Nacionalni kvalifikacijski okvir*²² za lepezu teoloških zvanja, a preduvjet tomu jest usklađeno poravnanje studijskih programa po pitanjima izlaznih kompetencija i vještina. Visoka su učilišta u

²² Zakon o Hrvatskom kvalifikacijskom okviru, *Narodne novine*, 22/13.

RH dobila tešku zadaću razvoja *Registra HKO-a*²³ izradom prijedloga *standarda zanimanja* i *standarda kvalifikacija*, koje su, zasad, uspjele ostvariti samo rijetke struke. Među njima se nije još našla i teologija. Intenzivnijim angažmanom naših posrednika u Sektorskom vijeću uskladila bi se internacionalizacija za visoka učilišta u skladu s *Europskim kvalifikacijskim okvirom*, koji je zamišljen kao zajednički referentni okvir koji će pomoći državama članicama, obrazovnim ustanovama, poslodavcima i zainteresiranim pojedincima usporediti kvalifikacije stečene u različitim zemljama. Time bi i studij teologije dobio na većoj međunarodnoj važnosti i mogućoj umreženosti. Da bi se za to adekvatno pripremili, nužno je kreirati bolju predmetnu zacrtanost utemeljenosti ishoda učenja na osnovama Europskih standarda i smjernica za osiguravanje kvalitete na Europskom prostoru visokoga obrazovanja (ESG) te njihovu evaluaciju iz perspektive studenata *nakon* odslušnosti kolegija, a ne da ono ostane samo idealna zamišljenost zacrtana na papiru silabusa.

Već se duži niz godina na teološkim fakultetima uviđa i nezainteresiranost za pojedine izborne kolegije i ponuđene seminarske teme. Potrebna im je ozbiljna revizija koju bi proveli studenti i alumni, SWOT istraživanjem. Po tom pitanju nužno nam je mobilizirati i voditelje odsjeka na intenzivniji angažman da definiraju ishode učenja na razini katedri i odsjeka, da osmišljavaju i unaprjeđuju viziju i misiju Fakulteta te time inovacijski doprinose lakšem vodstvu upravi Fakulteta u animiranju novih polaznika po načelu atraktivnosti studija.

Bilo bi konstruktivno uvesti više tzv. »nastavnih baza« i terenske nastave na područnim terenima iz područja pojedinih predmeta (odlasci u karitativne i humanitarne ustanove, bračna i obiteljska savjetovališta, krizne intervencijske centre, hospicije, dnevne bolnice, domove za starije i nezbrinute, centre ovisnosti, Caritas, pučku kuhinju, vrtiće, uključiti se u volonterske baze udruga za pomoć osobama s razvojnim poteškoćama, sigurnih kuća i dnevnih boravaka nemoćnih osoba...) kako bi se doprinijelo dinamici studija, potaknuo volonterski angažman i uključivanje u skupine podrške.

5) *Peti ključ: promidžba*. Potrebna nam je jača medijska kampanja, uključenost promoviranja teološkoga studija, ne samo na sveučilišnoj smotri jednom godišnje, već stalnim animiranjem danima otvorenih vrata KBF-a/samostana/sjemeništa, odazivom na karijerni korzo, prezentiranjem na katoličkim susretima mladeži, zastupljenijom prisutnošću u okviru *Duhosa*, izlascima na *Unios* – sveučili-

²³ Pravilnik o Registru HKO-a (*Narodne novine*, 62/14) propisuje procedure i kriterije kojima se dokazuje kvaliteta i relevantnost studijskog programa. Završetkom studijskih programa upisanih u Registar HKO-a stjecati će se diplome s oznakama HKO-a i EQF-a, kvalitetnih kvalifikacija. *Standard zanimanja* sadrži kompetencije ključne za bavljenje određenom profesijom, a *standard kvalifikacije* ključne ishode učenja koje mora sadržavati svaki program koji vodi do te kvalifikacije.

lišni studentski radio, posjetima gospodarskim i turističkim sajmovima, izradom primamljivijih videoisječaka, osmišljavanjem promidžbenih brošura i promocijskih letaka, aktivnijom studentskom kampanjom na društvenim mrežama.

To zahtijeva angažman svih nas i nije samo zadatak na plećima povremenih uprava Fakulteta. Treba motivirajuće pokrenuti (pro)aktivnost cijeloga kolektiva kako bismo nadvladali sve negativnosti i ostvarili trijumf nade nad nedaćama.

U skladu s navedenim poticajima, smatram da bismo na taj sinergijski način uspjeli potaknuti interesantniji i primamljiviji razvoj daljnega sustava teologije u sklopu visokoga obrazovanja i znanosti, koji bi imao potencijal za pokretanje održivih promjena i adekvatnih inovacija kojima bismo uspjeli odgovoriti na šire socijalne i duhovne potrebe cjelokupnoga društva te si time osigurati i veću međunarodnu prepoznatljivost.

Jedino sintezom svih navedenih parametara uspjeh ćemo zajedno ostvariti teološki, pastoralni, intelektualni, a nadasve humanistički cilj u suvremenim okolnostima u kojima čitava Crkva, u težnji za perspektivnim katoličkim obrazovanjem, ima tešku zadaću da se na takav način zauzima za novu evangelizaciju kulture i očuvanje svoje osobitosti katoličkih institucija i odgojno-obrazovnih programa.

Svjedočeci praznini današnjih hodnika fakulteta teologije, asocira me na biblijski izvještaj stvaranja *tohu vabuhu*. Možda nam je uistinu bilo čak i nužno da se suočimo s cijelom ovom upitnom situacijom daljnje opstojnosti teoloških fakulteta, kako bismo bili prisiljeni zauzeti proaktivniji stav katarze, traženja koridora izlaska iz ovoga bermudskoga trokuta besciljnoga teološkoga lutanja od Scile do Haribde. Stoga se pokrenimo u smjeru nove renesansne epohe teološkoga humanizma. Sigurno ne može biti teže nego je našim katehetskim prethodnicima i Biskupskoj konferenciji bilo stvaranje preduvjeta pokretanja teoloških studija *ex nihilo*. Vrijeme je da se svi trgnemo i postavimo si jasnije *Quo vadis* navigacijske koordinate.

»Budimo dostojni poziva kojim smo pozvani!« (Ef 4, 1)

Članci / Articles

Biblijski obzori komunikacije

SILVANA FUŽINATO*

• <https://doi.org/10.31823/d.32.2.1> •

UDK: 27-242./247:316.77 • Izvorni znanstveni rad

Primljeno: 19. listopada 2022. • Prihvaćeno: 19. srpnja 2024.

Sažetak: *Iako je binom »Biblija i komunikacija« vrlo složen, u ovom ćemo radu prikazati neke od, prema našem mišljenju, najznačajnijih biblijskih obzora komunikacije. Prvi obzor tvori riječ. Poput ljudske, i Božja je riječ informacija, poziv, objava i zajedništvo. Bog komunicira i znakovima. Svijet stvoren snagom Božje stvarateljske riječi jedno je od povlaštenih mjesta dijaloga čovjeka i Boga. Posebni komunikacijski posrednik jest i prorok – čovjek riječi. I u tom komunikacijskom obzoru vodeću ulogu imala je riječ, ali i različiti proročki znakovi, među kojima posebno mjesto pripada prorokovu životu. U Svetome pismu Bog, paradoksalno, govori i šutnjom. Ponekad je ona posljedica čovjekovih grijeha, ponekad je Božje snažno pedagoško sredstvo, a u Isusovoj smrti na križu, prema Mk 15, 33–39, objava je ljubavi koja preobražava vapaj boli, ne u mučan izdisaj umirućega, nego u životni uzdah porodilje.*

Ključne riječi: Sveto pismo; komunikacija; riječ; znak; prorok; šutnja.

Uvod

Komunikacija je temelj biblijske riječi kao što nedvojbeno proizlazi iz *Poslanice Hebrejima* 1, 1–2a: »Više puta i na više načina Bog nekoć govoraše ocima po prorocima; konačno, u ove dane, progovori nama u Sinu.« Naime cjelokupno *Sveto pismo* možemo definirati dijalogom Boga i čovjeka, jer je Biblija po svojoj naravi riječ koja djeluje poput vatre, slična malju što razbija pećinu (usp. Jr 23, 29), ne vraća se Bogu bez ploda (usp. Iz 55, 10–11), snažna je poput obećanja (usp. Post 12, 2–3), strjelovita poput munje (usp. Izl 19, 19), oštra kao mač (usp. Heb 4, 12), nezaustavljiva kao uragan (usp. Ps 29), čvrsta poput kamena (usp. Iz 9, 7),

* Izv. prof. dr. sc.
Silvana Fužinato,
Katolički bogoslovni
fakultet u Đakovu,
Sveučilište Josipa Jurja
Strossmayera
u Osijeku,
Petra Preradovića 17,
p. p. 54, 31 400
Đakovo, Hrvatska,
fuzinatosilvana
@gmail.com

sposobna je dati novi početak i preobraziti svjetsku i čovjekovu stvarnost (usp. Ps 147, 18).¹

Dogmatska konstitucija o božanskoj objavi *Dei Verbum* donosi jednu od temeljnih vjerskih istina: »Bog je u Svetom pismu govorio po ljudima na ljudski način, jer riječi Božje, izrečene ljudskim jezicima, postadoše slične ljudskom govoru, kao što jednoč Riječ Vječnog Oca, uzevši slabo ljudsko tijelo, postade slična ljudima.«² Govoreći o *Svetom pismu* kao Božjem komuniciranju s čovjekom, posredovanjem ljudi i na ljudski način, sv. Augustin prelijepo će reći da je takva komunikacija Božje traženje čovjeka.³

Može nam se činiti neobičnim da je Bog u traženju čovjeka i u objavi svojega lica izabrao tako krhko sredstvo kao što je riječ. Iako čovjek više voli sliku od riječi, jer je više u skladu s njegovom željom za posjedovanjem, Bog mu se objavljuje riječju koja iziskuje pozornost i poslušnost, izlazak iz samoga sebe i ulazak u misterij drugoga i drukčijega, povjerenje i vjeru. U tom susretu »riječi« daleko je važnije »čuti« nego »vidjeti«. Govoreći o sebi i o svojem misteriju, Bog čovjeka poziva na slušanje. Ispovijest vjere *Šema' Jisrā'el* (Pnz 6, 4–9) definira Izrael kao narod Božji i narod saveza poslušna Glasu koji naviješta zahtjevnu volju ljubavi. Hebrejski korijen glagola *šama'* znači 'poslušati', jer istinsko je slušanje prihvaćanje, a slušanje je primjeren odgovor Bogu koji u svojoj riječi ulazi u dijalog s čovjekom. Ljudski odgovor Božjoj riječi uključuje cjelokupnu osobu i sve vidove teologalnoga života: »(...) vjeru, jer je Riječ objava Boga živoga i njegovih nauma; nadu, jer je Riječ obećanje nekog početka; ljubav, jer je Riječ pravilo života.«⁴

Svjesni da je »*Sveto pismo* i komunikacija« težak i izazovan binom, u ovom ćemo se radu uputiti u avanturu otkrivanja posebnosti biblijskih obzora komunikacije. U prvom dijelu osvrnut ćemo se na Božji govor *riječju* analizirajući specifičnost biblijskoga poimanja riječi i neke od temeljnih funkcija ljudske i Božje riječi. Božji govor u *znakovima* sadržaj je drugoga dijela u kojem ćemo posebnu pozornost posvetiti Božjoj objavi u stvorenjima i njegovu govoru u proročkim *znakovima*. U trećem dijelu analizirat ćemo Božji paradoksalan, ali vrlo učinkovit govor *šutnje* kao posljedicu čovjekovih grijeha, kao Božje snažno odgojno sredstvo i kao objavu njegove ljubavi.

¹ R. VIRGILI, Parola, u: R. PENNA, G. PEREGO, G. RAVASI (ur.), *Temi teologici della Bibbia*, Cini-sello Balsamo, 2010., 955–962., ovdje 955.

² DRUGI VATIKANSKI KONCIL, *Dei Verbum. Dogmatska konstitucija o božanskoj objavi* (18. XI. 1965.), u: *Dokumenti*, Zagreb, ⁵1998., br. 12.

³ G. F. POLI, M. CARDINALI, *Komunikacija u teološkoj perspektivi. Promišljanja o komunikativnim aspektima vjere*, Zagreb, 2008., 9.

⁴ A. FEUILLET, P. GRELOT, Riječ Božja, u: X. LÉON-DUFOUR, *Rječnik biblijske teologije*, Zagreb, 1993., 1098–1109., ovdje 1103.

1. Bog govori riječju

U *Proslovu* Ivanova evanđelja koji započinje riječima: »U početku bijaše Riječ i Riječ bijaše u Boga i Riječ bijaše Bog« (Iv 1, 1), otkrivamo relacijski identitet Riječi. Grčki prijedlog *pros* koji redovito prevodimo ‘u’ upućuje na usmjerenje prema nekome. Stoga bismo izraz *ho logos ên pros ton theon* mogli prevesti i na sljedeći način: »Riječ bijaše prema Bogu«. To znači da je Riječ usmjerena prema Bogu i da postoji samo »u-odnosu-s njim«. Stoga zajedno s Martinom Buberom možemo reći: »U početku bijaše Odnos.«⁵ Riječ koja u početku bijaše u Boga i koja postoji samo u potpunom zajedništvu s njim jest Riječ koja ne promatra samu sebe, nego Riječ koja ulazi u odnos s drugim, »licem u lice« i to od početka. Taj početak (grčki *arhê* i hebrejski *rêšît*) nije početak stvaranja (usp. Post 1, 1), nego apsolutni, bezvremenski početak.⁶ To nam govori da je Bog od početka želio ući u odnos s čovjekom, objavljujući mu se u potpunosti u utjelovljenoj riječi, Isusu Kristu, kojega će Gianfranco Ravasi definirati: »Riječ u riječima.«⁷ Stvarateljska i otkupiteljska snaga Riječi proizlazi iz njezina odnosa s Bogom, a primarno joj je poslanje objava Božjega lica.⁸ U tom dinamičnom i prisnom odnosu Bog se dakle objavljuje čovjeku posredstvom svoje riječi.

1.1. BIBLIJSKO POIMANJE RIJEČI

Za razliku od drugih misaonih strujanja Božja riječ u *Svetome pismu* nije predmet apstraktne spekulacije i nije dana povlaštenim osobama kao neka ezoterična nauka.⁹ Ona je, prije svega, iskustvena činjenica pred kojom čovjek ne može i ne smije ostati ravnodušan. Naprotiv, u dijalogu s Riječju čovjek je pozvan ući u dubok i intiman odnos slušajući, prihvaćajući i utjelovljujući riječ u konkretnim situacijama vlastitoga života. »Božanska komunikacija nije jednostavno prenošenje informacija: osim što je stvarateljica također je i interpelant, to jest poziva čovjeka na potpu-

⁵ M. BUBER, *Ti i ja*, Beograd, 1990., 11.

⁶ M. GRILLI, *Il Vangelo secondo Giovanni. Elementi di introduzione e teologia*, Bologna, 2016., 51–52.

⁷ G. RAVASI, *Dabar: parola, atto, evento*. Dostupno na: <https://www.famigliacristiana.it/blogpost/dabar-parola-atto-evento.aspx> (4. 6. 2022.).

⁸ Zanimljivo je uočiti da hebrejski jezik ne poznaje imenicu »lice« u jednini, nego samo u množini *panim*. Riječ je dakle o relacijskom pojmu koji opisuje odnose. Usp. H. SIMIAN-YOFRE, *pānim*, u: H.-J. FABRY, H. RINGGREN (ur.), *Grande lessico dell'Antico Testamento*, VII, Brescia, 2007., 193–227. Slično možemo reći i za grčki pojam *prosopon* koji, iako je u jednini, također upućuje na dinamično i relacijsko shvaćanje lica. Budući da je sastavljen od prijedloga *pros* – ‘prema’ i korijena glagola vidjeti (*opsomai* je futur glagola *horao* – ‘vidjeti’) *prosopon* upućuje na ‘pogled usmjeren prema’ nekome ili nečemu. Usp. M. GRILLI, *Il volto: epifania e mistero. Un itinerario storico-salvifico alla luce del volto*, Magnano, 2019.

⁹ Usp. A. FEUILLET, P. GRELOT, *Riječ Božja*, 1098–1099.

no prijanjanje uz božansku volju. Upravo u tom trenutku komunikativnog procesa čovjek uspijeva razumjeti i preokrenuti smjer kretanja procesa i u dijalogu s Bogom postati ne samo primatelj nego i pošiljatelj poruke.«¹⁰

Svojom riječju Bog se objavljuje i djeluje. Njegova je riječ »zakon i pravilo života, objava smisla stvari i događaja, obećanje i najava budućnosti.«¹¹ U hebrejskom jeziku *dābār* znači i 'riječ' i 'djelo'¹² označavajući bilo poruku izraženu riječima i djelima bilo neraskidivu vezu koja se među njima uspostavlja. Uporaba navedenoga pojma u Starome zavjetu doista je impresivna. Imenica *dābār* pojavljuje se 1440 puta, a glagol 1125.¹³ No to nas ne bi trebalo dovesti do zaključka da se drevna židovska civilizacija očituje samo kao kultura glasa. Prema semitskom mentalitetu, znatno drukčijem od našega, riječ nije samo skup fonema kojima izražavamo svoje misli ni racionalni ili verbalni izraz stvarnosti, nego je stvarnost sama, dinamički entitet prožet izvanrednom snagom. Stoga možemo reći da je riječ »pozadina u kojoj se nalazi najdublji smisao neke stvari«¹⁴. Izgovorena riječ djelotvorna je i ne može se povući ili poništiti jer je učinkovita. U tom smislu značenje hebrejskoga *dābār* nadilazi grčki *logos* koji također ima višestruko značenje: 'riječ', 'govor', 'knjiga', 'glas'¹⁵ i koji samo djelomično odgovara hebrejskomu *dābār*. Budući da je komunikacija temelj *Svetoga pisma* i da je riječ primarno sredstvo Božje objave, ukratko ćemo se osvrnuti na osnovne funkcije riječi.

1.2. OSNOVNE FUNKCIJE RIJEČI

U otkrivanju biblijskih obzora komunikacije i u razumijevanju *Svetoga pisma* kao dijaloga Boga i čovjeka, osim specifičnoga biblijskoga poimanja riječi, nužno je obratiti pozornost i na tri primarne funkcije ljudske i Božje riječi s obzirom na to da je Bog govorio ljudima njihovim jezikom.¹⁶

¹⁰ G. F. POLI, M. CARDINALI, *Komunikacija u teološkoj perspektivi*, 26.

¹¹ A. FEUILLET, P. GRELOT, *Riječ Božja*, 1100.

¹² Može značiti i 'govor', 'vijest', 'kazivanje', 'zapovijed', 'stvar', 'događaj', 'misao' itd. Za detaljniji prikaz višestrukoga značenja hebrejske riječi *dābār* vidi: J. BERGAM, H. LUTZMANN, W. H. SCHMIDT, *Dābar*, u: G. J. BOTTERWECK, H. RINGGREN, *Grande lessico dell'Antico Testamento*, II, Brescia, 2002., 96–144.

¹³ Usp. G. RAVASI, *Dabar: parola, atto, evento*.

¹⁴ W. HARRINGTON, *Uvod u Bibliju*, Zagreb, 1995., 51.

¹⁵ O značenju i uporabi pojma *logos* vidi: H. RITT, *logos*, u: H. BALZ, G. SCHNEIDER, *Dizionario esegetico del Nuovo Testamento*, Brescia, 2004., 202–210.

¹⁶ Donosimo tekst objavljen u S. FUŽINATO, *Dijaloško čitanje Svetoga pisma*, u: *Biblija danas* XIX(2022.)1, 18–23 s manjim dopunama.

1.2.1. Riječ je informacija

Prema Heideggeru, govor nije samo jedna od čovjekovih sposobnosti, nego je sposobnost koja ga definira: »(...) čovjek ne bi bio čovjek kada mu ne bi bilo moguće govoriti – reći: ‘jest’.«¹⁷ Prva i temeljna funkcija riječi jest *informacija*, jer riječju čovjek objektivizira svoje bivstvovanje, pripovijeda o činjenicama i događajima, stječe istine i znanja, uspostavlja odnose i dijeli iskustva.¹⁸ Informacijska uloga ljudske riječi jedna je od temeljnih značajki i Božje riječi. Iako objava u *Svetome pismu* donosi povijesne sadržaje, činjenice i poglede na svijet i čovjeka, ne možemo ju i ne smijemo svesti samo na informativni sadržaj, jer Božja je riječ daleko više od gole informacije. Riječ Božja nije samo informacija, nego je prije svega formacija.

U komunikaciji s čovjekom Bog objavljuje svoju spasenjsku istinu, ulazeći u autentičan odnos utemeljen na ljubavi i zajedništvu, povjerenju i pripadnosti u kojem je čovjek pozvan na spoznaju istine o samome sebi, jer bez prihvaćanja istine o samome sebi nije u mogućnosti prihvatiti istinu o Bogu. Preljep primjer nalazimo na prvim stranicama *Svetoga pisma* u pitanju koje Bog postavlja Adamu nakon prekršaja zapovijedi: »Gdje si?« (Post 3, 9) Tim pitanjem Bog poziva Adama na susret sa samim sobom kako bi se u spoznaji vlastite istine mogao susresti s drugim/Drugim.

1.2.2. Riječ je poziv

Da bi postao »ja«, čovjeku je potreban »ti«. I ljudska i božanska riječ u svojoj je biti potraga za drugim. Stoga je *poziv* druga temeljna značajka riječi koja proizlazi iz drugoga izvješća o stvaranju čovjeka (Post 2, 4b–25). Adam se ostvaruje u susretu s onim koji se nalazi ispred njega *licem u lice* (usp. Post 2, 18). Imenica *k^cnegdô* koju prevodimo ‘kao što je on’, u hebrejskom jeziku ne podrazumijeva punu jednakost, za što se upotrebljava pojam *k^cmôhô*, nego komplementarnost, uzajamnost i različitost, s obzirom na to da je u njezinu korijenu imenica *neged* koja označava nešto ili nekoga što je nasuprot čemu ili komu, a onda i nešto ili nekoga što odgovara čemu ili komu te bismo ju mogli prevesti kao ‘naspram’, ‘odgovarajuće’.¹⁹ U *Knjizi Postanka* *k^cnegdô* definira odnos muškarca i žene, ali istodobno i odnos Boga i čovjeka. Bog je stvorio čovjeka svojom riječju te ga je izabrao za svoga sugovornika. Stoga *biti stvoreni* znači *odgovoriti na poziv*. Iz toga nedvojbeno proizlazi da se čovjek,

¹⁷ M. HEIDEGGER, *In cammino verso il linguaggio*, Milano, 1973., 189.

¹⁸ Usp. M. GRILLI, Čitati znači voditi dijalog. Znanstvena egzegeza i pastoral čitanja Svetog pisma, u: *Biblija danas* 6(2008.)1–2, 3–7., ovdje 5.

¹⁹ D. TEPERT, Muškarac i žena u poeziji u Post 1, 27; 2, 23; 3, 16; 4, 23–24, u: *Bogoslovska smotra* 85(2015.)3, 665–677., ovdje 671.

stvoren kao biće odnosa, može u potpunosti ostvariti samo u relaciji i komunikaciji s drugim/Drugim.²⁰

Možemo reći da čovjek u srcu nosi trajnu čežnju za licem koje ne prestaje tražiti cijeloga svoga života. Riječ dakle nije zatvorena u samu sebe niti je tjeskobno zabrinuta za samu sebe, nego je u neprestanom traženju drugoga. Autentična riječ potiče, pokreće, otvara, mijenja ... Autentična je riječ, prije svega, ona koja oslobađa od okova površnosti i prolaznosti, koja ulijeva povjerenje u sadašnjost i nadu u budućnost. U svakom slučaju, riječ je usmjerena prema nekome i očekuje od njega odgovor.²¹

1.2.3. Riječ je objava

Jedna od osnovnih funkcija riječi jest i *objava*. U riječi se čovjek prepoznaje, izriče se, postaje svjestan samoga sebe, otvara se drugomu i samomu sebi. Pripovijedanje nije samo hladno izlaganje činjenica, nego približavanje samomu sebi, otkrivanje vlastitih korijena i granica i ponovno ulaženje u čudesno otajstvo koje okružuje svaki ljudski život. U tom svjetlu možemo reći da u riječi čovjek objavljuje samoga sebe i da se objavljuje samomu sebi.²²

I tu značajku ljudske riječi otkrivamo i u *Svetome pismu*, u kojem Božja objava čovjeku ima povijesni karakter. Objavljujući se, Bog djeluje. Ali, objavljujući se, Bog s čovjekom uspostavlja i odnos. Cilj Božje objave čovjeku nije samo prenošenje formalne spoznaje o događajima, nego i živi misterij kojega čini međusoban i intiman odnos, sličan božanskom misteriju koji se očituje u zajedništvu Oca sa Sinom i s Duhom.

Na početku odnosa čovjeka i Boga nije ljudski napor, nego božanska milost. *Sveto pismo* svjedoči o neizrecivom Bogu koji je u svojoj dobroti i mudrosti odlučio objaviti sebe i objelodaniti otajstvo svoje volje kojim ljudi po Kristu, Riječi koja tijelom postade, u Duhu Svetom imaju pristup Ocu. Božja riječ prožima ljudsku povijest otkrivajući joj skriveni smisao, misterij ljubavi. Riječ o je povijesnoj, a ne potpuno doktrinarnoj objavi, u kojoj uz riječ i misao značajnu ulogu ima i gesta, događaj. Uči u odnos s Bogom i dijalogizirati s njim znači uvijek iznova otkrivati dubinu i ljepotu njegove objave u Riječi ostvarujući još jednu njezinu temeljnu značajku: *zajedništvo*.

1.2.4. Riječ je zajedništvo

U uzajamnosti »ja« i »ti« riječ teži stvaranju jednoga »mi« u kojem se »ja« i »ti« ne isključuju, nego prihvaćaju. U »mi« riječ više ne slijedi mučan put uvjeravanja i opravdavanja sebe i drugoga. U monologu drugi postaju značajni samo

²⁰ Opširnije u: S. FUŽINATO, Čovjek – biće odnosa (Post 2, 4b–25), u: *Bogoslovska smotra* 90(2020.)2, 315–338.

²¹ M. GRILLI, *Il Pathos della Parola. I profeti di Israele*, Milano, 2000., 21–22.

²² Usp. M. GRILLI, Čitati znači voditi dijalog, 5.

u onom trenutku u kojem su korisni, a u dijalogu svatko stoji pred drugim, ne u stavu nadmetanja ili straha, nego u autentičnom odnosu uzajamnoga prihvaćanja. U »mi« riječ nije nasilna, ne želi osvojiti drugoga i bezuvjetno pobijediti. U »mi« je pobijeđen i strah koji potiče čovjeka na skrivanje: »Pobojah se jer sam gol, pa se sakrih.« (Post 3, 9) U »mi«, »ja« i »ti« postaju odgovorni jer *agape* nije potaknu-to željom za posjedovanjem, nego željom za pripadnošću i prihvaćanjem drugoga u njegovoj različitosti i slobodi.²³

Temelj Božjega dijaloga s čovjekom jest ljubav. Naime u Hoš 2 prvi put u *Svetome pismu* Božji savez sa svojim izabranim narodom postaje ženidbeni savez. Odnos međusobnoga poštovanja zamijenjen je bračnim odnosom uzajamne ljubavi. Objava i ljubav, od samoga početka, neraskidivo su povezane u sveti savez. Taj je savez iznova objavljen i u punini ispunjen u Isusu Kristu, kada je Bog – koji je nekoć više puta i na više načina govorio ocima po prorocima – konačno, u ove dane, progovorio u svome Sinu (Heb 1, 1–2).

Evangelist Ivan, u trenutku prikazivanja najvišega časa Božje objave u Isusovim riječima i djelima, piše: »(...) ljubeći svoje one u svijetu, do kraja ih je ljubio.« (Iv 13, 1) U tom izrazu dvaput susrećemo glagol *agapaō*, koji dopušta čitanje Isusova života i djelovanja, kao i cjelokupne povijesti spasenja u perspektivi ljubavi. Izraz *eis telos* označava i »kraj« i »ispunjenje«. Posljednja Isusova riječ na križu u Ivanovu evanđelju (19, 30) bit će upravo *tetelesthai* – »Ispunjeno je!« koja ima isti korijen kao i *telos*. Objava Božjega misterija i njego-va zajedništva s čovjekom u Isusovoj smrti na križu doseže svoj vrhunac.

2. Bog govori u znakovima

2.1. STVORENI SVIJET

Osim riječju Bog u *Svetome pismu* komunicira s čovjekom i znakovima. Jedan od nedvojbenih znakova jest i stvoreni svijet u kojem je Riječ Božja tvorac, sredstvo i objava. Prvo Božje djelovanje u *Svetome pismu* jest komuniciranje, jer prema Post 1 – 2 Bog stvara svijet i čovjeka svojom riječju. »Bog stvoritelj je Bog koji izlazi iz samoga sebe, stvarajući nešto što je od Njega različito. Bog sa svojim stvorenjima održava stalan *odnos-komunikaciju*. U biblijskom izvješću o stvaranju vrlo je dobro izražen komunikativni karakter stvarateljskog čina povezanog s riječju.«²⁴

Stvoren na sliku Božju (usp. Post 1, 15), čovjek može ući u dijalog sa svojim Stvoriteljem, a mjesto njihova dijaloga jest upravo stvoreni svijet. Naime u drugom

²³ M. GRILLI, *Il Pathos della Parola*, 22–23.

²⁴ G. F. POLI, M. CARDINALI, *Komunikacija u teološkoj perspektivi*, 29.

izvješću o stvaranju komunikacija između Boga i čovjeka započinje na inicijativu Stvoritelja koji čovjeku daruje i povjerava vrt da ga obrađuje i čuva (usp. Post 2, 27) i u kojem ga poziva da životinjama nadjene imena (usp. Post 2, 19). Ono što je u čovjeku božanske prirode jest upravo riječ. Ona koja pripada Bogu darovana je čovjeku. Nadijevajući imena životinjama čovjek dopušta riječima da ispune svoju stvarateljsku ulogu.²⁵

Nakon stvaranja svijeta i čovjeka Bog se povlači u smislu da je Božja riječ prepustila svijet čovjekovoj riječi: »Tada Jahve, Bog, načini od zemlje sve životinje u polju i sve ptice u zraku i predvede ih čovjeku da vidi kako će koju nazvati, pa kako koje stvorenje čovjek prozove, da mu tako bude ime.« (Post 2, 19) Post 2 paradoksalno govori da Bog, kako bi dovršio stvaranje, ostavlja svijet nedovršen, pozivajući čovjeka da ga dovrši svojom riječju. Bog je, povlačeći se od svijeta, zaogrnuo svoju riječ nedovršenošću te je pozvao čovjeka na suradnju u stvaranju i razumijevanju svijeta. Slikovito govoreći, riječ svemogućega Boga odlazi u izgnanstvo kako bi ostavila prostor čovjekovoj riječi.

No potrebno je uočiti da se ta komunikacija temelji na jednom uvjetu: »Sa svakoga stabla u vrtu slobodno jedi, ali sa stabla spoznaje dobra i zla da nisi jeo! U onaj dan u koji s njega okusiš, zacijelo ćeš umrijeti!« (Post 2, 16) Nije riječ o čuvanju vlastitoga privilegija kako nam se na prvi pogled čini, nego o dobronamjernom upozorenju na smrtonosnu opasnost. Naime, braneći čovjeku jesti sa stabla spoznaje dobra i zla, Bog ga poziva na prihvaćanje vlastitih granica. Iako mu je sve darovano, čovjek ne može sve jesti, ne može sve podrediti sebi, ne može sve posjedovati, jer žudnja koja od drugoga čini objekt koji pripada samo njemu i u kojem želi potpuno uživati, ili suparnika od kojega se treba zaštititi i obraniti, ili sredstvo za postizanje vlastitih ciljeva, onemogućuje autentične odnose bez kojih ljudski život na neki način umire. Božja zabrana pedagoške je naravi, jer želi poučiti čovjeka da samo prihvaćajući svoju strukturnu granicu može živjeti u mirnom i skladnom odnosu s Bogom i sa stvorenim svijetom.²⁶

Čovjekova komunikacija s Bogom i sa stvorenim svijetom odvija se dakle u slobodi koja si nužno mora postaviti granice kako bi se život mogao realizirati. Bog, ušavši u komunikacijski odnos s čovjekom, darujući mu dah svoga života i slobodu, nije ga podredio samomu sebi, nego je stvorio prostor u kojem će rasti i razvijati se kao njegov legitiman sugovornik. Da bi to učinio, Bog, koji je sve, ograničava samoga

²⁵ Usp. R. VIRGILI, *Parola*, 957.

²⁶ A. WÉNIN, *Da Adamo ad Abramo o l'errare dell'uomo. Lettura narrativa e antropologica della Genesi I. Gen 1, 1 – 12, 4*, Bologna, 2008., 44–49. Za detaljniju analizu značenja stabla spoznaje dobra i zla vidi: S. FUŽINATO, *Stablo spoznaje dobra i zla (Post 2,4b – 3,24)*, u: *Vjesnik Đakovačko-osječke nadbiskupije* 150(2022.)5, 2–6.

sebe do te mjere da ono što postoji ne postoji za njega samoga, nego za drugoga. U stvorenom svijetu čovjek spoznaje da čuvati i promovirati darovan mu život znači prepoznati svoje granice omogućujući drugomu život i komunikaciju. U trenutku u kojem Bog ograničava vlastitu slobodu dopušta čovjeku da ga spozna, jer mu komunicira svoje »biti za« njega.²⁷

To načelo postaje normativno i za čovjeka. No u Post 3, 1–6 Adam ne će više shvaćati život kao Božji dar i kao Božje »biti za drugoga«. Gledajući Boga kao ljubomornoga suparnika, zatvorit će vrata komunikacije, a vrt u kojem ga je postavio da živi u odnosu s Drugim i s drugima u darivanju samoga sebe postat će mjesto trpljenja i nasilja. Živjeti samo za sebe, ne prihvaćajući svoje granice i drugoga kao dar, dovest će do prekida odnosa i do ubojstva drugoga i drukčijega (usp. Post 4, 1–16), a totalitarne zablude vodit će ga do želje za dominiranjem nad sve većim prostorom, želeći dokučiti čak i samo nebo (usp. Post 11, 1–9).²⁸

2.2. PROROCI

Posebni posrednik komunikacije između Boga i čovjeka jest prorok kojega možemo nazvati čovjekom riječi. Tijekom cijele povijesti Izraela Bog je komunicirao sa svojim narodom preko proroka koje je slao u trenutcima izdaje podsjećajući ga i pozivajući na vjernost savezu, u kritičnim trenutcima progonstva tješeci ga i budeći u njemu nadu u povratak, pri povratku u domovinu pozivajući ga na obraćenje srca i upozoravajući ga na opasnost formalnoga ispunjavanja zakona.²⁹ »Uloga proroka u povijesti objave bitna je jer ističe privilegirano posredovanje koje Bog preuzima u komunikaciji sa svojim narodom; on govori preko svojih proroka (Jr 1, 9; Ez 3, 1–3), njegov glas odzvanja u znakovima koje prorok čini, poslušnost koja se od proroka zahtijeva potpuna je, a njegova smrt pokazuje ekstremno i bezuvjetno posvećenje riječi koja mu je upućena.«³⁰

2.2.1. Riječ

Tipično proročko sredstvo kojim Bog objavljuje čovjeku svoju volju dakako je riječ: »svećeniku ne može nestati Zakona, ni mudrome savjeta, ni proroku besjede« (Jr 18, 18). Prema utvrđenim kriterijima, ona treba biti autentična, autoritativna i legitimna: »A prorok koji bi se usuđivao govoriti što u moje ime što ja ne budem

²⁷ Usp. G. MAZZA, G. PEREGO (ur.), *Bibbia e Comunicazione. Approfondire la Parola in ascolto dell'uomo contemporaneo*, Cinisello Balsamo, 2008., 21.

²⁸ *Isto*.

²⁹ *Isto*, 66.

³⁰ R. FISICHELLA, La rivelazione di Dio, u: R. FISICHELLA (ur.), *Catechismo della Chiesa Cattolica. Testo integrale e commento teologico*, Casale Monferrato, 1993., 608.

zapovjedio da govori i koji bi govorio u ime drugih bogova, takav prorok neka se pogubi. Možda ćeš reći u svome srcu: 'Kako ćemo raspoznati riječ koju Jahve nije izrekao?' Kad prorok govori u ime Jahve pa to ne bude i riječ se ne ispuni, onda je to riječ koje Jahve nije kazao. U drskosti je taj prorok govorio. Nemoj od njega strahovati.« (Pnz 18, 20–22)³¹

Proročka riječ često je formulirana kao navještaj kazne, suda ili spasenja koji redovito započinje takozvanom formulom glasnika: »Ovako govori Gospodin«, »Riječ je Gospodnja« ili »Dođe mi riječ Gospodnja«.³² Proročki navještaji izrazito su kritičkoga karaktera te pozivaju bilo kralja bilo narod na pravo, pravednost i vjernost Gospodinu, podižući tužbe protiv korupcije i samovolje. Kada Bog želi kazniti svoj narod ili ga ispraviti, njegova je riječ snažnija i učinkovitija od mača: »Zato sam ih preko prorokâ sjekao i ubijao riječima usta svojih« (Hoš 6, 5); »Ši-bom riječi svoje ošinut će silnika, a dahom iz usta ubit' bezbožnika.« (Iz 11, 4b) S druge strane ona je i riječ utjehe i spasenja. Njezin je konačni cilj obraćenje, kajanje, oprostjenje i pomirenje, pa i onda kada će prorok poput stražara upozoravati narod na njegove grijehе.³³

2.2.2. *Geste*

Osim riječju Bog preko proroka komunicira i znakovima. Tako je primjerice prorok Izaija tri godine išao gol i bos (usp. Iz 20, 1–6) prorokujući ono što će se dogoditi s Egiptom, u čiju je pomoć i zaštitu Izrael jako vjerovao.³⁴ Proroku Jeremiji Bog zapovijeda da kupi glineni vrč i da ga razbije pred očima starješina, narodnih i svećeničkih, prorokujući uništenje Judina kraljevstva (usp. Jr 19, 1–13). Malo kasnije, za vrijeme potpune opsade Jeruzalema (588. – 587. god. pr. Kr.), kada će se uskoro sve srušiti i kada riječi i djela ne će više imati nikakvoga smisla, Jeremija kupuje njivu od stričevića Hanamela iz Anatota (usp. Jr 32, 2.6–15). Kupovni ugovor riječ je nade, jer unatoč uništenju koje se već nalazilo pred vratima Jeruzalema, pred Judinim kraljevstvom još je uvijek budućnost: »Jer ovako govori Jahve nad vojskama, Bog Izraelov: Još će se u ovoj zemlji kupovati i kuće, i njive, i vinogradi!« (Jr 32, 15) Zahvaljujući Božjoj ljubavi i vjernosti svojim obećanjima, život će se nastaviti. I prorok Ezekiel seli se iz jednoga mjesta u drugo noseći na svojim ramenima zavežljaj izgnanički i prorokujući tako progonstvo naroda u Babilon (usp. Ez 12, 3–7). Značenje i smisao navedenih simboličkih radnji ne sastoji se u ilustraciji sadržajna niti su retorička pantomima u službi poruke, nego u sebi sadrže komunikacijsku

³¹ Vidi i Ez 12, 25.28.

³² Vrlo je česta u proročkim spisima. Samo u knjizi proroka Jeremije susrećemo ju 167 puta.

³³ Usp. R. VIRGILI, Parola, 959–960.

³⁴ Ovo je jedino akcijsko proroštvo pripisano Izaiji.

vrijednost i učinkovitost. One su proročanstva na djelu u kojima se počinje aktualizirati naviještena riječ.³⁵

2.2.3. Život

Osim znakova koji su vrlo učinkovito komunikacijsko sredstvo najautentičnijih i najdjelotvornijih, znak je sam prorokov život koji postaje živa i autentična riječ, znak onoga što je Bog učinio i što će učiniti. Jedan je od najljepših primjera života proroka Hošee. Poslušao Božjoj zapovijedi, Hošea se ženi bludnicom imenom Gomer: »Jahve reče Hošei: 'Idi, oženi se bludnicom i izrodi djecu bludničku, jer se zemlja bludu odala, odmetnuvši se od Jahve!'« (Hoš 1, 2) Kako razumjeti tu jedinstvenu i nečuvenu Božju zapovijed koja izravno i duboko zahvaća u prorokov osobni i intimni život? Tko je bila Gomer? Je li Hošein brak s bludnicom bio stvaran ili je riječ o metaforičkom govoru?

Prema vrlo raširenoj interpretaciji Hošea je dobio nalog da se oženi ženom bludnicom. Drugi smatraju da Gomer u početku nije bila bludnica, nego da je to postala kasnije napustivši Hošeu i otišavši s drugim čovjekom. Treća skupina autora drži da nije riječ ni o prostitutki ni o nevjernoj ženi, nego o pogrešnoj interpretaciji Hošeinih učenika.³⁶ Hebrejski pojam *zônāh* – 'prostitutka' u *Svetome pismu* upotrebljuje se u stvarnom (usp. Jon 38, 24) i simboličkom značenju (usp. Nah 3, 4; Ez 23, 11.29). U knjizi proroka Hošee korijen *zānāh* – 'bludničiti' pojavljuje se devet puta u uskom odnosu s kanaanskim religioznim kultom koji je uz žrtvene obrede prakticirao i kultnu prostituciju Baala, boga plodnosti, vjerujući da se na taj način može utjecati na plodnost zemlje. Prema vrlo raširenoj interpretaciji Hošaina žena bila bi »sakralna prostitutka«, tj. žena posvećena poganskom hramskom kultu u čast bogu Baalu.³⁷

S obzirom na prorokov brak dugo se držalo da je Hošea primio zapovijed ženidbe u viziji te da je potom slušateljima prenio sadržaj vizije u obliku usporedbe. Prema toj interpretaciji prorokov brak bio bi nestvaran, tj. bio bi neka vrsta alegorije, koja bi imala samo simbolično značenje. Antički pisci i crkveni oci smatrali su Hoš 1 – 3 književnom fikcijom, metaforom odnosa između Boga i njegova naroda. Međutim danas prevladava mišljenje da je riječ o istinskom braku, osobnom Hošeinu iskustvu koje je, u proročkoj refleksiji, postalo metafora Božjega odnosa s njegovim izabranim narodom. Drugim riječima, u bolnom i tragičnom iskustvu osobnoga

³⁵ M. GRILLI, *Il Pathos della Parola*, 37.

³⁶ Usp. B. LUJIĆ, *Starozavjetni proroci*, Zagreb, 2004., 94, bilješka 72.

³⁷ *Isto*, 66. Opširnije o različitim interpretacijama vidi: E. BONS, *Knjiga proroka Hošee*, Zagreb, 2006., 24–26.; A. REBIĆ, *Prorok i njegova preljubnica (Hoš 1 – 4)*, Zagreb 2005., 32–36.

bračnoga odnosa Hošea spoznaje i tumači Božji odnos sa svojim narodom.³⁸ Njegov život postaje najautentičniji proglas Božje riječi i najučinkovitije komunikacijsko sredstvo.

Slikovito govoreći, Hošei bračni život postaje pozornica Božje objave na kojoj je i njegovoj djeci povjerena vrlo važna uloga. Simbolična imena upućuju na tragičnu povijest Izraela prožetu grijehom i nevjerom: *Jizr'e'l* – ‘Bog koji sije, oplođuje’³⁹, *lō' ruhāmāh* – ‘Nemila’, ‘Ona prema kojoj nema više samilosti’, ‘Bez smilovanja’⁴⁰, *lō' ammi* – ‘Ne-narod-moj’.⁴¹ Svojim imenima Hošaina djeca postaju nositelji poruke propasti, »hodajući navještaji suda«. ⁴² Svakodnevno slušajući i izgovarajući njihova imena, narod i sam ponavlja navještaj nesreće u »skraćenom obliku«. Djeca ne simboliziraju samo Izrael koji je postao nevjeran Bogu i prorok nije samo Božji glasnogovornik. Božja riječ duboko prožima i oblikuje čovjekov život, tako da on na ljudski način sudjeluje na Božjoj povijesti.⁴³

Heošein brak s Gomerom, prožet strašću i patnjom, ljubavlju i nevjerom, postaje živa Božja poruka. Iskusišvi težinu Božje zapovijedi u svom životu, Hošea – čovjek dubokih i iskrenih osjećaja – posreduje Božju riječ na životan i uvjerljiv način. Brak s Gomerom, u kojem je na dramatičan način iskusio ljubav i bol, nježnost i ljubomoru, tajne i laži, pripadnost i nevjeru, osvetu i kajanje, postao je mjesto dijaloga i objave Boga ljubavi i milosrđa koji unatoč nevjeri svojega naroda ostaje vjeran svojoj bezuvjetnoj i bezgraničnoj ljubavi i svojim neopozivim obećanjima.

Poput Hošee, i prorok Jeremija iskusio je Božju riječ do središta svoje osobe, svoje-ga života i svojega poslanja. »Jeremija ima zadaću ‘utjeloviti’ Božju riječ najprije u

³⁸ *Isto*, 65.

³⁹ Jizreel je i naziv jedne kuće izraelskih kraljeva. Prema 2 Kr 9, 15 – 10, 14 ondje je Jehu izazvao državni udar (845. god. pr. Kr.) i prigrabio sebi vlast ubivši kraljevski par i preostale članove kraljevske obitelji, viši društveni sloj i Baalove svećenike. Taj strašan pokolj osudio je i prorok Hošea u 1, 4–5. Naziv upućuje i na vrlo plodnu Jizreelsku dolinu kroz koju je prolazila glavna prometnica između Egipta i Asirije. Kao takva tvorila je klasično bojno polje, ali i vrlo povoljno područje za štovanje boga Baala. Ime Jizreel upućuje dakle s jedne strane na strašan zločin prolijevanja nečužne krvi, a s druge na Izraelovu nevjernost Jahvi i štovanje poganskoga boga Baala. Usp. E. BONS, *Knjiga proroka Hošee*, 27.

⁴⁰ Ime kćeri simbolizira Izraelov gubitak milosti i ljubavi zbog nevjernosti Bogu, štovanja idola i zločina.

⁴¹ Ime drugoga sina negira Izraelov savez s Jahvom. Izabirući Baala, narod je samoga sebe isključio iz Jahvina izabranja. Stoga više nije narod njegov, a on više nije Bog njihov. »Ne-narod-moj« negacija je klasične formule sklapanja saveza: »Ja ću biti vaš Bog, a vi ćete biti moj narod.« Usp. Lev 26, 12; Jr 7, 23; Ez 11, 20; Zah 8, 8.

⁴² W. RUDOLPH, *Hosea*, Gütersloh, 1966., 39.

⁴³ E. BONS, *Knjiga proroka Hošee*, 30.

svoje tijelo i svoj život, a onda i u povijest i život naroda.«⁴⁴ I njegov život postaje privilegirano mjesto Božje objave i Božjega dijaloga sa svojim narodom. Jeremijino poslanje nije bilo samo poslanje riječi. Naprotiv, duboko je zahvaćalo i njegov osobni život. Štoviše, njegov život postaje navještaj. U njegovu »biti« i »živjeti« Bog će govoriti svojem narodu snažnije i izazovnije od bilo koje riječi.

Jeremijin život postao je znak neizbježne katastrofe koja je imala zadesiti njegov narod. U Jr 16, 1–4 čitamo: »I dođe mi riječ Jahvina i reče: 'Ne uzimaj sebi žene; i nemaj ni sinova ni kćeri na ovome mjestu. Jer ovako govori Jahve o kćerima i sinovima koji će se roditi na ovome mjestu i o majkama koje će ih rađati i o očevima koji će ih imati u ovoj zemlji: Oni će umrijeti smrću prebolnom, nitko ih neće oplakivati, niti će ih sahraniti. Pretvorit će se u gnoj za oranice, izginut će od mača i gladi, a njihova će trupla biti hrana pticama nebeskim i zvijerima zemaljskim.'«⁴⁵

U kontekstu Jeremijina vremena, kao i u mentalitetu i kulturi izraelskoga naroda, celibat je bio nepojmljiv te se na njega gledalo kao na nešto neprirodno jer na svoju sliku stvori Bog čovjeka, na sliku Božju on ga stvori, muško i žensko stvori ih (usp. Post 1, 27). Prema tomu živjeti u celibatu značilo je, na neki način, umanjiti i ne živjeti u potpunosti i punini Božju sliku. Život u samoći nije bio njegov slobodan izbor niti je kao takav imao pozitivno značenje radi kraljevstva nebeskoga, kao što je bio život Isusa iz Nazareta. Štoviše, bio je znak i navještaj Božjega suda, svjedočanstvo Boga koji se objavljuje kao Bog šutnje, a ne riječi; Bog samoće, a ne punine; Bog osude, a ne ljubavi i milosrđa. Paradoksalno, Jeremijin život postao je znak smrti koji je njegove sunarodnjake pozivao na suočavanje s najvećim čovjekovim pitanjem i problemom: sa smrću. Nemati potomstvo, prema židovskom poimanju, značilo je biti od Boga proklet, osuđen na smrt i zaborav, jer otac i majka nisu mogli nastaviti živjeti u životu svoje djece. U konačnici, nije li čovjekova želja za potomstvom pokušaj pobjede života nad smrću?

Jeremijina samoća nije bila vezana samo za obitelj, ženu i djecu koje po Božjoj zapovijedi nije imao iako ih je toliko želio. U nacionalnim, religioznim i političkim institucijama, koje ne prihvaćaju osobe koje riječju i djelom bude sumnje i pozivaju na svjesnost, ni za Jeremiju nije bilo mjesta. Na vrlo dramatičan i bolan način Jeremija živi samoću posljednjih i najmanjih koji nemoćni stoje pred moćnicima ovoga svijeta. Međutim njegova veličina nalazi se upravo u prihvaćanju i življenju samoće koja je bila znak solidarnosti s nevjernim narodom i mjesto Božje prisutnosti. Jeremija je bio prorok koji je svojim načinom života ljude svojega vremena »provocirao«, u njima pobuđivao pitanja o smislu života i smrti te ih poticao na

⁴⁴ B. LUJIĆ, *Starozavjetni proroci*, 224.

⁴⁵ Slijedimo interpretaciju M. GRILLI, *Il Pathos della Parola*, 118–119.

promišljanje o lažnim sigurnostima i vrijednostima. Utjelovljujući Božju riječ u osobnom životu, u vlastitoj samoći, patnji i boli, Jeremija poziva narod na dijalog s Bogom, povratak savezu i obnovu vjernosti. Paradoksalno, Jeremijin slomljen i izranjen život postaje snažno sredstvo Božjega dijaloga sa svojim narodom.

3. Bog govori šutnjom

3.1. ŠUTNJA KAO POSLJEDICA ČOVJEKOVA GRIJEHA

U *Svetome pismu* susrećemo još jedan specifičan obzor komunikacije kojemu želimo posvetiti posebnu pozornost. Riječ je o odsutnosti Božje riječi. Božja šutnja u *Bibliji* često je uzrokovana čovjekovim grijehom. Bog šuti jer mu čovjek ne dopušta govoriti. U povijesti Izraela proroci su nerijetko upozoravali na grijeh kao uzrok Božje šutnje i odsutnosti. Tako na primjer prorok Mihej za vrijeme asirske ugroze prekora odgovorne u narodu: »Čujte sada, glavari kuće Jakovljeve, suci doma Izraelova! Nije li na vama da znate što je pravo? Ali vi mrzite dobro, a ljubite zlo! Vi ljudima derete kožu s tijela i meso s kosti njihovih. Oni proždiru tijelo moga naroda i deru mu kožu, lome kosti. Oni ih komadaju kao u loncu, kao meso u punom kotlu! Zato, oni će Jahvu zazivati, a on im neće odgovoriti. Sakrit će, u ono vrijeme, lice od njih zbog zločina koje su počinili.« (Mih 3, 1–4)⁴⁶

Odgovorni u narodu traže Boga vjerujući da će ga naći. Ali zbog zlodjela, koja su počinili u odnosu prema povjerenom im narodu, Bog šuti. Onaj koji govori i koji je svojom riječju stvorio svijet i čovjeka ostaje nijem pred čovjekovim zlodjelima i traženjima idola koji »usta imaju, a ne govore, oči imaju, a ne vide. Uši imaju, a ne čuju, nosnice, a ne mirišu.« (Ps 115, 5–6) U tom slučaju riječ je o Božjoj šutnji kao posljedici čovjekova grijeha koji Boga ušutkuje i stavlja po strani, pridajući posljednju riječ čovjeku, a ne Bogu. No u *Svetome pismu* i Bog ponekad svojevoljno i slobodno izabire šutnju.

3.2. ŠUTNJA KAO ODGOJNO SREDSTVO

U *Bibliji* Bog komunicira s čovjekom i svojom šutnjom. Predivan primjer nalazimo u 1 Kr 19, 1–18.⁴⁷ Ilija, neustrašivi branitelj tradicije i vjere u Boga otaca, nakon pobjede na brdu Karmelu kreće na put. Bježeći od kraljice Izebele, koja mu prijeti smrću zbog pogubljenja Baalovih proroka, odlazi prema Beer Šebi, gradiću na krajnjem jugu Judeje, na rubu pustinje. Riječ je više o iskustvenom nego o zemljopisnom putovanju. Nije dovoljno reći da Ilija kreće na put spašavajući vlastiti život.

⁴⁶ Sličan uzrok nalazimo i u Iz 64, 1,9–12; Am 8, 11–12.

⁴⁷ Slijedimo analizu 1 Kr 19, 1–18 objavljenu u: S. FUŽINATO, »Što ćeš ti ovdje, Ilija?« Na putu otkrivanja svojega i Božjega lica (1 Kr 19, 1–18), u: *Biblija danas* XVIII (2020.)3, 13–17.

Ilija kreće na put tražeći Boga koji će mu iznova govoriti i koji će ga ohrabriti u ispunjenju povjerena mu poslanja.⁴⁸ Naime u Beer Šebi Abraham je zazvao ime Jahvino (usp. Post 21, 33). Ondje se Jahve ukazao Izaku (usp. Post 26, 24) i ondje je govorio Jakovu u noćnom viđenju (usp. Post 46, 1–4). Beer Šeba je dakle mjesto boravka patrijarha i svetišta gdje su oci Abraham, Izak i Jakov zazivali ime Gospodnje i gdje im je Bog govorio (usp. Post 4, 1–5; Am 5, 5; 8, 14).

U pustinji, u koju je otišao kako bi spasio svoj život iako pustinja nije najprikladnije mjesto za spašavanje života, Ilija se susreće s odsutnošću i šutnjom svoga Boga. Šutnja s kojom su se na brdu Karmelu susreli Baalovi svećenici za Iliju je bila nedvojbena znak nenazočnosti boga Baala. Ilija je tada ironično savjetovao Baalove svećenike: »Glasnije vičite, jer on je bog: zauzet je, ili ima posla, ili je na putu; možda spava, pa ga treba probuditi!« (1 Kr 18, 27) A sada se sam suočava sa šutnjom svoga Boga. Ilija proživljava duboku egzistencijalnu krizu. Suočavajući se s istinom o samome sebi, vapaj koji upućuje »odsutnom« i »šutljivom« Bogu možemo čitati i u drukčijem svjetlu. Moleći Gospodina da uzme dušu njegovu, Ilija, koji je vjerovao da je bolji od otaca svojih, želi postići suprotno. Ilijine riječi: »Već mi je svega dosta, Jahve! Uzmi dušu moju, jer nisam bolji od otaca svojih« (1 Kr 19, 4), vjerojatno znače: »Pogledaj me, odgovori mi, daj mi znak tvoga odobrenja i tvoje prisutnosti.«⁴⁹

Okrjepljen kruhom i vodom, Ilija putuje četrdeset dana i četrdeset noći do brda Horeba, brda riječi na kojemu je Bog pozvao Mojsija imenom objavljujući mu svoje sveto ime (usp. Izl 3, 4). Bog kojega Ilija poznaje Bog je riječi koja ubija, nemilosrdni ratnik, najmoćniji kralj, Bog nad vojskama. Nakon noći provedene u špilji Bog ga upita: »Što ćeš ti ovdje, Ilija?« (1 Kr 19, 9) pozivajući ga na susret s istinom o samome sebi i o Bogu. U odgovoru: »Revnovao sam gorljivo za Jahvu, Boga nad vojskama, jer su sinovi Izraelovi napustili tvoj Savez, srušili tvoje žrtvenike i pobili mačem tvoje proroke. Ostao sam sâm, a oni traže da i meni uzmu život« (1 Kr 19, 10), zrcali se Ilijina slika o samome sebi i o svojem poslanju te slika o Bogu otaca kojemu je vjerno služio. Bog kojega Ilija traži Bog je izlaska koji se osvećuje svojim nevjernim sinovima neumoljivom riječju: »Dok je mirna tišina svime vladala i noć brzim tijekom stigla do sredine puta svog, jurnula je tvoja svemoguća riječ s nebesa, s kraljevskih prijestolja, kao žestok ratnik u sredinu zemlje, propasti predane. Kao oštar mač nosila je tvoju neopozivu zapovijed. Zaustavi se i sve ispuni smrću: doticala se neba, stajala na zemlji.« (Mudr 18, 14–16)

⁴⁸ Usp. M. GRILLI, »Tu parli anche quando taci«. Il silenzio di Dio nella Bibbia, u: B. ANIELLO, D. KOWALCZYK (ur.), *Silenzio, polifonia di Dio. Atti del convegno (Pontificia Università Gregoriana, Roma-Civita di Bagnoregio 7-9 marzo 2019)*, Roma, 2020., 31–30., ovdje 33.

⁴⁹ M. GRILLI, *Il volto: epifania e mistero*, 85.

No umjesto u snažnoj riječi Bog mu progovara u tihoj šutnji: »Glas mu reče: 'Izidi i stani u gori pred Jahvom. Evo Jahve upravo prolazi.' Pred Jahvom je bio silan vihor, tako snažan da je drobio brda i lomio hridi, ali Jahve nije bio u olujnom vihoru; poslije olujnog vihora bio je potres, ali Jahve nije bio u potresu; a poslije potresa bio je oganj, ali Jahve nije bio u ognju; poslije ognja šapat laganog i blagog lahora.« Posluššan Božjoj riječi, Ilija izlazi iz špilje. Zanimljiva je uporaba glagola *jašah* – 'izići' (1 Kr 19, 11.13) koji osim Ilijina fizičkoga izlaska iz špilje upućuje i na izlazak izraelskoga naroda iz Egipta. Bog poziva Iliju na izlazak iz ropstva vlastitih slika o samome sebi i o Bogu, uvijek istih slika, bez otvorenosti novosti, iznenađenjima, promjeni.⁵⁰ U tom smislu Ilija se treba iznova roditi, novo rođenje uključuje drukčiji pogled i poimanje stvarnosti, života i poslanja.

Pred Jahvom je bio silan vihor, potres i oganj, ali Jahve nije bio u njima, nego u glasu nježne tišine. Hebrejski izraz *qol demamah daqqah* – 'glas tihe šutnje' teško je prevesti. *Septuaginta* i *Vulgata* prevele su ga »blagi lahor« možda kako bi se izbjegla prividna kontradikcija između *glasa* i *šutnje*.⁵¹ Ali tekst ne govori o »lahoru«, nego o »glasu lagane, suptilne, blage, tihe šutnje«. Stoga bi se doslovno mogao prevesti kao »šutljivi i delikatni glas« ili »zvuk odzvanjajuće šutnje«. ⁵² Smisao izraza ne bi trebao biti dalek od onoga koji njemački mistik Conrad Immendorfer izražava sljedećim riječima: »Jest, i nitko ne zna što. Ovdje je, ondje je, dalek je, bliz je, dubok je, visok je! Ali ne! Lagao sam: ne, nije ni ovo, nije ni ono.«⁵³ Slabost i nježnost Božje riječi pobjeđuje Ilijinu samouvjerenost. Bog Horeba kojega sada susreće nije više Bog Karmela kojega je poznao i za kojega je gorljivo revnovao. Prepoznajući i slušajući Boga u glasu nježne tišine, Ilija treba dovesti u pitanje svoju sliku o Bogu, utemeljenu na tradiciji i na osobnom iskustvu. »Istinski odnos s Bogom ne hrani se riječima. Rizik riječi nije šutnja, nego banalnost, logocentizam koji ne traži ništa drugo osim samoga sebe. Ilija treba naučiti da Bog prije svega ne biva rečen, nego tražen, jer se njegovo Ime ne može izgovoriti i jer riječ ima smisla kada proizlazi iz radikalnosti iskustva. Ilija dakle treba trpjeti odsutnost objavljenog Boga čiji je glas poznao, kako bi naučio prepoznavati neobjavljenog Boga koji se skriva i objavljuje u *Glasi blage Tišine*. Bog koji se objavio Ocima snažnom riječju od koje je zadrhtao Sinaj sada se prikazuje kao *qol demamah daqqah*.«⁵⁴

Strah od smrti, koji je duboko prožimao njegovu egzistenciju, u stvarnosti je bio strah od samoće koja je proizlazila iz činjenice da je jedini preostali Jahvin prorok.

⁵⁰ S. FUŽINATO, »Što ćeš ti ovdje, Ilija?«, 16.

⁵¹ M. GRILLI, »Tu parli anche quando taci«. Il silenzio di Dio nella Bibbia, 34.

⁵² Usp. J. MUŽIĆ, *Ilija gromovnik. Prorok posljednjih vremena*, Zagreb, 2017., 189.

⁵³ Citat preuzet iz: M. GRILLI, »Tu parli anche quando taci«. Il silenzio di Dio nella Bibbia, 34.

⁵⁴ M. GRILLI, »Tu parli anche quando taci«. Il silenzio di Dio nella Bibbia, 35.

Njegova smrt bila bi kraj Božjega dijaloga sa svojim narodom. Paradoksalno, Božji odgovor na Ilijinu samoću i strah jest šutnja koja u tom slučaju nema negativno značenje. Naprotiv, riječ je o šutnji kao pedagoškom sredstvu. Misleći da su riječi i djela najvažnija odgojna sredstva, premalo razmišljamo o pedagogiji šutnje iako je ona sastavni dio čovjekova psihofizičkoga i duhovnoga razvoja i sazrijevanja. Naime iz osobnoga iskustva znamo da majke i očevi odgajaju svoju djecu riječju, ali i šutnjom koja je u nekim situacijama snažnija i učinkovitija od riječi. Šutnja i odsutnost Boga s kojima se Ilija susreće na dramatičan i egzistencijalan način snažno su pedagoško sredstvo. »Jahve ne djeluje u nekim naoko veličanstvenim događajima, nego ga se može sresti u glasu tihe šutnje koja također govori. Štoviše, tu dolazi do izražaja da je Bog šutnje koja govori i govor koji šuti, i u toj paradoksalnoj određenosti moguće je tražiti ga i sretati, i u prirodi i u povijesno-političkoj zbilji. Jahvino spasiteljsko djelovanje je tiho a dugoročno, neprimjetno a ipak ustrajno.«⁵⁵

U glasu nježne tišine Ilija spoznaje vlastito lice koje je preduvjet za primanje novoga poslanja. Ilija nastavlja svoje životno putovanje ispunjavajući novo poslanje, ali u svijesti da čovjek ne živi samo zahvaljujući Riječi Božjoj, nego i u spasenjskoj snazi njegove tišine. Osluškiivati tišinu znači slušati Boga. Božja šutnja oslobađa čovjeka od maski, pomaže mu u spoznaji svoje slabosti i ranjivosti, čisti ga i preobražava, izbjegavajući veliko iskušenje koje uvijek vreba: živjeti s obrambenim mehanizmima.⁵⁶ Jedino u tihoj samoći i samozatajnoj tišini spoznaje samoga sebe čovjek će naučiti izgovarati autentične riječi, a Božju šutnju doživjet će kao privilegirano mjesto susreta i učinkovito odgojno sredstvo.

3.3. ŠUTNJA KAO OBJAVA LJUBAVI

U Isusovoj smrti na križu, prema Markovu evanđelju (15, 33–39), otkrivamo još jednu vrlo važnu dimenziju Božje šutnje. Osim šutnje kao posljedice čovjekovih grijeha i kao odgojnoga sredstva u *Svetome pismu* šutnja je i objava ljubavi Boga koji se solidarizira s krikom očajnih koje nijedna riječ ne može i ne će nikada moći utješiti. U usporedbi s drugim evanđelistima uočavamo posebnosti Markova opisa Isusove smrti u kojoj se zrcali misterij Boga koji ljubi čovjeka i svojom šutnjom i u svojoj šutnji.

Marko govori o tami koja je nastala po svoj zemlji od šeste do devete ure i o Isusu koji u tami povika iza glasa: »Bože moj, Bože moj, zašto si me ostavio?« (Mk 15, 34) U Isusovoj smrti na križu Marko prikazuje misterioznoga Boga koji je želio boraviti u tamnom oblaku (usp. 1 Kr 8, 12 i 2 Ljet 6, 1) i u tišini. Isus je apsolutno sam:

⁵⁵ B. LUJIĆ, *Starozavjetni proroci*, 50.

⁵⁶ Usp. M. GRILLI, »Tu parli anche quando taci«. Il silenzio di Dio nella Bibbia, 35.

učenici su ga ostavili (usp. Mk 11, 50), moćnici ovoga svijeta osudili (Mk 15, 1), a čini se da ga je i sam Otac napustio jer ne odgovara na njegov vapaj.⁵⁷ Isusovu smrt Marko prikazuje u tami i osudi kao ispunjenje starozavjetnih proročkih navještaja: »Toga ću dana – riječ je Jahve Gospoda – učiniti da sunce zapadne u podne, i pomračit ću zemlju u po bijela dana« (Am 8, 9), i: »Sunce će se prometnut' u tminu a mjesec u krv, prije nego svane Jahvin dan, velik i strašan« (Jl 3, 4).⁵⁸ No ona se ponajprije događa u Božjoj šutnji.

Ali evo paradoksa! Upravo u trenutku potpune šutnje u kojoj ni Otac ne odgovara na sinovljev vapaj jedan glas – ne glas učenika koji su pobjegli ni glas žena koje su ga slijedile promatrajući izdaleka, nego glas satnika koji stajao njemu nasuprot vidjeviši da tako izdahnu – reče: »Zaista, ovaj čovjek bijaše Sin Božji!« (Mk 15, 39) Trenutak Božje šutnje preobražava se u trenutak objave Božje ljubavi. U napuštenosti i šutnji Isus, poput izraelskoga naroda, spoznaje Očevu misterioznu prisutnost. Iskustvo odsutnosti omogućuje autentičan čin povjerenja i predanja. Isusov vapaj na križu vapaj je očajnoga i napuštenoga čovjeka pred Božjom šutnjom. Ali čovjek Isus, i u njemu svaki čovjek, u toj šutnji spoznaje Božji spasenjski naum ljubavi. Dan velike šutnje dan je traženja, susreta i ljubavi. U Isusovoj smrti na križu u potpunoj tami, samoći i tišini satnik prepoznaje Božju nazočnost. To znači da Bog u svojoj bezuvjetnoj i bezgraničnoj ljubavi silazi u tamu čovjekove samoće i ostavljenosti i da se prigiba do najdublje čovjekova poraza, objavljujući mu da i tmine i napuštenost ulaze u Božji spasenjski naum ljubavi te da u njemu sve ima svoj smisao.⁵⁹

U Isusovoj smrti na križu Božja šutnja jest Božji odgovor ljubavi na čovjekovu bol, patnju, ostavljenost, samoću... U tom odgovoru čovjek otkriva Božju nazočnost i spoznaje da trpljenje unatoč prividnoj ostavljenosti može postati mjesto susreta s Bogom koji se solidarizira s njegovom šutnjom preobražavajući krik boli u životni uzdah porodilje, a ne u mučni izdah umirućega.⁶⁰ Riječ je o snazi ljubavi koja jedina ima snagu preobraziti smrt u život i u kojoj i šutnja zadobiva potpuno novi i drukčiji smisao. Onaj o kojem Dietrich Bonhoeffer piše u svojim spisima: »[...] u Isusu

⁵⁷ Tradicionalna egzegeza Isusov vapaj interpretira kao predanje u Očeve ruke s obzirom na to da je Ps 22 molitva pouzdanja u Boga. No, prema mišljenju Massima Grillija, takvo tumačenje nije uvjerljivo s obzirom na činjenicu da evanđelist Luka na primjer prikazuje Isusovo povjerenje u Oca citirajući Ps 31, 6: »Oče, u ruke tvoje predajem duh svoj!« Osim toga u Markovu i Lukinu izvješću Isus se obraća Ocu općenitijim zazivom: »Bože moj«, a ne prisnijim »Oče«. M. GRILLI, »Paradosso« e »mistero«. *Il Vangelo di Marco*, Bologna, 2012., 101.

⁵⁸ M. GRILLI, »Paradosso« e »mistero«, 100.

⁵⁹ M. GRILLI, *Il rantolo di un morente o le doglie di una partoriente? La morte di Gesù nella tradizione sinottica e in Giovanni*, u: S. ZENI, C. CURZEL, *La speranza della croce*, Bologna, 2017., 55–71., ovdje 57.

⁶⁰ Usp. M. GRILLI, »Tu parli anche quando taci«. *Il silenzio di Dio nella Bibbia*, 37.

iz Nazareta, objavitelj Bog [...] želi biti ondje, gdje čovjek više nije ništa [...] Gdje je Isus, ondje je ljubav Božja. [...] Smrt Isusa raspetoga poput razbojnika pokazuje da božanska ljubav pronalazi put sve do smrti jednoga razbojnika. I ako Isus umire na križu vapijući: 'Bože moj, zašto si me ostavio?' (Mk 15, 34), to znači da vječna volja ljubavi Božje ne napušta čovjeka ni ondje gdje on očajava zbog Božje napuštenosti (i šutnje, *ndr*).⁶¹

Zaključak

Svjesni da Božju riječ ne možemo obuhvatiti, ljudskim razumom nikada u potpunosti dokučiti niti ljudskim riječima definirati ljepotu i bogatstvo njezina djelovanja, vjerujemo da će ovo vrlo ograničeno istraživanje biblijskih obzora komunikacije potaknuti čitatelje na osobni put traženja novih obzora te da će u osobnom susretu s Bogom prepoznati i iskusiti stvarateljsku i otkupiteljsku snagu njegove Riječi.

U tom međusobnom traženju i susretu ohrabruje nas nedvojbena činjenica da Bog unatoč čovjekovoj nevjeri i ravnodušnosti, mlakosti i površnosti, krhkosti i ograničenosti ostaje vjeran svojim obećanjima te da uvijek iznova pronalazi način kako doći do čovjekova srca, shvaćena u biblijskom smislu, progovarajući mu ponekad riječju, ponekad gestom, ponekad patnjom, ponekad šutnjom... U različitim biblijskim načinima verbalne i neverbalne komunikacije zrcali se Ljubav koja nikada i ni pod koju cijenu ne odustaje od čovjeka. Pa i onda kada šuti, Božja riječ ispunjava svoje spasenjsko poslanje: »Kao što daždi i sniježi s neba bez prestanka dok se zemlja ne natopi, oplodi i ozeleni da bi dala sjeme sijaču i kruha za jelo, tako se riječ koja iz mojih usta izlazi ne vraća k meni bez ploda, nego čini ono što sam htio i obistinjuje ono zbog čega je poslao.« (Iz 55, 10–11)

⁶¹ D. BONHOEFFER, *Gli scritti (1928–1944)*, Brescia, 1979., 44–45.

BIBLICAL HORIZONS OF COMMUNICATION

Silvana FUŽINATO*

Summary: *Although the binomial »Bible and communication« is very complex, in this paper, we will present some of, in our opinion, the most significant biblical horizons of communication. Word makes the first horizon. Like the human word, God's word is also information, invitation, revelation and fellowship. God also communicates with signs. The world created by the power of God's creative word is one of the privileged places of dialogue between man and God. A special communication mediator is also a prophet – a man of words. In this communication horizon, the word also played a leading role, as did various prophetic signs, among which the prophet's life has a special place. In Scripture, God, paradoxically, also speaks through silence. Sometimes, it is a consequence of man's sins; sometimes, it is God's powerful pedagogical tool; and in Jesus' death on the cross, according to Mk 15, 33-39, it is a revelation of love that transforms the cry of pain, not into the painful exhalation of the dying, but into the sigh of life of the woman giving birth.*

Keywords: *Scripture; communication; word; sign; prophet; silence.*

* Assoc. Prof. Silvana Fužinato, Ph.D., Catholic Faculty of Theology in Đakovo, J. J. Strossmayer University of Osijek, Petra Preradovića 17, P. O. box 54, 31400 Đakovo, Croatia, fuzinatosilvana@gmail.com

Kerigma u misli Northropa Fryea

KREŠIMIR ŠIMIĆ*

• <https://doi.org/10.31823/d.32.2.2> •

UDK: 821.09:27-23 • Izvorni znanstveni rad

Primljeno: 18. svibnja 2023. • Prihvaćeno: 19. srpnja 2024.

Sažetak: U članku se prvo donosi kratak uvid u važnije knjige iznimno opsežnoga opusa kanadskoga književnoga kritičara Northropa Fryea (1912. – 1991.). Riječ je o monografiji o Williamu Blakeu iz 1947. godine *Fearful Symmetry*, zatim o najreferentnijoj njegovoj knjizi *Anatomy of Criticism* iz 1957. te o trima knjigama o Bibliji i književnosti: *The Great Code* (1982.), *Words with Power* (1990.) i *The Double Vision* (1991.). Iz njih se, prvo, naznačuje osnovica Fryeeve misli (imaginacijska epistemologija zasnovana na W. Blakeu), potom se, drugo, upućuje na središnje mjesto kerigme u Fryeevim knjigama o Bibliji i književnosti te se, treće, iznosi što je, zapravo, kerigma za Fryeaa. Konačno, upozorava se na smjerodavnost, ali i na gnosticizam Fryeeva tumačenja kerigme.

Ključne riječi: kerigma; Northrop Frye; Biblija; književnost; gnosticizam; tijelo.

Uvod

Izraz *kerigma* jest grecizam (grč. *κήρυγμα*: navještaj). Na više mjesta, uglavnom u glagolskim oblicima, javlja se u novozavjetnim spisima (Mt 3, 1; Lk 4, 18–19; Rim 10, 14–15). Među bibličarima označava srž usmene predaje rane Crkve o Isusu kao Kristu – Spasitelju. U suvremenijem (dvadesetostoljetnom) teološkom diskursu pojam *kerigme* aktualizirao je evangelički teolog, bibličar Rudolf Bultmann. Za njega je kerigma usko vezana za objavu. Za pravo, objava je, prema Bultamnu, kerigmatska – aktualistička, a ne nekoversna objavljenost (fiksiranje Boga u nečem objektivnom). Za nju je stoga odlučno da pristizhe *sad*, da od adresata iziskuje (egzistencijalnu) odluku. Da bi se

* Prof. dr. sc. Krešimir Šimić, Filozofski fakultet u Osijeku Sveučilišta J. J. Strossmayera u Osijeku, L. Jägera 9, 31 000 Osijek, Hrvatska, ksimic@ffos.hr

to dogodilo, biblijski navještaj potrebno je *osloboditi* mitološkoga ruha – potrebna je demitologizacija (*oslobađanje* biblijskoga teksta od *objektivnoga događaja spase-nja* da bi se u njemu *čuo* oslov uvijek upućen meni, oslov koji me stavlja pred odluku kako razumjeti samoga sebe: iz vlastitoga uma i čina ili iz milosti Božje). Poznato je i da se sredinom prošloga stoljeća (ili nešto ranije) među katoličkim teolozima, osobito pastoralnim teolozima, počela razvijati tzv. kerigmatska teologija. Nju su započeli insburški profesori, među kojima se istaknuo liturgičar Josef Jungmann (koji je tijekom svoje pastoralne službe došao do uvjerenja da postoji jaz između »radosne vjere« evanđelja i legalističkoga pristupa vjeri), zatim neki tibinžani, franjevci, pa onda i pastoralni instituti – onaj u Beču i Stuttgartu. Manje je poznato da je izraz *kerigma* jedno od središnjih mjesta iznimno opsežnoga opusa vrlo utjecajnoga dvadesetostoljetnoga književnoga kritičara Northropa Fryea, inače ordiniranoga člana Kanadske ujedinjene Crkve – koja je nastala ujedinjavanjem Kongregacijske, Metodističke i Prezbiterijanske Crkve.¹ U njegovim kasnim bilješkama (1982. – 1990.) riječ *kerigma* pojavljuje se više od sto i šezdeset puta.² Svojevrsni okret prema kerigmi vidljiv je u njegovu okretanju od Aristotela prema neoplatoničaru Longinu. Ilustrativna je jedna bilješka u kojoj se Frye obraća sâmomu sebi:

¹ N. Frye (1912. – 1991.) odrastao je u metodističkom okruženju u Monctonu (New Brunswick). Zarana je odbacio metodistički fundamentalizam i pijetizam, ali nikada nije napustio svoje protestantske korijene, osobito metodistički naglasak na iskustvu i vjersko-disidentsku tradiciju. Godine 1929. upisao se na Victoria College u Torontu (gdje je proveo cijelu svoju sveučilišnu karijeru) kao »crkveni student«, a nakon dovršetka dodiplomskog studija filozofije upisao se na Emmanuel College, teološku školu na Sveučilištu Victoria. Tamo je pokazao izniman interes za komparativnu mitologiju Jamesa Frazera, pa i drugih komparativnih mitografa, uključujući C. G. Junga, zatim za Spenglerovu teoriju organskih ritmova kulturne povijesti, teologiju reformacije i romantizam. Također je već u svojim studentskim danima došao do uvida da su umjetnost i religija najvažniji ljudski fenomeni i da je, zapravo, riječ o istome – što je kasnije razvijao u svojevrsni sustav ili možda njegovoj misli primjerenije: anatomiju. Usp. L. JONES (ur.), *Encyclopedia of Religion*, V, Detroit, ²2005., 3223–3226.

² Usp. J. KENYERES, *Revolving Around the Bible. A Study of Northrop Frye*, Budapest, 2003., 87. Kada su kompletirana Fryeova sabrana djela 2010. godine (*Collected Works of Northrop Frye*) pokazalo se da njegove bilješke, dnevnički, studentski eseji i korespondencija obuhvaća trinaest od ukupno dvadeset i devet tomova. Stvarni opseg bilješki nije siguran. Naime Frye je neke bilješke namjerno uništio, a neke su zagubljene. Ono pak što je sačuvano obuhvaća oko milijun i pol riječi. Razlog za toliku količinu bilješki, ističe R. Denham, nalazi se u tomu što su bilješke, zapravo, svojevrsni blokovi za knjige. Usp. R. DENHAM, Introduction, u: ISTI (ur.), *Northrop Frye's Notebooks and Lectures on the Bible and Other Religious Texts*, Collected Works of Northrop Frye, XIII, Toronto – Buffalo – London, 2003., XXXI–LXIII, ovdje XXXI. S Tóth napominje da bilješke sadrže nespутane spekulacije o Božjoj prirodi i otkrivaju kako je Fryeova teološka vizija utemeljila i usmjeravala njegove poglede na književnost, kulturu i društvo. Usp. S TÓTH, *Recovery of the Spiritual Other: Martin Buber's »Thou« in Northrop Frye's Late Work*, u: D. RAMPTON (ur.), *Northrop Frye: New Directions from Old*, Ottawa, 2009., 125–142., ovdje 125.

»Longin, idiote! Zašto si ga izostavio iz četvrtog poglavlja (*Spirit and Symbol* u knjizi *Words with Power* – op. K. Š.)? Većina je kod njega fragmentarna, proročka, individualizirana, to je za mene kerigma.«³

Važan, zapravo, odlučan status kerigma je zadobila u Fryeovoj prvoj knjizi o *Bibliji* i književnosti – *The Great Code* (1982.), što je zatim potvrđeno drugom i trećom knjigom o *Bibliji* i književnosti – *Words with Power* (1990.) i *The Double Vision* (1991.). Iako je dakle sam pojam u opticaj ušao nešto kasnije, za njegovo razumijevanje važni su počeci, napose prva Fryeova knjiga, monografija o Williamu Blakeu – *Fearful Symmetry* (1947.). Nadalje ću se stoga prvo ukratko osvrnuti na Fryeov opus (važnije knjige), a zatim ću se usredotočiti na njegove knjige o *Bibliji* i književnosti, odnosno na jezične moduse u spomenutim knjigama, jer je upravo tako, držim, najprimjerenije doći do kerigme. Pritom ću manje-više ostaviti postrance njegovu treću knjigu o *Bibliji* i književnosti, posmrtno objavljenu *The Double Vision*. Riječ je naime o trima predavanjima koja je Frye održao 1990. godine na alumniju (susretu udruge bivših studenata) na Emmanuel Collegu kojima je pridodan članak *The Double Vision of God*. Knjiga je, zapravo, što napominje sâm Frye, skraćena i pristupačnija inačica *The Great Code* i *Words with Power*.⁴

1. Ukratko o Fryeevim važnijim knjigama

Fryeova prva knjiga (njegova disertacija), spomenuo sam, monografija je o devetnaestostoljetnom pjesniku i slikaru Williamu Blakeu – *Fearful Symmetry. A Study of William Blake*. Ona za Fryea nije knjiga o Blakeovu mjestu u književnoj povijesti, već o Blakeu kao ilustraciji »poetskoga procesa«.⁵ Blakeovo razumijevanje književnoga procesa (a to umnogome znači i Fryeovo, jer mu je upravo Blake velik učitelj)⁶ proizlazi iz njegove specifične, imaginacijske epistemologije. Stoga je i prvo poglav-

³ N. FRYE, u: R. DENAHAM (ur.), *Northrop Frye's Late Notebooks, 1982–1990: Architecture of the Spiritual World*, volume 5, Toronto – Buffalo – London, 2002., 343. Da Frye ipak nije u potpunosti izostavio Longina, očito je u četvrtom poglavlju (*Spirit and Symbol*) prvoga dijela knjige *Words with Power* – u kojem se, nakon što je u drugom (*Concern and Myth*) i trećem (*Identity and Metaphor*) poglavlju pozornost posvetio odnosu retorike i književnosti, okrenuo odnosu književnoga i kerigatskoga. Usp. N. FRYE, *Words with Power. Being a Second Study of »The Bible and Literature«*, u: M. DOLZANI (ur.), *Collected Works of Northrop Frye*, XXVI, Toronto – Buffalo – London, 2008., 106.

⁴ N. FRYE, *The Double Vision*, u: A. LEE, J. O'GRADY (ur.), *Northrop Frye on Religion: Excluding 'The Great Code' and 'Words with Power'*, *Collected Works of Northrop Frye*, IV, Toronto – Buffalo – London, 166–235., ovdje 166–167.

⁵ N. FRYE, *Fearful Symmetry. A Study of William Blake*, Princeton, 1969., 5.

⁶ Frye je pritom jasan: »Sve što znam naučio sam od Blakea.« N. FRYE, *The Survival of Eros in Poetry*, u: M. EAVES, M. FISCHER (ur.), *Romanticism and Contemporary Criticism*, Ithaca, 1986., 15–45, ovdje 32.

lje monografije (*The Case Against Locke*) posvećeno upravo Blakeovoj teoriji spoznaje, a ne njegovu pjesništvu (ili grafikama). Blakeova pak epistemologija, ističe Frye, razvila se iz kritike Lockeove »prirodne« teorije spoznaje. Iako se Blake i Locke slažu da znanje može proizići samo iz iskustva, Blake drži da iskustvo potječe od onoga koji opaža, koji aktivno stvara iskustvo i stoga aktivno stvara stvarnost (*esse est percipi*), dok Locke naglašava način na koji stvarnost nudi iskustvo onomu koji opaža (*esse est percipere*). Blake dakle ističe imaginativnu moć kojom se svijet može mijenjati. Za njega mašta gleda kroz osjetilne organe i sposobna je stvoriti stvarniji svijet od onoga koji je tjelesno oko jednostavno prihvatilo. Drugim riječima, za Blakea osjetila i tjelesni organi nisu *objektivni* ili izvanjski opažajućem umu, već su s njim u potpunosti povezani i njime se mogu ekstendirati. Blakeova je epistemologija, na svojevrstan način, vizionarska. Maštom se stvara ili prebiva u višem duhovnom svijetu u kojem objekti percepcije postaju transfigurirani novim intenzitetom simbolizma.⁷ Slijedeći pak Blakeovu imaginacijsku epistemologiju, Frye dolazi do zaključka da je cjelokupni simbolizam u svim umjetnostima i svim religijama međusobno razumljiv svim ljudima, odnosno da postoji nešto što bismo mogli nazvati »ikonografija imaginacije«. ⁸ Frye je takvu ikonografiju – zapravo, njezinu *gramatiku* (simboli koji su duboko ukorijenjeni u kulturnu tradiciju) – pokušao ocrtati (mapirati) u *Fearful Symmetry*.⁹ Upravo uvjerenje da učenjem takve *gramatike* možemo doći do umijeća čitanja književnosti, osnovna je Fryeeva misao vodilja.¹⁰ Naznačena *gramatika* prisutna je stoga i u Fryeevoj drugoj knjizi – koja ga

⁷ Usp. N. FRYE, *Fearful Symmetry*, 8. Ovdje je, mislim, izazovno spomenuti kako je Frye na temelju iznesenoga tumačio tipološko čitanje *Biblije*. Ono je za Fryea, zapravo, čitanje »Blakeovim očima«. *Isto*, 11. To pak znači sačinjavanje izvorne alegoreze. Takva alegoreza jest izlaženje iz maglice sugestivnih aluzija u novu vrstu poetske misli i naslućivanje, kao što se događa i pri učenju novoga jezika, unutarnje logike. Pritom skrivene poveznice simbolizma postaju vidljive, one vode k daljnjim asocijacijama, a »intelektualna moć« može »čitati« bez prevođenja. Usp. *isto*.

⁸ *Isto*, 420.

⁹ U studiji o Blakeu, ističe R. Denham, nalaze se temeljna Fryeeva uvjerenja: njegova romantičarska estetika, uvjerenje da kritičarska načela proizlaze iz pjesničke vizije, vjera u mogućnost kulturne sinteze. Usp. R. DENHAM, *Northrop Frye and Critical Method*, London, 1978., 50.

¹⁰ Uz W. Blakea važno mjesto u Fryeevu opusu i imaginacijskoj epistemologiji zauzima i J. Milton. O važnosti Milтона za Fryea usp. A. ESTERHAMMER, Introduction, u: ISTA (ur.), *Northrop Frye on Milton and Blake*, Collected Works of Northrop Frye, volume 16. Toronto – Buffalo – London, 2005., XVII–XXXV. Zapravo, iako je za razumijevanje Fryea temeljan W. Blake, na njega su utjecali i mnogi drugi, o kojima nije mnogo pisao. To su, ističe R. Denham: Aristotel, Longin, Joakim iz Fiore, Giordano Bruno, Henry Reynolds, Robert Burton, Søren Kierkegaard, Lewis Carroll, Stéphane Mallarmé, Colin Still, Paul Tillich, Frances Yates. Nadalje su tu, ističe Denham: Jacob Boehme, François Rabelais, Madame Blavatsky, Martin Buber, Jane Ellen Harrison, Mircea Eliade, John Stuart Mill, Thomas Carlyle, Oscar Wilde, Alfred North Whitehead, G. F. W. Hegel, Niccolo Machiavelli i Mahayana Sutra. Usp. R. DENHAM, *Northrop Frye and Others: Twelve Writers Who Helped Shape His Thinking*, Ottawa, 2015., 2. Njima bismo, svakako, trebali pridružiti i Carla Gustava Junga.

je učinila jednim od najreferentnijih književnih teoretičara ili, primjerenije njegovu akademskom miljeu, kritičara – *Anatomy of Criticism* (1957.).¹¹

U *Anatomy* (što je svojevrсни književni žanr za čiji naziv se Frye poslužio Burtonovom *Anatomy of Melancholy*;¹² karakterizira ga interpenetracija znanstvenoga – što za Fryea znači sustavnoga i enciklopedijskoga – i književnoga, odnosno imaginacijskoga) riječ je o raznim kritičkim (književno-teorijskim) tehnikama i pristupima (aristotelovci, kolridžovci, tomisti, frojdovci, jungovci, marksisti) koje Frye, pozivajući se na srednjovjekovno načelo polisemije, uklapa u jednu sveobuhvatnu, *anagošku* kritiku, odnosno samosvojnu, arhetipsku teoriju modusa, simbola, mitova i rodova. Enciklopedijski sažeto, mogli bismo ustvrditi da je Frye u svojoj najreferentnijoj knjizi donio svojevrсни model ne samo razvrstavanja zapadnoga književnoga korpusa već i kritiku (teoriju) koju je vidio kao osnovicu liberalnoga obrazovanja, kulture, odnosno humanističkih studija. Ona se pak, prema Fryeu, zasniva na postojanju maštenih obrazaca (kulturni arhetipovi) koji su stanoviti *arhe* ljudske civilizacije, a djela koja ih re-kreiraju jesu klasici. Mašteni obrasci – koji, vidjeli smo, svoje ishodište imaju u Blakeovoj imaginacijskoj epistemologiji – doveli su Fryea do »svete knjige« – *Biblije*, kao najobuhvatnije forme unutar književne orbite. No, kada je *Biblija* značajnije ušla u Fryeevu kritičarsku orbitu,¹³ došlo je do obrata: *Biblija* se pokazala ne samo kao najobuhvatnija forma već kao »veliki kôd« zapadne književnosti.¹⁴ Stoga su njegove posljednje tri knjige, spomenuo sam ih, knjige o *Bibliji* i književnosti.¹⁵

¹¹ N. Frye u predgovoru *Anatomy of Criticism* napominje da je načela književne simbolike i biblijske tipologije naučio od Blakea. Usp. N. FRYE, *Anatomy of Criticism: Four Essays*, u: R. DENHAM (ur.). *Collected Works of Northrop Frye*, volume 22. Toronto – Buffalo – London, 2006., 3.

¹² Usp. N. FRYE, *The Great Code*, New York, 1982., XXI. Frye je u *The Great Code* anatomiju kao prozni žanr povezao i s terminom koji je preuzeo od C. L. Straussa: *bricolage* (sastavljanje jedne cjeline od svega što dođe pod ruku) te ustvrdio da su *Biblija* i njegovo djelo svojevrсни *bricolage*. Usp. *isto*.

¹³ Doduše, od trenutka kada je N. Frye objavio svoju prvu knjigu, *Fearful Symmetry* (1947.), kojom je promijenio dotadašnja razumijevanja pjesništva W. Blakea, bio je prepoznat kao kritičar kojem je *Biblija* bila izuzetno važan tekst. Ipak, *Biblija* tek kasnije postaje vrlo važna za Fryea. On napominje da se sav njegov kritičarski rad, od studije o Blakeu preko *Antamy* do brojnih drugih članka vrti oko *Biblije*. Usp. N. FRYE, *The Great Code*, XIV.

¹⁴ Usp. N. FRYE, *Words with Power: Being a Second Study of the Bible and Literature*, San Diego, 1990., XX. Vidi i J. HART, *Northrop Frye. The Theoretical Imagination*, London – New York, 1994., 9–10.

¹⁵ Knjige o *Bibliji* i književnosti, koje su svoju embrionalnu fazu imale u Fryeevu članku *Pistis and Mythos* iz 1972. godine, navele su mnoge autore da propituju *religijski kontekst* cijeloga Fryeeva opusa. Tako je 2000. godine organizirana i konferencija *Frye and the Word* na Sveučilištu McMaster u Hamiltonu, čiji je cilj bio ispitati religioznu dimenziju Fryeeve književne kritike (radovi su objavljeni u posebnom broju časopisa *Semeia* 2002. – *Northrop Frye and the Afterlife of the Word*, ur. James M. Kee).

Koliko su knjige o *Bibliji* i književnosti zasnovane na Balkeu, sugeriraju već njihovi naslovi. *The Great Code* jest citat koji je Frye preuzeo iz Blakeove ilustracije slike klasične grčke skulpture Laokonta. Naime Blake je oko slike upisao niz grafita i aforizama, a među njima i sljedeći: »Stari & Novi zavjet su veliki kôd umjetnosti.«¹⁶ Naslov druge knjige o *Bibliji* – *Words with Power* – preuzet je iz *Biblije* (Lk 4, 32), a treće – *The Double Vision* – ponovno od Blakea (pismo Thomasu Buttsu od 22. studenoga 1802. godine).¹⁷ Fryeevo čitanje *Biblije* polazi od pretpostavke da je njezin jezik mitski i metaforički – što znači imaginacijski. *Biblija* je, tvrdi Frye, »vrsta mikrokozmosa ili epitom jedinstva književnoga iskustva na zapadu«, a njezino »kanonsko jedinstvo upućuje na znatno šire imaginacijsko jedinstvo svjetovne europske književnosti.«¹⁸ Drugim riječima, *Biblija* je glavni izvor »neizmještenoga mita« (mit je za Fryea strukturno ustrojbeno načelo književnoga oblika) u zapadnoj književnoj kulturi, jedinstvena arhetipska struktura koja se proteže od stvaranja do apokalipse. Štoviše – iako je uvidio da je *Biblija* sačinjena od istih arhetipova kao i književnost, Frye je ustvrdio da ona donosi model po kojem treba živjeti.¹⁹

Već iz tih nekoliko općih napomena jasno je da se Fryeov pristup *Bibliji* razlikuje od književno-kritičkih pristupa (koji *Bibliju* gledaju ponajprije kao *estetski objekt*) i postmodernih pristupa (koji *Bibliju* gledaju, prije svega, kao ideološki konstrukt)

¹⁶ N. Frye prvi je put navedeni izraz (»the great code«) naveo 1963. u eseju o Blakeu *The Road of Excess*. I sâm naslov zbirke u kojem se nalazi spomenuti esej (*The Stubborn Structure*, 1971.) također je citat koji je Frye preuzeo iz Blakove poeme *Jeruzalem*.

¹⁷ Naravno, Frye je, osim spomenutih knjiga napisao još mnogo toga. Njegovi članci i eseji objavljeni su u sljedećim knjigama: *Fables of Identity* (1963.), *The Stubborn Structure* (1971.), *Spiritus Mundi* (1976.), *Northrop Frye on Culture and Literature* (1978.), *On Education* (1988.), *Myth and Metaphor* (1990.), *Reading the World* (1991.), *The Eternal Act of Creation* (1993). Članci o kanadskoj književnosti i kulturi objavljeni su u: *The Bush Garden* (1971.) i *Divisions on a Ground* (1982.), a o Shakespearu u: *A Natural Perspective* (1965.), *Fools of Time* (1967.), *The Myth of Deliverance* (1983.), *Northrop Frye on Shakespeare* (1986.). Ostale su knjige: *The Educated Imagination* (1963.), *T. S. Eliot* (1963.), *The Well-Tempered Critic* (1963.), *The Return of Eden* (1965.), *The Modern Century* (1967.), *A Study of English Romanticism* (1968.), *The Critical Path* (1971.), *The Secular Scripture* (1976.), *Creation and Recreation* (1980.). Dvadeset dva intervjua sabrana su u: *A World in a Grain of Sand* (1991.). Smjerodavno za razumijevanje Fryeeva opsežnoga opusa – ili njegove poetike – bilješka je da su njegove knjige, zapravo, »ista knjiga s različitim centrima gravitacije: interpenetrirajući univerzum«. N. FRYE, »Third Book« *Notebooks of Northrop Frye*, 1964. – 1972.: *The Critical Comedy*, u: M. DOLZANI (ur.), *Collected Works of Northrop Frye*, volume 9. Toronto – Buffalo – London. 2002., 74. Ta teorija »iste knjige«, napominje R. Denham, znači da se u Fryeevu opusu susrećemo s mnogim iteracijama istih ideja. Ponavljanje je osnovna crta Fryeevih knjiga, koje poprima oblik spiralnoga kruženja, vrtnju oko iste teme na način postupnoga građuiranja. Usp. R. DENHAM, Introduction, XXXII.

¹⁸ N. FRYE, *Words with Power*, 2008., 14.

¹⁹ N. FRYE, *Interviews with Northrop Frye*, u: J. O'GRADY (ur.), *Collected Works of Northrop Frye*, XXIV, Toronto – Buffalo – London, 2008., 1099.

– ali i od teoloških, koji su uglavnom zasnovani na povijesno-kritičkom pristupu. U *The Great Code* nastojao je identificirati nesvodivi (na bilo koje druge, pa i teološke iskaze) pjesnički element u biblijskom jeziku. Time je otvorio mogućnosti za razumijevanje *Biblije* na načine posredovane pjesničkom tradicijom koja iz nje proizlazi. Ono pak što je za ovu priliku važno jest da Frye ističe da *Biblija* ima samosvojnu retoriku – kerigmatsku. Takva retorika, da ponešto anticipiram, objava je ili proklamacija duhovnoga. Nadalje ću se usredotočiti na jezične faze, odnosno moduse u prvim dvjema knjigama o *Bibliji* i književnosti da bih došao do onoga specifičnoga što je u središtu interesa ovoga članka: kerigme.

2. Jezični modusi u knjigama o *Bibliji* i književnosti

U *The Great Code* ponajprije je riječ o mjestu *Biblije* u povijesti jezika shvaćenoga kao *langage* (stanoviti »poredak riječi«, što znači da Fryea ne zanimaju hebrejski, aramejski i grčki jer, uostalom, *Biblija* je na književnu kulturu, koja je Fryeevu središtu interesa, snažnije utjecala po latinskom prijevodu i vernakularima). Nešto preciznije: u prvoj knjizi Frye je, polazeći od dihotomije strukturalne lingvistike *langue* – *langage*, ustvrdio da je Giambattista Vico prvi u moderno doba ozbiljno promišljao pitanje može li se sačiniti povijest jezika kao povijest *langage* (slijed modusa manje ili više prevedivih struktura riječi koje presijecaju različite *langues*, primjerice, engleski, njemački, francuski, iako su njima u stanovitoj mjeri uvjetovani).²⁰ Vico je u *La Scienza Nuova* (1725.) ustvrdio da postoje tri doba u povijesnom ciklusu: mitsko (doba bogova), herojsko (doba aristokracije) i doba naroda – nakon čega dolazi *ricorso* (iznova započinjanje cijeloga procesa). Svako doba proizvodi vlastiti *langage*, koje je Vico nazvao: pjesnički, herojski ili polemički te pučki. Na temelju Vicove tipologije, Frye je pisao o sljedećim trima modusima: hijeroglifički (*hieroglyphic*), hijeratički (*hieratic*) i demotički (*demotic*). Navedeno se odnosi ponajprije na moduse pisanja. Nadalje je Frye moduse jednostavno preimenovao u faze: hijeroglifička faza (*hieroglyphic phase*), hijeratička faza (*hieratic phase*) i demotička faza (*demotic phase*). Za prvu fazu vezana je pjesnička uporaba jezika (Homer, predsokratovci, bliskoistočna predbiblijska književnost, znatan dio *Tanaka*). Tu fazu karakterizira nerazdvojenost subjekta i objekta, odnosno »radikalna metafora«, u kojoj je A = B. U drugoj fazi riječ je o alegorijskoj uporabi jezika (nastupa pojavom Platona, a vrhuni u Kantu). Karakterizira ju razdvajanje subjekta i objekta, odnosno metonimija. U trećoj fazi prevladava opisna uporaba jezika (Francis Bacon, John Locke). Karakterizira ju jasna razdvojenost subjekta i objekta.²¹

²⁰ O utjecaju Vicoa na Fryea vidi: C. N. COTRUPPI, *Northrop Frye and the Poetics of Process*, Toronto, 2000.

²¹ Usp. N. FRYE, *The Great Code*, 5–14.

Podrijetlo *Biblije* u prvoj je fazi, no njezin značajan dio suvremen je procesu odvajanja pjesničkoga i dijalektičkoga jezika, dakle drugoj fazi. Ipak, *Biblija* nikada nije postala ograničena konvencijama druge faze. U *Bibliji*, tvrdi Frye, nema istinski racionalnih argumenta, čak ni u novozavjetnim tekstovima koji unatoč kasnijem nastajanju u odnosu prema jeziku zadržavaju starozavjetnu poziciju (*Poslanica Hebrejima*, doduše, u prvi mah se doima kao kakvo strogo racionalističko izlaganje, ali pomnija analiza pokazuje da je riječ o propovijedi). Ipak, *Biblija* se, ističe Frye, teško uklapa u naznačenu vikovsku shematizaciju, pa je za njezino tumačenje potrebno uvesti još jedan pojam.²² Stoga Frye u opticaj uvodi retoriku (kao jedan od »verbalnih žanrova« koji je imao istaknuto mjesto u drugoj fazi). Ona je, smatra Frye, hijeratska (jer pokušava sjediniti adresate) i hijeroglifska (jer se koristi različitim pjesničkim figurama). Takva retorika prijelaz je od metafore prve faze (radikalne metafore) prema metonimiji druge faze. Esencijalan biblijski idiom, poentira Frye, upravo je retorički. Samo, nije riječ o nekakvoj »Božjoj retorici« (ljudskim posrednicima, prijenosnicima informacije prilagođene ljudskom razumu), već o posebnom retoričkom modusu: *kerigmi*. Kerigma je, kao i svaka druga retorika, spoj metaforičkoga i egzistencijalnoga. Pritom nije riječ o argumentu prerušenom kakvom figuracijom, već o sredstvu objave. Objava pak za Fryea (kao i za Bultmanna) – da zasad ustvrdim samo negativan pol – nije nekakva informacija objektivnoga božanskoga adresanta koja se prenosi subjektivnom ljudskom adresatu – što bi, ako bi bilo tako, značilo da je riječ o opisnoj fazi.²³

Frye je u *Words with Power* jezičnu tipologiju iz *The Great Code* modificirao: tri jezične faze ekstendirao je na pet modusa, i to redosljedom koji preokreće njihovo povijesno pojavljivanje.²⁴ Osim toga pisao je i o tzv. »isključenim inicijativama« koje se nalaze u svakom modusu. Time je pronicljivo upozorio na ideološku osnovicu gotovo svih jezičnih modusa.²⁵ Započeo je modusom koji prevladava u naše

²² Usp. isto, 27.

²³ Usp. isto, 28–29.

²⁴ U bilješkama (54–56) koje je napisao nakon što je završio *The Great Code* Frye je ustvrdio:

»Mislim da prvo poglavlje o jeziku treba završiti snažnijom tvrdnjom od postojeće: retorika je tradicionalno značila i figuraciju jezika i pokušaj uvjeravanja: *Biblija* sadrži elemente i jednoga i drugoga, ali međusobni odnosi figuracije prvotna su stvar i stvarna kerigma.« N. FRYE, *Northrop Frye's Notebooks and Lectures on the Bible and Other Religious Texts*, 363.

²⁵ Dakle, za razliku od sheme iz *The Great Code* u *Words with Power*, dodan je jezik ideologije – što je zasigurno dijelom odgovor na promjenu scene književne kritike (barem u anglosaksonskom akademskom *milieu*). Naime sedamdesetih godina dvadesetoga stoljeća dominirala je dekonstrukcija, a osamdesetih (kada je napisana *Words with Power*) dominirali su kulturni studiji, koji su u središte interesa doveli ideologiju i moć. Usp. M. DOLZANI, Introduction, u: *Words with Power. Being a Second Study of »The Bible and Literature«*, 2008., XIX–LV, ovdje XXXIX.

doba, *opisnim* (jezik činjenica i dokaza), nadalje je riječ o *konceptualnom* (jezik logičke demonstracije), *retoričkom* (jezik uvjeravanja i vrijednosti), *mitskom i metaforičkom* (imaginacijski jezik) i, konačno, *duhovnom* (jezik objave) – uz koji Frye, spomenuo sam, vezuje kerigmu.

Kada je riječ o opisnom modusu (*descriptive mode*), čitamo da bismo dobili informacije o nečem izvan teksta koji čitamo. Opisni stil minimalizira aspekte pisanja koji skreću pozornost na odnos među riječima, na ono što je »samo verbalno«. To znači da se izbjegavaju bilo kakve dvosmislenosti, igre riječima, pjesničke figure, višestruko značenje riječi. Osnovni je kriterij opisnoga pisanja »objektivna istina«. Važnost riječi *istina* i *činjenice*, ističe Frye, dovela je do toga da se opisni način pisanja smatra najosnovnijim i najbitnijim načinom, onim načinom koji zasniva sve ostale. Opisno je tradicionalno shvaćeno kao doslovno (literalno) značenje u kojem riječi imaju funkciju prenošenja neverbalnoga. Aristotel je, smatra Frye, najznačajniji opisno nastrojen autor ranoga razdoblja, samo da bi uistinu i bio takav, nedostajale su mu znanstvene tehnike. Prema Fryeu, u opisnom modusu, posebno u nepovijesnim žanrovima, riječ je o »Lockeovu postupku«: percepcija dovodi do refleksije (percepcija ovdje uključuje unaprijed dogovorenu percepciju eksperimenta). Međutim, ističe Frye, svaka percepcija koja izravno vodi k razmišljanju mora od početka biti verbalizacijski impuls jer se »poredak riječi« ne pojavljuje iznenada usred procesa. Dakle percepcija je potencijalno verbalna jer započinje verbaliziranjem hipotezom koja se već nalazi u mislima. Inicijativa opisnoga pisanja od koje sve započinje poredak je riječi, ono pak što je na svjesnoj razini uključeno u takvo pisanje sintaktičko je ili gramatičko uređenje. Samo, ta je inicijativa u određenom smislu isključena iz opisne operacije: ona je u središtu, ali mora ostati uglavnom neispitana pretpostavka ako opisno pisanje želi zadržati svoj integritet. Opisni pisac obično želi da njegove neverbalne činjenice »govore sâme za sebe«, te usmjerava čitateljevu pozornost od uloge vlastitoga uređivanja riječi – ne samo pri povezivanju podataka već u njihovu stvaranju, u smislu transmutiranja nečega neverbalnoga u verbalnu strukturu. Međutim, tvrdi Frye, riječi nikada ne mogu izravno prenijeti u naš um bilo što što nije verbalno. Riječi prenose neverbalno samo u vlastitim terminima i gramatičkim konvencijama. Doduše, ističe Frye, možemo se pokušati pretvarati da je odnos *subjekt – predikat – objekt* svojstven prirodi stvari, no čak i da je tako, gramatička je konvencija i dalje granica onoga što možemo spoznati. Kada u fokus dolazi »poredak riječi«, nastaje novi modus: »konceptualni ili dijalektički« (*conceptual or dialectic mode*).²⁶

Pri konceptualnom pisanju *istinu* treba tražiti *unutra*: u onome što riječi sadrže, a ne u onome što odražavaju. Kretanje od opisnoga prema konceptualnom modusu

²⁶ N. FRYE, *Words with Power*, 2008., 22–25.

istovjetno je kretanju Aristotelova tumačenja mimeze (Frye pri spominjanju Aristotela misli na odnos umjetnosti i prirode). Kad kažemo da »umjetnost oponaša prirodu«, ponajprije pomislimo na umjetničko djelo (primjerice, sliku) kao na kopiju prirodnoga modela, krajolika ili čega već. Do neke mjere, napominje Frye, to može biti tako, ali na kraju dolazimo do toga da se odnos umjetnosti prema prirodi bolje promatra kao unutarnji (umjetnost je oblik, a priroda sadržaj): priroda je nešto što je sadržano u umjetnosti, a ne nešto što se u njoj odražava. Konceptualni pisac, poput opisnoga, traži ono što mu objektivno istinite riječi mogu pružiti te i dalje apelira na svjesni um i njegov osjećaj objektivnosti. Ali on to čini unutar verbalnoga poretka koji gradi, a tò se pokazuje u intenzivnom *stezanju* narativnoga kretanja. Najvažnije je da rečenica B treba slijediti iz rečenice A, a razvijaju se i logička pravila koja osiguravaju da je takvo slijeđenje u cijelosti točno. Narativ postaje argument, a argument je sačinjen da prinudi čitatelja. Mnogo je stoljeća taj osjećaj prisile u argumentaciji bio kulturna sila. U konceptualnom pisanju naglasak je na moći riječi da koordiniraju verbalne elemente, stoga se konceptualno pisanje koncentrira na elemente koji su najuže povezani s koordinacijom. Ključne su riječi *vrijeme*, *priroda*, *supstancija*, *biće*, a sve je to nužno apstraktno, povezano neposredno verbalnom konstrukcijom. Dvije su značajke takvoga (konceptualnoga) pisanja, smatra Frye, važne. Jedna je da dvosmislenost može postati ne samo puka zaprjeka značenju već pozitivna i konstruktivna sila. Riječi poput *vrijeme* kod Bergsona ili *supstancija* kod Spinoze upotrebljavaju se u različitim kontekstima. No, iako različite, upotrebe mogu biti dosljedne (što nije jednostavan identitet). Druga je značajka da se, posebno kada se odnos prema konkretnom čini nesigurnim, konceptualno pisanje naziva *spekulativnim*. Ovdje se metafora zrcala (*speculum*) ponavlja, ali u drukčijem značenju od *odraza* u opisnom pisanju. Ako se pitamo čega je spekulacija zrcalo, tradicionalni je odgovor: konceptualnoga totaliteta koji nadilazi ne samo pojedinačna bića već ukupno stanje bića. Impresivna dostignuća toga modusa veliki su metafizički sustavi – strukture koje pokušavaju predstaviti svijet umu. Ideal je konceptualnoga pisanja objektivnost, koja isključuje ono osobno. Ali, pita se Frye, može li se ono osobno izostaviti unedogled. Svatko tko otvoreno, poput Orgona iz *Tartuffea*, kaže: »Ali ja želim da to bude istina!« diskvalificira se da ga se ozbiljno shvati bilo u opisnom bilo u konceptualnom modusu. Ipak, Aristotelova *Metafizika* započinje primjedbom da svi prirodno »žele« (*oregontai*) znati. Dakle objektivni stil konceptualnoga pisanja započinje nečim poput subjektivne želje ili energije. To sugerira da su u njega uključeni i drugi čimbenici, osim logički besprijekorne konstrukcije. Ovdje dakle, kao i u opisnom modusu, nailazimo na nešto što izgleda kao isključena inicijativa. Kad se inicirajući osobni čimbenik ne pretpostavlja, već se pomiče u središte i postaje novo žarište verbalne operacije, dijalektika se pretvara u *retoriku* – na mjesto konceptualnoga dolazi ideološko, verbalna struktura koja po-

ziva na opredijeljenost, a ne na razum. Augustin, Pascal i Kierkegaard konceptualni su pisci koji su istaknuli upravo nužnost osobnoga čimbenika.²⁷

U srednjovjekovnoj teoriji polisemnoga značenja, odnosno u Dantea, ne postoji išta što izravno odgovara konceptualnom modusu, ali, ističe Frye, postoje dvije razine retoričkoga. Prva je alegorijska, koja odgovara na pitanje *quid credas* (u što biste trebali vjerovati); druga je moralistička ili tropološka, koja odgovara na pitanje *quid agas* (što biste trebali učiniti). Spomenuto, napominje Frye, možemo nazvati teorijom i praksom kršćanske ideologije. One su, naravno, nerazdvojne. Samo, na razini vjerovanja nije moguće razlikovati ono što vjerujemo od onoga što vjerujemo da vjerujemo. Upravo na toj osnovi, smatra Frye, možemo razaznati pojmove *ideološki* i *retorički*. Najrazrađeniji retorički modusi okviri su prihvaćenih (i velikom većinom neispitanih) pretpostavki koje nazivamo ideologijama. To su obično strukture društvenoga autoriteta, ako verbalne strukture mogu artikulirati i racionalizirati autoritet. Strategija ideologije može započeti premisama onkraj argumenata, ali obično se nastavlja određenim poštovanjem logike i intelektualne iskrenosti, čak dopuštajući ograničenu količinu dijaloga s onima izvan ideologije. Na taj način čuva se jezgra Aristotelova načela kontrole retorike dijalektikom. Međutim, kad etablirani društveni autoritet inzistira na tome da su određeni ideološki postulati bitni i spreman je krenuti prema bilo kojem neistomišljeniku koji javno proklamira drukčiji stav, podređivanje dijalektike nečemu drugomu dovoljno je jasno. Ideološke taktike ugrađene su u djela retorike ili govornišтва, čiji je cilj uvjeriti. Inicijativa koju je ideologija isključila, ali koju je s druge strane preuzela jest mit. Ideologija započinje vlastitom inačicom onoga što u mitologiji smatra relevantnim i tom, vlastitom, inačicom koristi se za oblikovanje i provođenje »društvenoga ugovora«. Dakle ideologija je primijenjena mitologija, a njezine adaptacije mitova one su u koje, kad smo unutar neke ideološke strukture, moramo vjerovati ili barem reći da u njih vjerujemo. To znači da unutar ideologije postoji snažan otpor stavljanju vlastite isključene inicijative, »mita po kojem živi« (*the myth to lives by*), u fokus ispitivanja.²⁸

Budući da postoji otuđenost ljudskih bića u neljudskom okruženju, neprobojne tajne rođenja i smrti, otajstvo »bačenosti« u svijet, osjećaj strahopoštovanja i čuđenja pri pogledu na zvijezde, mora ili tišine šuma, koje nikada nije u potpunosti zadovoljeno depersonalizirajućim tendencijama opisne, konceptualne ili ideološke misli, postoji i potreba za inkluzivnijim načinom verbalne komunikacije. Takav način, napominje Frye, od romantizma naovamo obično se naziva imaginacijskim. Imaginacijski modus vodi u svijet beskraj. U njemu nestaje razlika između emo-

²⁷ Usp. isto, 25–29.

²⁸ Usp. isto, 31–37.

cionalnoga i intelektualnoga; u njemu je uobičajena svijest samo jedan od mnogih mogućih psihičkih elemenata; fantastični i oni koji su slični snu konvencionalno imaju jednak status. Imaginacijsko izražava hipotetičko ili pretpostavljeno, a ne stvarno. Jasno je da nas takav kriterij vodi u verbalno područje koje nazivamo književnošću. Iako književnost kao takva ne tvrdi ništa ontološko, imaginacijski ili poetski način uređivanja riječi mora biti osnova bilo kojega osjećaja stvarnosti ne-ljudske osobnosti; bilo anđela, demona, bogova ili Boga. Budući da književnost ništa ne tvrdi, već jednostavno sadrži simbole i ilustracije, ona poziva na suspenziju presude, kao i na vrste reakcija koje bi, prepuštene same sebi, mogle nagrizati ideologije snažnije od bilo kojega racionalnoga skepticizma. U interesu je svakoga »društvenoga ugovora« svesti ne-racionalne psihičke aktivnosti na ne-stvarnost. Tô pjesniku pruža psihičko igralište »pretvarajmo se« koje ne treba shvaćati ozbiljno, osim ako se ponovno ne uključi u ideološki modus i posveti njegovu izlaganju na svom (pjesničkom) jeziku.²⁹

Jezik imaginacije koji doseže granice *onostranoga* svijeta Frye naziva kerigmatičnim. Kad puko izmišljeno postane »mit po kojem se živi«, kada se iz ničega kreira nova stvarnost, duhovna stvarnost u kojoj nema prinude kao u opisnom (prinuda prihvaćanja utvrđenih činjenica), konceptualnom (prinuda prihvaćanja logičkih argumenata) i retoričko-ideološkom (prinuda prihvaćanja društvenih i autoritativnih pritisaka). Spomenuti modusi jesu »jezici prirode« i oni izražavaju odnos onoga fizičkoga prema njegovu kontekstu u vremenu i prostoru. Mitskim i metaforičkim jezičnim modusom krećemo se prema duhovnom. Međutim u spomenutim trima modusima također postoje duhovni aspekti, ali oni ne postoje sami po sebi, već samo kao elementi u pjesničkoj strukturi. Pjesnička (i kerigmatska) struktura stoga je polisemična, i to na integracijski način.³⁰

3. O kerigmi

Fryevo čitanje *Biblije*, spomenuo sam, polazi od pretpostavke da je njezin jezik mitski i metaforički – što znači imaginacijski. Ali imaginacijski (književni) jezik za Fryea je »hipotetičan«, dok *Biblija* donosi »mit po kojem se živi«. Stoga, smatra Jean O'Grady, Frye je – ne želeći biblijski jezik jednostavno okarakterizirati kao retorički jer je on, prema Fryeu, ujedno i apokaliptički – u *The Great Code* uveo pojam kerigma.³¹ Zanimljivo, iako je kerigma jedan od središnjih pojmova Fryeeve misli,

²⁹ Usp. *isto*, 35–36.

³⁰ Usp. *isto*, 112.

³¹ Usp. J. O'GRADY, Re-Valuing Value, u: D. RAMPTON (ur.), *Northrop Frye: New Directions from Old*, 226–246., ovdje 236.

u studijama o Fryeu isprva joj nije bila posvećena značajnija pozornost.³² Možda stoga što – s pravom ističe O'Grady – postoje određene poteškoće s tim pojmom, barem kod Fryea.³³ One su povezane, u prvi mah čini se, s nejasnim odnosom *Biblije* i književnosti (koja je za Fryea *secular scripture*).³⁴ Primjerice s jedne strane *Biblija* je, smatra Frye, gledano iz perspektive *mythosa*, romantična komedija – ona donosi naraciju o čovječanstvu, naravno, viđenu u izraelskom narodu, od stvaranja, preko pada, do apokalipse i ponovnoga dohvaćanja raja, s nizom padova i dizanja između. Pritom nije riječ o zatvorenom cikličkom kretanju, već radije o kretanju poput kretanja kotača u kotaču.³⁵ S druge strane Frye tvrdi da književnost oblikuje romantičnu pripovijest usporednu s *Biblijom*.³⁶ Osim toga na nekoliko mjesta u svom opsežnom opusu Frye ocrta vlastitu antologiju tzv. kerigmatskih pisaca (W. Blake, M. Buber, F. M. Dostojevski, F. Kafka, A. Rimbaud, F. Hölderlin).³⁷ No u *Words with Power* napominje da nije moguće sastaviti antologiju kerigmatskih pisaca ili napisati vlastito kerigmatsko djelo. Kerigmatik, tvrdi Frye, izrasta iz društvene priznatosti, a *Biblija* je kerigmatična, barem djelomično, i stoga što je kao takva dugo bila priznata. pisci poput Dantea ili Shakespearea, koliko god penetrirajući, ne nude »mit po kojem se treba živjeti«. Tako nešto nude sekularne, političke ideologije, poput komunizma, ali njima nedostaje, smatra Frye, osjećaj za kulturnu tradiciju koji mogu pružiti samo mitološke priče i arhetipske aluzije.³⁸

Da Frye zaista razlikuje *Bibliju* i književnost, daje se naslutiti iz podnaslova *The Great Code: Bible and Literature* – *Biblija i književnost*. Iako isprva teško razumljiv jer je bremenit aluzijama na druga mjesta iz Fryeva opusa, pa i šire, na razlikovanje *Biblije* i književnosti upućuje i zaključak u *The Great Code* (koji je, kao i drugo poglavlje u *Anatomy*, sačinjen na osnovici srednjovjekovne sheme četiriju značenja – literalno, alegorijsko, tropologijsko i anagogijsko):

³² Iznimka je, barem što se tiče devedesetih godina prošloga stoljeća, rad J. HARRIS BURGESS, *The Search for Acceptable Words: The Concept of Kerygma in The Great Code and Words with Power*, objavljen u zborniku A. LEE i R. DENHAM (ur.), *The Importance of Northrop Frye*, Kenpur, 1993., 136–155.

³³ Fryeeva uporaba izraza kerigma vjerojatno je najteži, ističe D. Dubois, jer je najneuvjerljiviji aspekt njegova rada. U *Words with Power* Frye napominje da je s određenim oklijevanjem dao prednost riječi kerigma u odnosu na apokalipsu ili proroštvo, ali nije objasnio zašto. Usp. D. DUBOIS, *Northrop Frye in Context*, Newcastle, 2012., 75.

³⁴ Usp. J. O'GRADY, *Re-Valuing Value*, 226–246.

³⁵ Usp. N. FRYE, *Fearful Symmetry*, 317.

³⁶ Usp. N. FRYE, *The Secular Scripture: A Study of the Structure of Romance*, Cambridge – London, 1976., 15.

³⁷ Usp. *Northrop Frye on Religion: Excluding 'The Great Code' and 'Words with Power'*, 366.

³⁸ Usp. N. FRYE, *Words with Power*, 2008., 110–111.

»Biblijska *kerigma* ili proklamirajuća retorika [...] retorika je kojom se simbolički muški bog obraća simboličkom ženskom tijelu čitatelja. S druge strane dolazi tijelo ljudskoga imaginacijskoga odgovora u književnosti i umjetnostima, u kojima je jezik u potpunosti imaginacijski i hipotetičan. Tu se čini da je imaginacijski proizvod simbolički žensko, kći Muze.«³⁹

Frye je dakle uvidio da je *Biblija* sačinjena od istih arhetipova kao i književnost, ali i to da ona ipak ima drukčiju retoriku – proklamirajuću, odnosno kerigmatsku. »Istina« (što je za Fryea, zapravo, vikovski *verum factum* – istina je ono što smo sačinili)⁴⁰ koju objavljuje *Biblija* važnija je od one do koje se dolazi »objavom« pri književnom iskustvu. Drugim riječima, kerigma, za razliku od »hipotetičke« imaginacije (književnosti), donosi »mit po kojem se treba živjeti«.

Da je Frye, ipak, manje-više konzistentan u tumačenju odnosa *Biblije* i književnosti, proklamirajuće retorike, odnosno kerigme i hipotetičnoga, imaginacijskoga jezika književnosti vidljivo je iz njegove druge knjige o *Bibliji*, posljednjega intervjua i posmrtno objavljene knjige. Frye naime u *Words with Power* ističe, doduše, bez dubljega objašnjenja, da odnos religije i književnosti ili književne kritike (o kojem je pisao u *Anatomy*) te *Biblije* i književnosti nije isti. Pri potonjem (odnosu *Biblije* i književnosti) riječ je samo o zajedničkom jeziku (mitskom i metaforičkom).⁴¹ U posljednjem intervjuu prvo je ustvrdio da nema razlike između vizije ili imaginacije koja se nalazi u književnim djelima i one koja se nalazi u *Bibliji*, a zatim je rekao sljedeće:

»Nastojao sam razlikovati svetu knjigu, *Bibliju*, od sekularne književnosti. Književnost je napisana imaginacijskim jezikom mita i metafore, ali ona ne nudi model koji bismo mogli usvojiti kao način življenja, dok je namjera pisaca evanđelja, koji pišu o Isusu, imitacija Krista, i to na način na koji književnici pričaju priču. Ali priča koji su izrekli pisci evanđelja jest ona za koju su oni željeli da bude model življenja onih koji tu priču čitaju.«⁴²

³⁹ N. FRYE, *The Great Code*, 231.; usp. N. FRYE, *Words with Power*, 2008., 80–82.

⁴⁰ Prema Fryeu, *Biblija* pokazuje da aksiom *verum factum* ima dvije strane. *Biblija* započinje prikazom stvarnosti Božje u stvorenju (Post 1), a završava prikazom »novog stvaranja« (Otk) iste, stvarne stvarnosti u čijem stvaranju sudjeluje i čovjek. Čovjek sudionikom »novog stvaranja« postaje otkupljenjem od razarajućih elemenata koji svoje podrijetlo imaju u prirodi. Između spomenutih vizija stvaranja nalazi se inkarnacija – koja Boga i čovjeka predstavlja kao nerazdvojive u zajedničkom pothvatu. Usp. N. FRYE, *Words with Power*, 2008., 124–125.

⁴¹ Usp. N. FRYE, *Words with Power*, 2008., 9.

⁴² J. O'GRADY (ur.), *Interviews with Northrop Frye*, u: ISTI (ur.), *Collected Works of Northrop Frye*, XXIV, 1099.

U posmrtno objavljenoj knjizi, *The Double Vision*,⁴³ Frye je ustvrdio da je kerigma retorički oblik koji posjeduje moć transformacije (otud i naslov druge knjige o *Bibliji: Words with Power* – što je, spomenuo sam, biblijski citat iz Lk 4, 32)⁴⁴ i kao takav nalazi se samo u *Bibliji*. Književnost, naprotiv, »čini sve za ljude osim što ih transformira. Ona kreira svijet u kojem duh može živjeti, ali nas ne čini duhovnim bićima.«⁴⁵ Književnost dakle pokazuje novi svijet, koji je, zapravo, obnovljen stari svijet – stoga je stvarnost književnosti samo »hipotetička«. Imaginacija sama po sebi niti potvrđuje niti poriče stvarnost vlastitih vizija. Ilustrativni primjeri hipotetičnosti književnosti, odnosno pokušaja da se živi po književnim modelima jesu Don Quijote i Emma Bovary.⁴⁶ U kerigmatskom jezičnom modusu zamišljeno se ostvaruje: Riječ postaje »tijelo«!

Za Fryea je dakle kerigma povezana s figurativnim jezikom retorike i književnosti, ali nije u potpunosti ni jedno ni drugo. Ona je jezični modus »s druge strane književnog«,⁴⁷ proklamacija koja nas izvlači iz nas samih. Njome se događa »proboj«⁴⁸ u duhovno (što je za Fryea katkad ono radikalno ili ekstatično

⁴³ Dvostruka vizija odnosi se na prirodnu (*natural*) ili fizičku (*physical*) i duhovnu (*spiritual*) viziju, i to s obzirom na jezik, prostor, vrijeme i Boga. Duhovni jezik (*spiritual language*) zasnovan je na načelu da je literalno značenje metaforičko i mitsko značenje, dok je prirodni jezik (*natural language*) zasnovan na načelu da je literalno značenje deskriptivno. Isto tako prirodna vizija (*natural vision*) prostora zasnovana je na podjeli subjekt – objekt, dok je u duhovnoj viziji (*spiritual vision*) posvuda (*everywhere*) uvijek ovdje (*here*). Ovdje je smjerodavno osvrnuti se na misao R. Cordinga. On naime ističe da više od bilo čega drugoga posljednje tri Fryeeve knjige (*The Great Code, Words with Power* i *The Double Vision*) pokušavaju očistiti prostor u kojem možemo iskusiti »dvostruku viziju« za koju nas *Biblija* priprema: prepoznavanje vlastitih granica razumijevanja i, nakon toga, »možda zastrašujući i dobrodošao glas« koji »uništava sve što smo mislili da znamo i obnavlja sve što nikada nismo izgubili«. R. CORDING, *The 'Something More' in the Bible: A Response to Robert Alter, David Gay and Michael Dolzani*, u: *Northrop Frye and the Afterlife of the Word*, 155–169., ovdje 168. Riječ je o, da upotrijebim biblijsko-teološki pojam kojim se koristi i Frye, *katabazi* – silasku u »ništa« zbog čega se događa ništenje toga »ništa« i moguće radanje vizije »Drugoga«. Biblijski likovi koji upozoravaju na taj proces jesu Abraham, Jakov i Job.

⁴⁴ Zanimljivo je primijetiti, napominje D. Dubois, da u *Authorized Standard Version of the Bible* za grčku riječ ἐξουσία dolazi *authority*, dok u *Authorized Version* dolazi *power*. Očito je da je izborom drugoga prijevoda Frye htio istaknuti da nije autoritet ono što daje moć riječima, već da se transformativna moć nalazi u samim riječima. D. DUBOIS, *Northrop Frye in Context*, Newcastle, 2012., 74–75.

⁴⁵ N. FRYE, *The Double Vision*, u: *Northrop Frye on Religion: Excluding 'The Great Code' and 'Words with Power'*, 166–235., ovdje 178.

⁴⁶ Usp. *Northrop Frye's Late Notebooks, 1982–1990: Architecture of the Spiritual World*, 695.

⁴⁷ N. FRYE, *Words with Power*, 2008., 98.

⁴⁸ »Kerigmatski proboj«, ističe Frye, »uvijek sadrži neki osjećaj zastoja vremena. Sekvencijalni pokret postaje fokus ili mjesto ognja. U intenziviranoj svijesti izdvojeni trenutak zasja vlastitim svjetlom (ili izgori u vlastitoj životnoj vatri).« *Northrop Frye's Late Notebooks, 1982–1990: Architecture of the Spiritual World*, 290.

metaforično;⁴⁹ ponekad stvarnost koja nije ni objektivna ni subjektivna, nego ujedno i jedno i drugo;⁵⁰ osobni bog;⁵¹ sloboda⁵²). U *Words with Power* kerigma postaje sinonim za proročki iskaz, metaliterarnu percepciju koja ekstendira adresatovu viziju, ono što »revolucionira svijest« i oslobađa od retorike ideologije, objava sama. U kerigmatski jezični modus ulazimo kada nestaje odvojenosti »aktivnoga govora i recepcije govora«, kada, onkraj književnoga, biva zahvaćeno adresatovo egzistencijalno iskustvo, kada se događa *ekstaza*.⁵³ Za kerigmu Frye vezuje egzistencijalnu metaforu (*existential metaphor*), odnosno ekstatičnu metaforu (*ecstatic metaphor*). Takvim metaforama – kojima se identificiramo sa stvarima izvan nas samih – izlazimo iz narcističkoga stanja i ulazimo u drukčiji poredak od poretka otuđenoga, zatvorenoga ega.⁵⁴ Kerigmatskom smo blizu, ističe Frye, kada nam se učini da jezik posjeduje nas, a ne mi jezik (što je vrlo slično shvaćanju Paula de Mana).⁵⁵ Otud se čini da je kerigma jezik sâm i da su svi jezični modusi povezani s kerigmom.⁵⁶

Zaključak

Fryeeva uporaba izraza *kerigma* vjerojatno je najteži, ističe Diana Dubois, jer je najneuvjerljiviji aspekt njegova rada.⁵⁷ U *Words with Power* Frye napominje da je s određenim oklijevanjem dao prednost riječi *kerigma* u odnosu na apokalipsu ili proroštvo, ali nije objasnio zašto. Ipak, nadam se da se iz dosad napisanoga barem da naslutiti temeljni obris Fryeeva razumijevanja kerigme. To razumijevanje, mislim, smjerodavno je ponajprije za svojevrsnu korekciju Bultmanna (u smislu da se i nadalje zadržava »mitološko« ruho, književni aspekt *Biblije*), a onda i samo korigirano (očišćeno od gnosticizma) može biti smjerodavno za govor (komunikaciju) Crkve, i to za njezinu komunikaciju *ad intra* i *ad extra*.

Za razliku od Bultmanna i njegovih akolita koji su mit vidjeli kao nešto što se treba odbaciti da bi se došlo do kerigme, Frye je ustvrdio da je mit jezično sredstvo kerigme i da je stoga »demitologizacija« bilo kojega dijela *Biblije*, zapravo, njezino odbaci-

⁴⁹ Usp. N. FRYE, *The Great Code*, 56. i 74. i ISTI, *Words with Power*, 2008., 112.

⁵⁰ Usp. N. FRYE, *Words with Power*, 2008., 119.

⁵¹ Usp. N. FRYE, *History and Myth in the Bible*, u: *Northrop Frye on Religion: Excluding 'The Great Code' and 'Words with Power'*, 10–22., ovdje 19.

⁵² Usp. N. FRYE, *Anatomy of Criticism*, 87.

⁵³ Usp. R. DENHAM, *Northrop Frye and Others: Twelve Writers Who Helped Shape His Thinking*, 72–73.

⁵⁴ Usp. N. FRYE, *Words with Power*, 2008., 78. i 83.

⁵⁵ Usp. P. de MAN, *Blindness & Insight*, New York, 1971.

⁵⁶ Usp. D. DUBOIS, *Northrop Frye in Context*, 74.

⁵⁷ Usp. isto, 75.

vanje.⁵⁸ Frye smatra da je pojam »demitologizacije« nesporno vezan za Bultmanna, jer njegova »koncepcija Novoga zavjeta, zapravo, uopće nije 'demitologizirajuća'«. ⁵⁹ Takva interpretacija Bultmanna (zapravo, nije riječ o interpretaciji, već o pukoj napomeni), očito, odudara od uobičajenih razumijevanja, pa je u tom smislu izazovna.⁶⁰ Kakogod, usuprot uobičajeno shvaćanoj *demitologizaciji* Frye je, možemo reći, radio na pokušaju *remitologizacije* – što je smjerodavna korekcija postbultmanovskih egzegetskih tendencija, pa u nekoj mjeri i odveć krutih povijesno-kritičkih pristupa *Bibliji*. Pritom je, kao i u slučaju *demitologizacije*, u prvi plan došla kerigma, i to ponovno shvaćena kao objava sâma. No – dok se Bultmann oslonio na Martina Heideggera – Frye se oslonio na Blakea. Stoga je kerigmu vidio kao nekakav »proboj«, transformiranje svijesti, a ne kao puki poziv. Upravo taj aspekt njegove misli smjerodavan je za ponešto šire shvaćanje kerigme od uobičajenoga (sržna poruka o Isusu kao Kristu). Da budem nešto određeniji: kerigmu bismo trebali shvaćati ne samo kao sržnu poruku evanđelja već i kao vrstu govora koja uistinu mijenja adresate (one kojima je upućena i koji ju prihvaćaju), kao svojevrsnu performativnu poruku, kao događaj koji djelotvorno objavljuje poruku spasenja koju u sebi nosi – što je nit vodilja apostolske pobudnice pape Franje *Evangelii gaudium*. Da se vratim Fryeu.

Kod Fryea je riječ o svojevrsnom gnosticizmu – koji se očituje ne samo u kontrapovijesnoj osnovici njegove misli nego, još je očitije, u njegovoj somatologiji. Naime, kada spominje tijelo, Frye ponajprije ističe »duhovno tijelo« (*soma pneumatikon*). Pri svojevrsnoj egzegezi 1 Kor 15, 44–45 ističe da je *soma pneumatikon* tijelo koje je Isus uzeo u uskrsnuću. Nadalje tvrdi da već sada posjedujemo to tijelo i da nam ono omogućava razumijevanje *Pisma* (usp. 1 Kor 2, 14). To tijelo je, nastavlja Frye, snažna individualizirajuća moć, koja nam omogućava da živimo na »rajskoj razini«. »Duhovno tijelo« neovisno je o jednom trajno usidrenom identitetu za koji je vezana *soma psychikon*.⁶¹ Ono je »veće tijelo čovjeka« koje je potpuna forma čovjekove kreacije, ljudska forma Boga.⁶² To je tijelo (»duhovno tijelo«) dakle sâma *Biblija*.⁶³ Možda bi stoga bilo primjereno ustvrditi da je kod Fryea riječ o jednom

⁵⁸ Usp. N. FRYE, *The Great Code*, 30.

⁵⁹ Usp. *isto*, 237. (bilješka).

⁶⁰ Da je Fryeu Bultmann bio poznat, naslućuje se iz njegovih bilješki. Usp. I. SLOAN, The Reverend H. Northrop Frye, u: D. RAMPTON (ur.), *Northrop Frye: New Directions from Old*, 107–124., ovdje 113.

⁶¹ Usp. N. FRYE, *Words with Power*, 2008., 116–117.

⁶² Usp. N. FRYE, *Fearful Symmetry*, 251. i 342.

⁶³ N. Frye u jednom je od intervjua koji je dao na C.B.C. radijskom programu (riječ je o seriji intervjua s Fryeem i proučavateljima njegova opusa naslovljenoj *The Ideas of Northrop Frye*, 1990.) ustvrdio: »*Biblija* je za mene tijelo riječi kroz koje svijet mogu promatrati kao kozmos, kao red i gdje ljudsku prirodu mogu vidjeti kao nešto što se može iskupiti, nešto s pravom na preživljavanje.« Nav. prema: D. DUBOIS, *Northrop Frye in Context*, 59–60.

specifičnom biblijskom fundamentalizmu koji se manifestira kao antifundamentalizam – gnostičkom fundamentalizmu.

Fryeova egzegeza zasniva se na gnostičkoj instrumentalizaciji egezegetskoga pravila o četirima značenjima prema kojemu ono osnovno, doslovno (literalno) – koje je *historia*, ali, isticali su srednjovjekovni autori, i tijelo – nije odvojivo od duhovnoga, anagoškoga. »I Riječ tijelom postade« – »καὶ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο« (1, 14), rezolutna je tvrdnja. U *Prvoj Ivanovoj poslanici* 4, 2 čitamo: »Ἐν τούτῳ γινώσκετε τὸ Πνεῦμα τοῦ Θεοῦ: πᾶν πνεῦμα ὃ ὁμολογεῖ Ἰησοῦν Χριστὸν ἐν σαρκὶ ἐληλυθότα ἐκ τοῦ Θεοῦ ἐστίν« – »Po ovom prepoznajete Duha Božjega: svaki duh koji ispovijeda da je Isus Krist došao u tijelu, od Boga je« (4, 2). Dakle biblijski pisac koristi se riječju *sarks* (put, tkivo, meso, kosti), a ne *soma* (tijelo, organizam) – što je snažan antignosticizam. Držim da je upravo to tijelo – tijelo Raspetoga i Uskrsloga – jedino *mjesto* istinske isključenosti *isključujućih inicijativa*, odnosno ideologije. To je kenotičko Logos-Tijelo, koje je samo sebe »oplijenilo [...] do smrti na križu« (Fil 2, 8), stoga je »otvoreno« i uključujuće (»vrata mu se ne zatvaraju [...]« Otk 21, 25). To nije tijelo koje je u kerigmatskoj (apokaliptičkoj) viziji »metafora koja objedinjuje sve kategorije bića u istovjetnost, predstavljajući svijet u kojemu je samo jedan spoznavatelj za kojega nema ništa izvanjsko ili objektivno, pa otud ništa mrtvo ili neosjetno«,⁶⁴ već tijelo koje je prošlo katabazu (silazak u »podzemlje«) i anabazu (uskrsnuće) te je upravo tako postalo istinski hram u koji ne može ući ništa nečisto (usp. Otk 21). Ono je ujedno *soma pneumatikon* i *soma psychikon*. Njega se ne može spoznati ni lokeovskom ni blejkovskom epistemologijom, već »penetracijom« – ulazenjem i bivanjem *unutar* njega samoga. Ono je pak prisutno *svugdje* i *ovdje*, i to uvijek. U njega se ulazi *per fidem*, i to tijelom – singularnim tijelom onoga tko vjeruje (riječ je o sakramentalnoj strukturi vjere). Dakle ne »imaginacijskom«, već »logičnom« vjerom,⁶⁵ vjerom koja dolazi po apostolskoj riječi o Onomu koji je Logos-sarks: Riječ-Tijelo.⁶⁶ Samo njegov govor istinski je kerigmatičan jer je Tijelo-govor koji mijenja adresate (ne samo njihovu svijest) i donosi slobodu (usp. Lk 4, 36). Kerigmatičari su stoga oni koji govore *iz* Njegova Tijela (a to onda znači

⁶⁴ N. FRYE, *The Great Code*, 166.

⁶⁵ Sintagmu »po Pismima« (κατὰ τὰς γραφάς) iz 1 Kor 15, 3–5 (»Doista, predadoh vam ponajprije što i primih: Krist umrije za naše grijeha po Pismima; bi pokopan i uskrisen treći dan po Pismima; ukaza se Kefi, zatim dvanaestorici«) papa Benedikt XVI. tumači kao izraz koji upućuje na to da događaj Isusove smrti i uskrsnuća jest događaj koji u sebi nosi logiku, logos, prema kojoj je Riječ Božja tijelo, povijest ljudska. Usp. BENEDIKT XVI., *Verbum domini*, Zagreb, 2011., br. 13.

⁶⁶ Vjera je za Fryea kreativna energija koja ono imaginacijsko pretvara u stvarno. Takvo vjerovanje nije ni ideološko ni racionalističko, već pripada drugoj strani imaginacijskoga. Kreiranje stvarnosti nije pak ni objektivno ni subjektivno iako sadrži elemente obojega. Usp. N. FRYE, *Words with Power*, 2008., 120–121.; usp. ISTI, *On the Bible*, u: *Northrop Frye on Religion: Excluding 'The Great Code' and 'Words with Power'*, 158–165., ovdje 160–161.

u snazi Njegova Duha), koji su udovi jednoga Otajstvenoga Tijela Kristova, koji slušaju Riječ i blaguju Tijelo. Kada takvi (kerigmatici) govore, nije posrijedi samo »prijenos« sržne poruke o Isusu iz Nazareta kao Spasitelju niti je riječ samo o nekovrskom egzistencijalnom pozivu na odluku, nego i svojevrsnom događanju oslobođenja onih koji taj govor slušaju (dakako, otvorenoga *srca*).

KERYGMA IN THE THOUGHT OF NORTHROP FRYE

Krešimir ŠIMIĆ*

Summary: *The article first briefly overviews the most important books of the highly voluminous oeuvre of the Canadian literary critic Northrop Frye (1912–1991). They are the monograph on William Blake from 1947, Fearful Symmetry; then his most relevant book, Anatomy of Criticism from 1957, and three books about the Bible and literature: The Great Code (1982), Words with Power (1990) and The Double Vision (1991). They are first used to indicate the basis of Frye's thought (imaginational epistemology based on W. Blake); second, to indicate the central place of the kerygma in Frye's books on the Bible and literature; and third, to state what the kerygma actually is for Frye. Finally, a warning is given to the directiveness and the Gnosticism of Frye's interpretation of the kerygma.*

Keywords: *kerygma; Northrop Frye; Bible; literature; Gnosticism; body.*

* Full Prof. Krešimir Šimić, Ph.D., Faculty of Humanities and Social Sciences, J. J. Strossmayer University of Osijek, L. Jägera 9, 31000 Osijek, ksimic@ffos.hr

Povratak bivših katolika iz Srpske pravoslavne Crkve u Katoličku Crkvu u Bosanskoj ili Đakovačkoj i Srijemskoj biskupiji od 1941. do 1945. godine

GRGO GRBEŠIĆ*

• <https://doi.org/10.31823/d.32.2.3> •

UDK: 272-67(497.5)“1941/1945“:271.2 • Izvorni znanstveni rad

Primljeno: 12. veljače 2024. • Prihvaćeno: 19. srpnja 2024.

Sažetak: Na temelju arhivske građe u Bosanskoj ili Đakovačkoj i Srijemskoj biskupiji (Đakovačko-osječkoj nadbiskupiji) istražene su molbe za povratak bivših katolika u Katoličku Crkvu. Od 455 molbi ordinarijat u Đakovu odobrio je povratak za 433 osobe. Bivši katolici – povratnici – prelazili su u Srpsku pravoslavnu Crkvu zbog sklapanja mješovitoga braka, zbog bračne rastave i mogućnosti sklapanja novoga crkvenoga braka, kao i zbog pritiska države na katoličke učitelje, državne službenike, vojno osoblje, liječnike i odvjetnike.

Ključne riječi: Katolička Crkva, Srpska pravoslavna Crkva, Bosanska ili Đakovačka i Srijemska biskupija, povratnici, prijelaznici.

Uvod

Jedna od prvih mjera ustaške vlasti protiv Srpske pravoslavne Crkve bila je zakonska odredba o prijelazima od 3. svibnja 1941. godine. Među brojnim prijelaznicima u Katoličku Crkvu našli su se i bivši katolici koji su zbog mješovitoga ili ponovnog braka te pritiska državnoga aparata od 1918. do 1941. godine prešli na pravoslavlje.

U arhivu Đakovačko-osječke nadbiskupije obrađen je svaki pojedinačni slučaj na temelju molbi koje su povratnici uputili preko župnih ureda Biskupskom ordinarijatu u Đa-

* Doc. dr. sc. Grgo Grbešić, Katolički bogoslovni fakultet u Đakovu, Sveučilište Josipa Jurja Strossmayera u Osijeku, Petra Preradovića 17, p. p. 54, 31 400 Đakovo, Hrvatska, grgo.grbesic@gmail.com

kovu. U molbama su opisani razlozi prelaska na pravoslavlje. Najveći broj katolika prešao je na pravoslavlje sklapanjem braka u pravoslavnoj Crkvi. Budući da je Srpska pravoslavna Crkva dopuštala rastavu, jedan broj katolika prešao je na pravoslavlje kako bi mogao ponovno sklopiti crkveni brak.

Cilj istraživanja bio je utvrditi broj katolika koji su u međuratnom razdoblju prešli u Srpsku pravoslavnu Crkvu te utvrditi uzroke prijelaza u Bosanskoj ili Đakovačkoj i Srijemskoj biskupiji.

Velik broj dokumenata, zbog preglednosti, stavljen je u tablice s grafičkim prikazom. Radi praćenja tijeka povratka bivših katolika u Katoličku Crkvu načinjena je usporedba s prijelazom pravoslavaca i židova. Krivulje na svim trima grafičkim prikazima pokazuju veliku sličnost.

1. Pad broja katolika u Kraljevini Srba, Hrvata i Slovenaca

Od 1921. do 1931. u Kraljevini Srba, Hrvata i Slovenaca¹ katoličko stanovništvo smanjilo se s 39,3 % (4 716 000) na 37,4 % (4 488 000), dok se broj pravoslavna stanovništva povećao s 46,7 % (5 604 000) na 48,7 % (5 844 000).² U novonastaloj državi od 12 milijuna stanovnika u deset godina broj katolika pao je za 228 000, a broj pravoslavaca povećao se za 240 000. Do sada nije provedeno istraživanje o uzrocima smanjivanja katoličkoga stanovništva. Bivši tajnik izaslanstva Svete Stolice kod hrvatskoga episkopata dr. Giuseppe Massuci u svom dnevniku koji je vodio od 1. kolovoza 1941. do 28. ožujka 1946. godine zabilježio je razgovor s profesorom Kerubinom Šegvićem, svećenikom i dopisnikom lista *L'Osservatore Romano*.³ Šegvić je iznio podatak kako je od 1918. do 1941. godine dvije stotine tisuća Hrvata izgubilo svoju vjeru prešavši na pravoslavlje sklapanjem mješovitih ženidba.⁴ O mješovitim ženidbama katolika s pravoslavcima govorio je i nadbiskup Alojzije Stepinac. Na suđenju koje je protiv njega organizirala komunistička vlast 1946. godine govorio je o prijelazu katolika u Srpsku pravoslavnu Crkvu (dalje SPC): »Hrvatima se nije dozvoljavalo da napreduju u vojsci ili da uđu u diplomaciju osim da promijene vjeru ili oženi inovjerku.«⁵ Srbi su u odnosu na druge narode u novoj državi u svim tijelima državne uprave bili prezastupljeni. U skupštini su imali 68 %

¹ Od 1929. godine Kraljevina Jugoslavija.

² Usp. J. KLOCZOVSKI, Katholiken und Protestanten in Ostmitteleuropa, u: J.-M. MAYEUR, K. MEIER i dr. (prir.), *Die Geschichte des Christentums*, XII/ Erster und Zweiter Weltkrieg Demokratien und totalitäre Systeme (1914–1958), Freiburg – Basel – Wien, 1992., 877., 892.

³ *L'Osservatore Romano* jest vatikanski tiskani dnevnik koji izlazi od 1861. godine.

⁴ Usp. G. MASSUCI, *Misija u Hrvatskoj*, Madrid, 1967., 39.

⁵ M. ŠTAMBUK-ŠKALIĆ, J. KOLANOVIĆ, S. RAZUM (prir.), *Proces Alojziju Stepincu – dokumenti*, Zagreb, 1997., 91.

mandata, u senatu 54 %, u Ministarstvu prosvjete 96 %, u Centralnom prezbirou 78 %, u Hipotekarnoj i Narodnoj banci 98 %.⁶ Od samih početaka u novonastaloj državi dolazilo je do represije prema hrvatskoj političkoj oporbi. Politički teror očitovalo se na svim razinama izbora, u nasilju nad seljacima, organiziranim suđenjima i političkim ubojstvima. Najpoznatije je ubojstvo atentat na Stjepana Radića i prvake Hrvatske seljačke stranke u Narodnoj skupštini 1928. godine.⁷

Atentat na Stjepana Radića i uvođenje »šestosiječanjske diktature« 1929. godine produbilo je nezadovoljstvo hrvatskoga naroda. Ante Pavelić⁸ u Italiji 1930. godine utemeljio je ustaški pokret. Pokret je zloupotrijebio i iskrivio je ideologiju Ante Starčevića u njegovoj velikohrvatskoj koncepciji. Ustaški pokret definiran je kao »oslobodilački pokret« koji ima zadaću »da svim sredstvima, pa i oružanim ustanom, oslobodi ispod tuđinskog jarma Hrvatsku, da ona postane potpuno samostalna i nezavisna država na cijelom svom narodnom i povijesnom području«.⁹

Vidovdanski ustav od 28. lipnja 1921. godine prihvaćao je načelo ravnopravnosti priznatih vjera. U praksi je dolazilo do protežiranja SPC-a. Njegovo uplitanje u odnos Katoličke Crkve i države vidljiv je već u prvim raspravama o konkordatu 1922. godine između Svete Stolice i Kraljevine Srba, Hrvata i Slovenaca. Arhijerejski sinod SPC-a tražio je sudjelovanje i pravoslavnoga predstavnika u komisiji koja je osnovana radi konkordata. Sveta Stolica na taj zahtjev nikada nije pristala.

Patrijarh Varnava, koji je bio ustoličen 1930. godine, »bio je bliz shvaćanju nekih ruskih pisaca, da pravi Slaven ne može biti katolik«.¹⁰ On je propovijedao da su Hrvati »bratski deo našega naroda [...] duhovno s nama i oni će morati biti s nama«.¹¹ U rušenju konkordata, službeno potpisanoga između Kraljevine Jugoslavije i Svete Stolice u Rimu 25. srpnja 1935. godine, prednjačio je Arhijerejski sabor SPC-a. U pismu premijeru Milanu Stojadinoviću Sabor piše »da taj ugovor bitno i nepovoljno menja položaj Srpske pravoslavne Crkve u državi i da je štetan i po državne interese«, da priznaje Katoličkoj Crkvi »da slobodno i javno vrši svoju misiju u Kraljevini«, što daje »rimokatoličkoj crkvi ceo niz isključivih imovinskih prava, koje nemaju druge veroispovesti«, obvezuje državu »da ne samo uredi nastavu

⁶ Usp. S. PRIBIČEVIĆ, *Diktatura Kralja Aleksandra*, Beograd, 1952., 135.

⁷ Usp. B. JANJATOVIĆ, *Politički teror u Hrvatskoj*, Zagreb, 2002., 257–262.

⁸ Ante Pavelić, hrvatski političar i odvjetnik (Bradina kraj Konjica, BiH, 14. VII. 1889. – Madrid, 28. XII. 1959.).

⁹ F. JELIĆ-BULIĆ, Prilog proučavanju djelatnosti ustaša do 1941., u: *Časopis za suvremenu povijest* 2(1970.)1–2, 55–90., ovdje 62.

¹⁰ I. MUŽIĆ, *Katolička Crkva u kraljevini Jugoslaviji*, Split, 1978., 31.

¹¹ *Isto*, 32.

u javnim školama sa rimokatoličkim učenjem i da udžbenici i za druge predmete ne mogu biti u suprotnosti sa verskim načelima, i osećajima učenika rimokatolika, nego određuje da i tamo, gde su učenici rimokatolici isključivo, ili u velikoj većini, budu i učitelji iste veroispovesti«, »ostavlja rimokatoličkom kanonskom pravu rešavanje pitanja o mešovitom braku«, »projekat konkordata stavlja iznad državne volje volju rimske kurije« i »daje isključive privilegije rimokatolicima«. ¹² Na kraju pisma Sveti arhijerejski sabor traži da se parafirani konkordat ne ozakoni.

Osim pritiska na vladu Sveti arhijerejski sabor zaprijetio je kaznama svima pravoslavicima koji u skupštini i senatu budu glasali za konkordat. »Sveštenim licima« (svećenicima) prijetilo se »zabranom sveštenodejstva« (zabrana svećeničke službe) i sudskim postupkom. Ostali pravoslavci trebali bi biti lišeni »svih prava i počasti« u SPC-u te bi se zabranilo svećenicima da ulaze u njihove domove. U slučaju da se konkordat izgleda, donesena je odluka da se na svim crkvama i manastirima istakne crna zastava na 15 dana. ¹³

Srpska pravoslavna Crkva veoma oštru kritiku konkordata prenijela je na ulice. Organizirana litija ¹⁴ za ozdravljenje patrijarha Varnave pretvorila se u politički prosvjed protiv konkordata. Premijer Milan Stojadinović ¹⁵ u pismu banu Savske banovine Viktoru Ružiću ¹⁶ postavlja si pitanje: »Vladaju li državom ministri ili pravoslavni episkopi?« On smatra da »crkva ne može biti nad državom«, da se ne smije uzdrmati vjerska ravnopravnost zajamčena ustavom. Stojadinović je uvažavao činjenicu da u državi živi 50 % nepravoslavnoga stanovništva i da se zbog toga nije smjelo popustiti pravoslavnom kleru. ¹⁷

Nakon što je konkordat ratificiran u Narodnoj skupštini, 23. srpnja 1937. godine, poslan je na ratifikaciju u senat. Istoga dana umro je patrijarh Varnava, a velikosrpski krugovi proširili su glasine da ga je vlada otrovala. Zbog uzavrele situacije premijer Stojadinović odgodio je ratifikaciju u senatu. Konkordat je konačno odbačen u drugoj polovici 1938. godine.

Nakon pada Kraljevine Jugoslavije, 1941. godine, uspostavljena je Nezavisna Država Hrvatska. Među prvim mjerama nove vlasti bila je i zakonska odredba o prijelazima iz SPC-a u Katoličku Crkvu 3. svibnja 1941. godine. Ustaška je vlast u SPC-u

¹² *Isto*, 218–220.

¹³ *Isto*, 223.

¹⁴ Litija je svečana molitvena povorka pravoslavnih vjernika predvođena svećenicima.

¹⁵ Milan Stojadinović (1888. – 1961.), srpski ekonomist, sveučilišni profesor i političar, bio je predsjednik Vlade Kraljevine Jugoslavije od 24. lipnja 1935. do 5. veljače 1939.

¹⁶ Viktor Ružić (1893. – 1976.) bio je ban Savske banovine od 1936. do 1938.

¹⁷ Usp. I. MUŽIĆ, *Katolička Crkva u kraljevini Jugoslaviji*, 224–225.

vidjela instrument srpske politike. Nadbiskup Stepinac u pismu predsjedniku Zakonodavnoga povjerenstva pri poglavniku dr. Milovanu Žaniću prosvjedovao je zbog uplitanja države u crkvena pitanja jer je odredba o prijelazima donesena bez znanja Katoličke Crkve. Stepinac piše:

»Mislimo, da bi bilo u javnom i općem interesu ne samo Crkve, nego u prvom redu i Nezavisne Države Hrvatske i Hrvatskog narod, da se spremljeni nacrti ovakovih zakonski [sic!] odredaba, na bilo koji način, makar i neslužbeno i kratkim povjerljivima putem saopće i zakonitom Predstavništvu katoličke Crkve kod nas u tu svrhu, da ono stavi svoje možebitne primjedbe i sugestije.«¹⁸

Istraživanje pitanja prijelaza vjernika iz SPC-a u Katoličku Crkvu od 1941. do 1945. godine na području Bosanske ili Đakovačke i Srijemske biskupije otkriva podatke o povratku u Katoličku Crkvu bivših katolika koji su najvećim dijelom prešli na pravoslavlje od 1918. do 1941. godine.¹⁹

Na temelju molbi bivših katolika koji su se željeli vratiti u Katoličku Crkvu utvrđeni su uzroci zbog kojih su prešli u međuratnom razdoblju u SPC:

1. sklapanje braka u SPC-u
2. rastavljeni katolici prelazili su na pravoslavlje da bi mogli ponovno sklopiti crkveni brak
3. prisila državnih organa na katolike da prijeđu u SPC
4. roditelji koji su prešli u SPC (2. točka) preveli su i svoju djecu na pravoslavlje.²⁰

¹⁸ Arhiv Hrvatske biskupske konferencije, 16. lipnja 1941., br. 124.

¹⁹ O prijelazima iz SPC-a u Katoličku Crkvu od 1941. do 1945. godine vidi više kod G. GRBEŠIĆ, *La questione dei »passaggi« dalla Chiesa Ortodossa Serba alla Chiesa Cattolica nella Diocesi Đakovo e Srijem dal 1941 al 1945.*, Dissertatio ad Doctoratum, Pontificia Universitas Gregoriana, Romae, 1999.; J. KRIŠTO, Vjerski prijelazi u NDH – primjer šibenske biskupije, u: *Časopis za suvremenu povijest* 29(1997.)2, 235–248.; F. ŠKILJAN, Vjerski prijelazi s pravoslavne na rimokatoličku i grkokatoličku vjeroispovijest na području Čazmanskog arhiđakonata između 1941. i 1945., u: *Migracijske i etničke teme* 33(2017.)3, 275–305.; F. ŠKILJAN, Vjerski prijelazi s pravoslavne na rimokatoličku vjeroispovijest u Đakovačkoj i Srijemskoj biskupiji 1941. i 1942. godine, u: *Radovi* 52(2020.)2, 157–180.; *Pokatoličavanje Srba u Nezavisnoj Državi Hrvatskoj. Zbornik radova*, M. Radanović (prii.), Zagreb, 2019., 1–464.

²⁰ Usp. 1. tablicu: 1941./br. 49., 60., 164., 193., 201., 207., 224., 239., 240., 247., 248., 249.; 1942./br. 54., 97., 98.; 1943./br. 8.

1.1. SKLAPANJE BRAKA U SRPSKOJ PRAVOSLAVNOJ CRKVI

Najveći broj katolika prešao je na pravoslavlje prije ili nakon vjenčanja u SPC-u.²¹ U Katoličku Crkvu vratile su se od 1941. godine 334 ženske osobe (73,4 %) i 121 (26,5 %) muška osoba. To je samo na području Bosanske ili Đakovačke i Srijemske biskupije, a prijelazi su se događali na području cijele države. U kronici kukujevačke župe (Srijemska biskupija) navodi se da je pod dinastijom Karađorđevića »bilo puno prijelaza s katoličke vjere na pravoslavnu.«²² Tako se navodi primjer katolika Ante Matende koji se trebao vjenčati s pravoslavkom Martom Bulat iz Kuzmina. »Uslov je za ženidbu bio da pređem iz rimokatoličke vere u srpsko pravoslavnu.«²³ Tu je riječ o prisili, a ne o »lepom načinu« kojim će se nastojati privesti bračnoga druga na pravoslavnu vjeru kako stoji u *Bračnim pravilima Srpske pravoslavne Crkve*.²⁴

Marko Kljajić piše i o pokušajima prijelaza sa srpske pravoslavne na rimokatoličku vjeru. Kao ogledni primjer kako je to završavalo donosi slučaj pravoslavke Drenke Krstonošić. Ona je pred pravoslavnim parokom u Baćincima i dvojicom svjedoka 15. i 30. srpnja 1930. godine te pred sreskim načelnikom u Šidu 16. kolovoza 1930. izjavila da želi prijeći na rimokatoličku vjeru. Sresko načelstvo 6. prosinca 1930. godine poništilo je prijelaz Drenke Krstonošić jer »nema pravne valjanosti u smislu paragrafa 19. zakona o veroispovednim odnosima od 6. I. 1906. jer je preduzet mimo odredbe ovog zakona, a ujedno se kažnjavaju sva trojica globom od 100 dinara svaki u korist državne kase u smislu paragrafa 24. citiranog zakona.«²⁵ U obrazloženju stoji »da je Drenka Krstonošić postupila mimo uputa datog joj od po srpsko-pravoslavnom paroku u Baćincima.«²⁶ Marko Kljajić zaključuje da je tom »nedopuštenom prelazu« suvišan bilo kakav komentar.

²¹ Usp. 1. tablicu: 1941./br. 44., 45., 51., 55., 65., 69., 70., 70., 76., 89., 90., 97., 98., 102., 103., 104., 106., 107., 118., 132., 133., 135., 138., 139., 140., 141., 142., 144., 148., 149., 152., 153., 155., 158., 163., 166., 169., 170., 172., 174., 176., 177., 178., 179., 185., 186., 187., 188., 191., 192., 194., 195., 196., 197., 199., 221., 231., 234., 237., 246., 250., 251., 252., 256., 268., 269., 273., 280., 292., 297., 298., 299., 303., 304., 306., 307.; **1942.**/br. 2., 13., 14., 15., 20., 29., 42., 43., 44., 52., 53., 54., 58., 59., 66., 71., 72., 73., 87., 91., 92., 93., 94., 96., 99., 100., 104., 109., 110., 111.; **1943.**/br. 1., 3., 5., 7., 10., 11., 13., 15., 16., 17.; **1944.**/br. 1., 2., 3., 5., 6., 9.

²² M. KLJAJIĆ, Prekrštavanje za vrijeme dinastije Karađorđevića, u: *Glas ravnice*, br. 50., 17.

²³ *Isto*.

²⁴ *Isto*.

²⁵ M. KLJAJIĆ, Kukujevci: prekrštavanja, u: *Glas ravnice*, br. 51., 11.

²⁶ *Isto*.

1.2. MJEŠOVITI BRAKOVI U SRPSKOJ PRAVOSLAVNOJ CRKVI

Bračna pravila SPC-a objašnjena su prvi put u *Glasniku*, službenom listu Srpske pravoslavne patrijaršije, od 7. rujna 1933. godine. Tako se mješoviti brakovi mogu sklapati pod sljedećim uvjetima:

1. Osoba druge vjeroispovijesti mora se pismeno obvezati pred nadležnim parokom i dvojicom svjedoka »da neće svog budućeg bračnog druga pravoslavne vere odvrćati od pravoslavnog ispovedanje vere, ni pokušati da ga ma kojim načinom navede da pređe u drugu veru ma kojim načinom navede«. ²⁷ Isto tako mora se obvezati da ne će ometati osobu pravoslavne vjere u obavljanju vjerskih dužnosti.
2. Osoba druge vjeroispovijesti mora se pismeno »obvezati da će svoju decu iz toga braka krštavati i vaspitavati u pravoslavnoj veri« (br. 2.). Pravoslavna osoba mora svečano obećati »da će stalno, lepim načinom, nastojati da svoga budućeg druga privodi pravoslavnoj veri« (br. 3.).
3. Pravoslavna osoba mora s osobom druge vjeroispovijesti sklopiti brak u pravoslavnom hramu i pred pravoslavnim svećenikom (br. 4.).

1.3. MJEŠOVITI BRAKOVI U KATOLIČKOJ CRKVI

Katolička Crkva u Kodeksu kanonskoga prava iz 1917. godine u kan. 1061. odredila je u kojim slučajevima daje oprost od mješovitih brakova. Tako u § 1., točki prvoj, navodi da moraju postojati pravedni i važni razlozi. U 2. točki stoji da nekatolički ženidbeni drug mora pružiti jamstvo »da će od nekatoličkog ženidbenog druga biti otklonjena pogibao otpada« i da će djeca biti krštena i odgajana u katoličkom duhu. Jamstvo u pravilu treba biti dano u pismenom obliku. U kanonu 1062. stoji da će katolički ženidbeni drug »razborito nastojati oko toga, da se nekatolički ženidbeni drug obrati«. ²⁸

Može se zaključiti da su službene odredbe SPC-a i Katoličke Crkve o mješovitim brakovima veoma slične. Razlika se nalazila u primjeni. Primjer iz kronike kukujevačke župe otkriva nam praksu u SPC-u koja je prisiljavala katolike na prijelaze na pravoslavlje.

1.4. RASTAVLJENI KATOLICI KOJI SU PREŠLI NA PRAVOSLAVLJE DA BI MOGLI PONOVO SKLOPITI CRKVENI BRAK

Jedan dio katolika prešao je na pravoslavlje nakon što su bili rastavljeni. Zakonik Katoličke Crkve iz 1917. godine o nerazrješivosti valjano sklopljenoga braka odre-

²⁷ Bračna pravila Srpske pravoslavne Crkve, Beograd, 1973., 49., § 115.

²⁸ BENEDIKT XV., *Kodeks kanonskoga prava iz 1917.*, prir. i uvod napisao M. Berljak, Zagreb, 1917.

dio je: »Valjana ženidba tvrda i izvršena ne može se razriješiti ni od koje ljudske vlasti ni iz kojeg razloga, osim smrću« (kan. 1118.). SPC pružala im je mogućnost ponovnoga sklapanja crkvenoga braka.²⁹ *Bračna pravila Srpske pravoslavne Crkve* odredila su u kojim slučajevima crkveni sud može proglasiti prestanak braka za života obaju bračnih drugova. Kao brakorazvodne uzroke navode »preljub« (§ 88. – 91.), »rađenje o glavi bračnom drugu« (§ 92. – 93.), »hotimičan pobačaj« (§ 94.) »zlobno napuštanje bračnog druga« (§ 95. – 96.), »nestanak bračnog druga« (§ 97. – 104.), »moralna pokvarenost« (§ 105. – 106.) i »otpadništvo od pravoslavne vere« (§ 107. – 109.) Za razliku od SPC-a, u Katoličkoj Crkvi ti navedeni uzroci nakon valjano sklopljene i izvršene ženidbe nisu utjecali na njezinu valjanost. Katolici koji su valjano sklopili ženidbu, a poslije se rastali, nisu mogli sklopiti drugi brak u Katoličkoj Crkvi. Izlaz su pronašli tako što su prešli u SPC koji im je to dopuštao.

2. Katolici koji su zbog prisile prešli u Srpsku pravoslavnu Crkvu³⁰

Među povratnicima u Katoličku Crkvu nalaze se učitelji,³¹ državni službenici i činovnici,³² vojna lica,³³ liječnici, veterinari i odvjetnici.³⁴ Budući da mnogi župni uredi, kada su slali molbe Biskupskom ordinarijatu u Đakovo, nisu pisali zanimanje povratnika, može se pretpostaviti da je broj visokoobrazovanih osoba koji su pod pritiskom prešli na pravoslavlje, sigurno, bio mnogo veći. Navedeni primjeri jasno će pokazati pod kakvim su pritiskom bili katolici prije nego što su prešli na pravoslavlje.

Matilda Alagaić iz župe Zemun I u svojoj molbi za povratak u Katoličku Crkvu navela je da je, među ostalim, pristala na prijelaz na pravoslavlje zato što su je muž i njegova rodbina na to nagovarali. Tek je pod pritiskom direktora pošte popustila. On ju je stavio pred izbor da »pređe na pravoslavlje ili da izgubi službu«.³⁵ Nikola Kelemen, direktor pošte u Borovu, pod pritiskom civilne vlasti prešao je na pravoslavlje kada se vjenčao s pravoslavkom u pravoslavnoj crkvi u Osijeku 1928. godine.³⁶ Franjo Hornung 1920. godine prelazi na pravoslavlje. To je bio uvjet da

²⁹ Usp. 1. tablicu: **1941.**/br. 1., 11., 12., 16., 40., 42., 46., 59., 77., 78., 95., 294.; **1942.**/br. 37., 41., 79., 80., 81., 82., 84., 85.; **1944.**/br. 8., 9.

³⁰ Usp. 1. tablicu: **1941.**/br. 13., 23., 147.; **1942.**/br. 8.

³¹ Usp. 1. tablicu: **1941.**/br. 3., 4., 33., 93., 104., 116., 197., 274.; **1942.**/br. 7., 29., 70.; **1944.**/br. 7.

³² Usp. 1. tablicu: **1941.**/br. 2., 11., 20., 21., 22., 27., 29., 36., 71., 114., 122., 207.

³³ Usp. 1. tablicu: **1941.**/br. 13., 140., 227., 275.

³⁴ Usp. 1. tablicu: **1941.**/br. 51., 53., 184., 189.; **1942.**/br. 25.; **1943.**/br. 6.

³⁵ Arhiv Đakovačko-osječke nadbiskupije (dalje AĐON), 9. svibnja 1941./795.

³⁶ AĐON, 31. svibnja 1941./1052.

dobije službu gradskoga veterinaru u Mitrovici.³⁷ Na Rudolfa i Margaretu Marek vršili su pritisak njihovi pretpostavljeni iz Državnoga aerodroma. Jednoga dana bili su odvedeni u »jednu beogradsku crkvu, gdje je neki pravoslavni svećenik neku molitvu čitao, nakon čega su svi dobili, da su prešli na pravoslavnu vjeru«. ³⁸ Pavao Drobina iz Vinkovaca prešao je 1940. godine na pravoslavlje zajedno s kolegama Nijemcima, zrakoplovnim mehaničarima. Njihovi su ih pretpostavljeni prisilili na prijelaz na pravoslavlje.³⁹ Marija Karaica, r. Maiksner, vjenčana za pravoslavca koji je bio žandar, prešla je pod pritiskom suprugova zapovjednika 1931. godine u Pravoslavnu Crkvu.⁴⁰ Hrvoje Fischer Hugo kao činovnik u ministarstvu u Beogradu prelazi na pravoslavlje 1938. godine da ne izgubi službu.⁴¹ Đuro Varga, rođen u Zemunu, prešao je na pravoslavlje 1938. godine jer se bojao da će izgubiti posao »budući da su se ondašnje vlasti javno prijetile, kako će sve ne-pravoslavce otpustiti«. ⁴² Marko Čavka vjenčao se u Pravoslavnoj Crkvi i dao privolu da se djeca krste i odgajaju u pravoslavlju »da se barem donekle zaštiti i izbjegne persekucijama i zapostavljanju u službi, kojem su bili pod bivšim režimima izloženi žandari hrvatske narodnosti«. ⁴³ Antonija Tamaši, r. Šuvaković, radila je kao učiteljica u Srijemu u Privinoj Glavi. Ona piše: »Radi moga hrvatstva bila sam mnogo proganjana od strane mojih srpskih pretpostavljenih. Da bih imala mira od progona prešla sam na nagovor svojih pretpostavljenih na grko-istočnu vjeru.« ⁴⁴ Andrija Zetaković kao redarstveni narednik zbog službe je prešao na pravoslavlje⁴⁵, kao i Josip Ivan Žinko koji je radio na željeznici.⁴⁶

³⁷ Usp. AĐON, 24. lipnja 1941./1398. Ordinarijat nije odobrio povratak u Katoličku Crkvu zbog nepotpune dokumentacije. U molbi nije navedeno je li Franjo Hornung oženjen, koje su vjere njegova žena i djeca.

³⁸ AĐON, 6. svibnja 1941./870. Zbog nepotpune dokumentacije Ordinarijat nije odobrio povratak u Katoličku Crkvu.

³⁹ Usp. AĐON, 10. svibnja 1941./918.

⁴⁰ Usp. AĐON, 24. lipnja 1941./1462.

⁴¹ Usp. AĐON, 24. lipnja 1941./1483.

⁴² AĐON, 14. srpnja 1941./1985.

⁴³ AĐON, 29. listopada 1941./4380.

⁴⁴ AĐON, 22. studenoga 1941./5091.

⁴⁵ Usp. AĐON, 22. studenoga 1941./5095.

⁴⁶ Usp. AĐON, 7. veljače 1942./771.

3. Odbijene zamolbe za povratak u Katoličku Crkvu i one koje su primljene *pro foro civili*

Biskupski ordinarijat u Đakovu nije odobrio povratak u Katoličku Crkvu za 22 osobe.⁴⁷ U njegovim rješenjima kao razlozi za neodobranje povratka u Katoličku Crkvu jesu nepotpuna dokumentacija, život u konkubinatu⁴⁸, jedan od bračnih drugova odbijao je ukrjepljenje braka⁴⁹ ili roditelji nisu dali dopuštenje za povratak.

Dvadeset i jedna osoba primljena je *pro foro civili* (samo za civilno područje).⁵⁰ Na temelju rješenja Svetog oficija od 1. kolovoza 1941. godine, br. 230./1941. prijelaznici ili povratnici u Katoličku Crkvu zbog konkubinata ili živoga prijašnjega bračnoga druga mogli su biti primljeni *pro foro civili*. Oni nisu mogli pristupiti sakramentima, osim u trenutku smrti, sve dok ne otpadne razlog zbog kojeg se ne mogu crkveno vjenčati. Nad tim se osobama ne čini nikakav obred, »nego se jednostavno upisuju u knjigu prelaza tako da se pred državnim vlastima izvatkom iz knjige prelaza, ako to ustrebaju, mogu prikazati kao katolici«.⁵¹

⁴⁷ Usp. 1. tablicu: **1941.**/br. 2., 7., 17., 29., 40., 44., 46., 47., 53., 63., 64., 111., 137., 146., 189., 191., 253., 260.; **1942.**/br. 9., 102.; **1944.**/br. 10., 11.

⁴⁸ Konkubinat je izvanbračna zajednica trajnoga značenja između muškarca i žene.

⁴⁹ Ukrjepljenje braka znači nevaljani brak učiniti valjanim. O ukrjepljenju braka vidi *Zakonik kanonskog prava* iz 1917. godine, kan. 1133–1141.

⁵⁰ Usp. 1. tablicu: **1941.**/br. 161., 162., 187., 272., 277., 281., 282., 294., 295., 300. i 301.; **1942.**/br. 11., 12., 16., 34., 70., 83., 95., 107., 108.; **1943.**/br. 20.

⁵¹ Usp. AĐON, 26. listopada 1942./4081. Povratnik se upisuje u knjige prijelaza uz dodatak u opasci: »Primljeni u rkt. Crkvu 'pro foro civili' na temelju rješenja Biskupskog Ordinarijata u Đakovu od 26. listopada 1942. br 4081/942.«

Tablica 1.⁵² Popis svih bivših katolika koji su podnijeli molbu za povratak u Katoličku Crkvu

1941.					
r. br.	datum i br. urudž. zap.	župa	god.	S	opaske
1.	10. 5. 1941./862	Osijek I	1906.	M	Napustio svoju ženu i prešao na pravoslavlje.
2. ⁵³	6. 5. 1941./870	Zemun I		Ž	Nepotpuna dokumentacija.
3.	20. 6. 1941./877	Gunja		Ž	
4.	10. 5. 1941./878	Vrbica	1922.	Ž	
5.	12. 5. 1941./886	Vinkovci		Ž	Prešla na pravoslavlje da joj muž ne izgubi službu.
6.	27. 5. 1941./887	Vinkovci		M	
7.	8. 5. 1941./893	Gundinci	1899.	Ž	Udovica.
8.	9. 5. 1941./899	Osijek I	1897.	Ž	
9.	9. 5. 1941./904	Osijek II	1901.	Ž	
10.	9. 5. 1941./905	Osijek II	1911.	Ž	
11.	9. 5. 1941./910	Zemun I	1876.	M	Oboje su bili rastavljeni. Prešli su na pravoslavlje da bi se mogli vjenčati.
12.	9. 5. 1941./910	Zemun I	1885.	Ž	
13.	10. 5. 1941./918	Vinkovci		M	Prisiljen prijeći na pravoslavlje 1940. god.
14.	20. 5. 1941./938	Vinkovci		Ž	Udovica.
15.	3. 6. 1941./986	Vukovar		Ž	Rastala se od pravoslavca.
16.	3. 6. 1941./990	Slavonski Brod	1881.	Ž	Prešla na pravoslavlje da bi se mogla ponovno vjenčati.
17.	2. 5. 1941./741	Vukovar		M	Nepotpuna dokumentacija.
18.	12. 5. 1941./753	Slavonski Brod	1869.	M	Udovac.
19.	19. 5. 1941./1991	Slavonski Brod	1892.	M	
20.	13. 8. 1941./784	Golubinci	1892.	M	
21.	9. 5. 1941./795	Zemun I		Ž	Muž ne odobrava prijelaz dvojice sinova.

⁵² U tablicu su upisani sljedeći podatci: r. br. – redni broj; datum i br. urudžbenoga zapisnika – rješenje Biskupskoga ordinarijata u Đakovu; god. – godište; S – spol povratnika i opaske.

⁵³ Podebljanim slovima označene su odbijene molbe. **1941.**/br. 2., 7., 17., 29., 40., 44., 46., 47., 53., 63., 64., 111., 137., 146., 189., 191., 253., 260.; **1942.**/br. 9., 102., **1944.**/br. 10., 11.

22.	23. 7. 1941./797	Putinci	1894.	M	
23.	19. 5. 1941./1941	Osijek I		Ž	Prešla na pravoslavlje da bi dobila radnu knjižicu.
24.	20. 5. 1941./1011	Slavonski Brod	1885.	Ž	
25.	30. 5. 1941./1017	Vukovar	1888.	M	U matrici krštenih nije upisan prijelaz na pravoslavlje.
26.	5. 6. 1941./1029	Vukovar	1913.	M	
27.	31. 5. 1941./1052	Vukovar	1901.	M	
28.	28. 5. 1941./1065	Osijek I	1896.	Ž	
29.	26. 5. 1941./1081	Vinkovci		M	Živi u konkubinatu.
30.	16. 6. 1941./1082	Vinkovci		Ž	Rastavljena od pravoslavca.
31.	3. 6. 1941./1091	Osijek III	1886.	M	Bračni par. Rješenje je izdano uz uvjet da se poništi pravoslavni brak.
32.	3. 6. 1941./1092	Osijek III	1896.	Ž	
33.	10. 10. 1941./1094	Irig	1909.	Ž	Ukrjepljenje braka. ⁵⁴
34.	27. 5. 1941./1121	Indija	1910.	Ž	Ukrjepljenje braka.
35.	30. 5. 1941./1126	Osijek II	1903.	Ž	Udovica.
36.	3. 6. 1941./1130	Vukovar	1908.	Ž	Udovica.
37.	18. 7. 1941./1153	Slavonski Brod	1869.	M	Ukrjepljenje braka.
38.	10. 6. 1941./1159	Đakovo		Ž	Rastavljena od pravoslavca. Djeca su katolici.
39.	10. 7. 1941./1183	Vukovar	1909.	Ž	
40.	31. 5. 1941./1187	Ilok		Ž	Prešla na pravoslavlje da bi se mogla ponovno vjenčati. Živi u konkubinatu.
41.	14. 7. 1941./1225	Vrbica	1910.	Ž	Prešla na pravoslavlje na nagovor pravoslavnoga paroka.
42.	23. 6. 1941./1251	Osijek I	1909.	Ž	Prešla na pravoslavlje da bi se mogla ponovno vjenčati.
43.	4. 7. 1941./1254	Osijek I	1895.	M	Ukrjepljenje braka i obveza krstiti djecu u Katoličkoj Crkvi.
44.	6. 6. 1941./1256	Slavonski Brod	1893.	M	Nepotpuna dokumentacija. Sklopljen brak u SPC-u.
45.	19. 6. 1941./1281	Osijek I	1884.	Ž	Sklopljen brak u SPC-u. Sada je udovica.
46.	5. 7. 1941./1290	Ruma		M	Oboje prešli na pravoslavlje da bi se mogli ponovno vjenčati.
47.	5. 7. 1941./1290	Ruma		Ž	

⁵⁴ Ukrjepljenje braka znači nevaljani brak učiniti valjanim. Usp. bilješku 44.

48.	14. 7. 1941./1318	Vinkovci		Ž	Muž joj je ostao pravoslavac. Ukrjepljenje braka.
49.	8. 7. 1941./1351	Vinkovci	1899.	M	Majka udovica udala se za pravoslavca pa je i njega prevela na pravoslavlje.
50.	21. 6. 1941./1364	Osijek I	1880.	Ž	Sklopljen brak u SPC-u. Udovica.
51.	23. 6. 1941./1365	Osijek I	1896.	Ž	Sklopljen brak u SPC-u. Rastavljena.
52.	21. 6. 1941./1371	Slavonski Brod	1922.	M	Prešao na pravoslavlje u II. razredu gimnazije.
53.	24. 6. 1941./1398	Srijemska Mitrovica		M	
54.	23. 6. 1941./1410	Vukovar	1908.	M	
55.	18. 6. 1941./1441	Vinkovci		Ž	Sklopljen brak u SPC-u.
56.	18. 6. 1941./1442	Vinkovci		Ž	Ukrjepljenje braka.
57.	24. 6. 1941./1462	Osijek I	1896.	Ž	
58.	25. 6. 1941./1470	Vinkovci		Ž	Sklopljen brak u SPC-u.
59.	25. 6. 1941./1502	Gundinci	1899.	Ž	Prešla na pravoslavlje zbog mogućnosti ponovnoga vjenčanja.
60.	25. 6. 1941./1504	Osijek I	1919.	M	Otac ga je 1932. godine preveo na pravoslavlje. Majka mu je katolkinja.
61.	2. 7. 1941./1545	Vinkovci		M	
62.	8. 10. 1941./1553	Slavonski Brod	1909.	Ž	
63.	5. 7. 1941./1563	Ruma	1906.	Ž	Odbijen povratak zato što sadašnji muž odbija ukrjepljenje braka.
64.	5. 7. 1941./1609	Ćerević	1898.	M	
65.	27. 6. 1941./1615	Vinkovci		Ž	Sklopljen brak u SPC-u. Udovica.
66.	7. 7. 1941./1620	Vinkovci		Ž	
67.	7. 7. 1941./1629	Osijek I	1894.	M	Brak ukrijepljen. Sin je prijelaznik. ⁵⁵
68.	7. 7. 1941./1629	Osijek I	1898.	Ž	
69.	28. 6. 1941./1635	Osijek I	1915.	Ž	Sklopljen brak u SPC-u.
70.	7. 7. 1941./1637	Nuštar	1910.	M	Sklopljen brak u SPC-u.
71.	16. 7. 1941./1659	Osijek III	1914.	M	
72.	8. 7. 1941./1666	Vukovar	1907.	M	
73.	3. 7. 1941./1768	Osijek I	1900.	Ž	Ukrjepljenje braka. Muž ostao pravoslavac.

⁵⁵ Prijelaznici su oni koji su kršteni u Srpskoj pravoslavnoj Crkvi. Budući da je Katolička Crkva priznavala valjanost krštenja u Srpskoj pravoslavnoj Crkvi, ona nije prekrštavala pravoslavce, nego je odobravalu prijelaz. Izraz prekrštavanje teološki je netočan i upotrebljavaju ga oni koji ne razumiju razliku između prijelaza i prekrštavanja.

74.	14. 7. 1941./1778	Slavonski Brod	1921.	M	
75.	14. 7. 1941./1780	Vukovar	1887.	Ž	Sklopljen brak u SPC-u. Udovica.
76.	14. 7. 1941./1791	Vinkovci		Ž	Sklopljen brak u SPC-u.
77.	14. 7. 1941./1759	Srijemska Kamenica		Ž	Prešla na pravoslavlje radi ponovnoga vjenčanja.
78.	14. 7. 1941./1941	Vrpolje		M	Prešao na pravoslavlje radi ponovnoga vjenčanja.
79.	5. 8. 1941./1875	Slavonski Brod	1876.	Ž	Udovica.
80.	18. 7. 1941./1892	Slavonski Brod	1897.	M	Ukrjepljenje braka.
81.	18. 7. 1941./1958	Vinkovci		Ž	Ukrjepljenje braka.
82.	12. 7. 1941./1966	Slavonski Brod	1906.	Ž	
83.	14. 7. 1941./1978	Vinkovci	1903.	M	
84.	14. 7. 1941./1985	Zemun I	1906.	M	Prešao na pravoslavlje zbog prijetnje da će izgubiti posao.
85.	19. 7. 1941./1994	Vinkovci		M	Ukrjepljenje braka.
86.	30. 7. 1941./2033	Vinkovci	1915.	Ž	Ukrjepljenje braka.
87.	28. 7. 1941./2057	Osijek I	1902.	Ž	Udovica.
88.	17. 7. 1941./2099	Đakovo	1890.	Ž	
89.	18. 7. 1941./2104	Zemun I	1895.	Ž	Sklopljen brak u SPC-u. Udovica.
90.	1. 9. 1941./2120	Ruma	1904.	Ž	Sklopljen brak u SPC-u. Ukrjepljenje braka.
91.	21. 9. 1941./2155	Slavonski Brod	1911.	Ž	Prešla na pravoslavlje kada ju je usvojila pravoslavna obitelj.
92.	22. 7. 1941./2157	Petrovaradin I		Ž	
93.	22. 7. 1941./2158	Zemun III	1885.	Ž	Udovica.
94.	30. 7. 1941./2169	Hrtkovci	1882.	M	Prešao na pravoslavlje zbog sukoba sa župnikom.
95.	22. 7. 1941./2170	Hrtkovci	1882.	Ž	Prešla na pravoslavlje radi sklapanja drugoga braka.
96.	22. 7. 1941./2173	Petrovaradin II		Ž	
97.	23. 7. 1941./2193	Slavonski Brod	1889.	Ž	Kao udovica udala se za pravoslavca i prešla na pravoslavlje.
98.	21. 7. 1941./2199	Ruma	1895.	Ž	Sklopljen brak u SPC-u.
99.	22. 7. 1941./2204	Tordinci		Ž	
100.	30. 7. 1941./2237	Vinkovci	1903.	Ž	Ukrjepljenje braka.

101.	20. 8. 1941./2252	Slavonski Brod	1914.	Ž	Ukrjepljenje braka.
102.	21. 8. 1941./2271	Osijek I	1885.	M	Sklopljen brak u SPC-u 1921. godine.
103.	30. 7. 1941./2274	Osijek I	1905.	Ž	Sklopljen brak u SPC-u 1928. godine.
104.	30. 7. 1941./2275	Osijek I	1901.	Ž	Sklopljen brak u SPC-u 1936. godine.
105.	30. 7. 1941./2282	Osijek I	1888.	Ž	Prešla na pravoslavlje 1915. godine.
106.	23. 7. 1941./2293	Ruma	1890.	Ž	Sklopljen brak u SPC-u 1922. godine.
107.	25. 7. 1941./2299	Osijek I	1879.	Ž	Sklopljen brak u SPC-u 1901. godine.
108.	25. 7. 1941./2310	Zemun I	1884.	M	
109.	6. 10. 1941./2314	Zemun I	1917.	M	Prešao na pravoslavlje za vrijeme konkordatske politike.
110.	25. 7. 1941./2318	Zemun I	1912.	Ž	Sklopljen brak u SPC-u.
111.		Vinkovci		Ž	Molba pod br. 1660. 3. 8. 1941. Nepotpuna dokumentacija.
112.	22. 8. 1941./2354	Osijek I	1890.	Ž	
113.	22. 7. 1941./2356	Osijek I	1892.	Ž	Prešla na pravoslavlje 1922. godine.
114.	30. 8. 1941./2365	Slavonski Brod	1900.	M	Prešli na pravoslavlje 1919. godine.
115.	30. 8. 1941./2365	Slavonski Brod	1901.	Ž	
116.	20. 9. 1941./2373	Drenje	1913.	M	
117.	29. 9. 1941./2379	Hrvatska Mitrovica		Ž	Prešla na pravoslavlje 1925. godine. Sada je udovica.
118.	27. 7. 1941./2380	Vukovar	1897.	Ž	Sklopljen brak u SPC-u 1916. godine.
119.	21. 8. 1941./2391	Đakovo	1905.	M	Prešao na pravoslavlje zbog obiteljskih prilika.
120.	22. 8. 1941./2403	Osijek I	1905.	Ž	Ukrjepljenje braka.
121.	4. 9. 1941./2426	Ilok	1890.	Ž	Prešla na pravoslavlje 1931. godine. Muž i kći prijelaznici.
122.	30. 7. 1941./2451	Osijek III	1898.	M	
123.	11. 11. 1941./2453	Vinkovci		Ž	Sklopljen brak u SPC-u 1932. godine.
124.	2. 8. 1941./2475	Vrbanja	1903.	Ž	Prešla na pravoslavlje 1933. godine zbog obiteljskih prilika.
125.	31. 7. 1941./2479	Slavonski Brod	1901.	Ž	Udovica. Četvero djece jesu prijelaznici.
126.	2. 8. 1941./2522	Drenovci	1871.	Ž	
127.	28. 8. 1941./2532	Osijek I	1893.	Ž	Ukrjepljenje braka. Suprug i dvoje djece jesu prijelaznici.
128.	1. 8. 1941./2537	Zemun I	1915.	Ž	

129.	22. 12. 1941./2593	Vinkovci		Ž	Povratak u Crkvu <i>pro foro civili</i> .
130.	25. 8. 1941./2617	Osijek II	1895.	Ž	Udovica.
131.	23. 9. 1941./2652	Vinkovci		M	Baka ga je prevela na pravoslavlje.
132.	12. 8. 1941./2690	Trnjani		Ž	Sklopljen brak u SPC-u.
133.	23. 8. 1941./2725	Osijek I	1903.	Ž	Prešla na židovstvo, a zatim na pravoslavlje radi vjenčanja.
134.	16. 8. 1941./2730	Petrovaradin I	1911.	Ž	Prešla na pravoslavlje 1935. godine. Udovica.
135.	23. 8. 1941./2755	Osijek I	1906.	Ž	Prešla na pravoslavlje i vjenčala se u Pravoslavnoj Crkvi 1936. godine.
136.	29. 8. 1941./2815	Zemun I	1893.	Ž	Zbog vjenčanja prešla u Pravoslavnu Crkvu.
137.	21. 8. 1941./2839	Osijek II.		Ž	Odbijen povratak zato što muž pravoslavac ne dopušta prijelaz sina u KC.
138.	23. 8. 1941./2858	Osijek I	1919.	Ž	Sklopljen brak u SPC-u. Rastavljena.
139.	2. 9. 1941./2886	Hrvatska Mitrovica	1883.	Ž	Sklopljen brak u SPC-u. Rastavljena.
140.	23. 8. 1941./2888	Hrvatska Mitrovica	1888.	M	Sklopljen brak u SPC-u 1912. god.
141.	2. 9. 1941./2919	Osijek II	1893.	Ž	Sklopljen brak u SPC-u. Rastavljena.
142.	4. 9. 1941./2931	Vukovar		Ž	Sklopljen brak u SPC-u. Ukrjepljenje.
143.	2. 9. 1941./2952	Ruma		Ž	Kao udovica prešla na pravoslavlje 1936. god.
144.	2. 9. 1941./3954	Osijek I		Ž	Sklopljen brak u SPC-u 1929. godine. Udovica.
145.	3. 9. 1941./2985	Slavonski Brod	1920.	Ž	Prešla na pravoslavlje 26. 1. 1941. Muž joj je prijelaznik. Ukrjepljenje.
146.	16. 9. 1941./3018	Nuštar	1912.	Ž	Nepotpuna dokumentacija.
147.	4. 9. 1941./3030	Hrvatska Mitrovica	1902.	M	Prešao na pravoslavlje da bi dobio posao.
148.	10. 9. 1941./3101	Osijek I	1860.	Ž	Sklopljen brak u SPC-u 1904. godine. Udovica.
149.	16. 9. 1941./3133	Osijek II	1920.	Ž	Sklopljen brak u SPC-u 1938. godine. Muž i sin prijelaznici.
150.	17. 9. 1941./3135	Osijek II	1923.	M	
151.	20. 9. 1941./3163	Đakovo	1895.	M	Prešao na pravoslavlje prije ženidbe.

152.	16. 9. 1941./3169	Vinkovci		Ž	Sklopljen brak u SPC-u.
153.	16. 9. 1941./3184	Vinkovci		Ž	Sklopljen brak u SPC-u 1936. godine. Muž ju je napustio.
154.	16. 9. 1941./3217	Vinkovci	1920.	Ž	Prešla na pravoslavlje prije vjenčanja u pravoslavnoj crkvi 1940. godine. Do udaje nije došlo.
155.	17. 9. 1941./3269	Vinkovci		Ž	Sklopljen brak u SPC-u 1896. godine.
156.	19. 9. 1941./3272	Hrvatska Mitrovica	1910.	Ž	
157.	18. 9. 1941./3287	Hrvatska Mitrovica	1878.	Ž	Muž ju je napustio.
158.	23. 9. 1941./3318	Osijek III	1914.	Ž	Sklopljen brak u SPC-u 1935. godine. Rastavljena šest godina.
159.	23. 9. 1941./3366	Podvinje	1903.	Ž	Sklopljen brak u SPC-u 1928. godine. Udovica.
160.	24. 9. 1941./3382	Osijek III	1879.	Ž	Prešla na pravoslavlje zbog obiteljskih prilika.
161.	1941./3384	Irig		M	Odobren povratak <i>pro foro civili</i> zato što joj je muž iz prvoga braka još živ. Djeca su prijelaznici.
162.	1941./3384	Irig		Ž	
163.	10. 10. 1941./3388	Vinkovci		Ž	Sklopljen brak u SPC-u 1921. godine. Sin joj je prijelaznik.
164.	25. 10. 1941./3391	Osijek III	1917.	Ž	Majka ju je prevela na pravoslavlje kada se drugi put vjenčala u PC-u.
165.	25. 10. 1941./2292	Osijek III	1916.	Ž	
166.	26. 9. 1941./3392	Osijek II		Ž	Sklopljen brak u SPC-u 1935. godine. Rastavljena.
167.	26. 9. 1941./3425	Zemun I	1894.	M	
168.	6. 10. 1941./3468	Indija	1911.	Ž	
169.	3. 10. 1941./3505	Vukovar	1899.	Ž	Sklopljen brak u SPC-u 1937. godine.
170.	3. 10. 1941./3521	Ruma	1912.	Ž	Sklopljen brak u SPC-u 1938. godine.
171.	29. 10. 1941./2524	Podvinje	1888.	M	Prešao na pravoslavlje da izbjegne plaćanje alimentacije za ženu.
172.	7. 10. 1941./3560	Osijek I	1899.	Ž	Sklopljen brak u SPC-u 1929. godine. Ukrjepljenje.
173.	8. 10. 1941./3598	Osijek I	1902.	Ž	Ukrjepljenje braka. Suprug i kći prijelaznici.

174.	9. 10. 1941./3655	Osijek I	1913.	Ž	Sklopljen brak u SPC-u. Muž i kći u zarobljeništvu.
175.	15. 10. 1941./3681	Osijek I	1896.	Ž	Sklopljen brak u SPC-u 1914. godine. Suprug i djeca prijelaznici.
176.	15. 10. 1941./3684	Osijek I	1886.	Ž	Prešla na pravoslavlje prije vjenčanja 1911. godine. Do vjenčanja nije došlo.
177.	14. 10. 1941./3690	Osijek I	1891.	Ž	Sklopljen brak u SPC-u 1911. godine. Muž joj je prijelaznik.
178.	14. 10. 1941./3744	Osijek II	1915.	Ž	Majka i sin prešli na pravoslavlje prije majčine udaje u pravoslavnoj crkvi 1938. godine. Muž joj je u logoru.
179.	14. 10. 1941./3744	Osijek II	1932.	M	
180.	15. 10. 1941./3765	Osijek III	1881.	Ž	
181.	15. 10. 1941./3767	Osijek III	1869.	Ž	Udovica.
182.	15. 10. 1941./3770	Osijek III	1870.	Ž	Udovica.
183.	14. 10. 2141./3780	Osijek I	1914.	Ž	Ukrjepljenje braka. Muž i sin jesu prijelaznici.
184.	20. 10. 1941./3783	Hrvatska Mitrovica	1891.	M	Prešao na pravoslavlje da bi dobio posao.
185.	14. 10. 1941./3823	Osijek I	1885.	Ž	Sklopljen brak u SPC-u 1911. godine. Muž i djeca prijelaznici.
186.	14. 10. 1941./3828	Osijek I	1908.	Ž	Sklopljen brak u SPC-u 1930. godine. Rastavljena. Sinovi prijelaznici.
187.	15. 10. 1941./3855	Osijek I	1891.	Ž	Sklopljen brak u SPC-u 1926. godine. Primljena <i>pro foro civili</i> .
188.	14. 10. 1941./3856	Osijek I	1919.	Ž	Sklopljen brak u SPC-u 1938. godine. Suprug i dijete prijelaznici.
189.			1905.	M	Nema rješenja Biskupskog ordinarijata. Zamolba 14. 10. 1941.
190.	14. 10. 1941./3862	Hrvatska Mitrovica		Ž	Udovica bez djece.
191.	14. 10. 1941./3863	Zemun I		Ž	Sklopljen brak u SPC-u. Nepotpuna dokumentacija. Muž u zarobljeništvu.
192.	31. 10. 1941./3874	Osijek I	1890.	Ž	Sklopljen brak u SPC-u 1929. godine. Primljena <i>pro foro civili</i> .
193.	14. 10. 1941./3877	Osijek I	1930.	M	Usvojio ga pravoslavac i preveo u Pravoslavnu Crkvu 1931. godine.
194.	14. 10. 1941./3880	Osijek I	1891.	Ž	Sklopljen brak u SPC-u 1915. godine. Suprug i sin prijelaznici.

195.	21. 10. 1941./3904	Osijek I	1909.	Ž	Sklopljen brak u SPC-u 1928. godine. Ukrjepljenje braka.
196.	16. 10. 1941./3948	Osijek I	1911.	Ž	Sklopljen brak u SPC-u 1940. godine. Udovica.
197.	21. 10. 1941./3950	Osijek I	1894.	Ž	Sklopljen brak u SPC-u 1922. godine. Ukrjepljenje braka.
198.	16. 10. 1941./3975	Osijek III	1874.	Ž	Suprug prijelaznik.
199.	22. 10. 1941./3996	Osijek I	1898.	Ž	Sklopljen brak u SPC-u 1922. godine. Ukrjepljenje braka.
200.	18. 10. 1941./4002	Slavonski Brod		Ž	Prešla na pravoslavlje 1924. godine.
201.	24. 10. 1941./4003	Zemun I	1918.	M	Otac pravoslavac preveo ga na pravoslavlje 1941. godine. Ukrjepljenje braka.
202.	22. 10. 1941./4012	Osijek II	1923.	Ž	Dvije sestre čiji je otac prijelaznik.
203.	22. 10. 1941./4012	Osijek II	1925.	Ž	
204.	22. 10. 1941./4043	Osijek II	1896.	Ž	Prešla na pravoslavlje 1921. Suprug i sin jesu prijelaznici.
205.	21. 10. 1941./4086	Zemun I	1908.	Ž	Prešla na pravoslavlje 1934. godine. Brak proglašen ništavnim.
206.	21. 10. 1941./4100	Slavonski Brod	1873.	Ž	Vjenčana u Katoličkoj Crkvi za pravoslavca. Poslije je prešla na pravoslavlje.
207.	23. 10. 1941./4129	Hrvatska Mitrovica	1899.	M	Otac ga je 1905. godine preveo na pravoslavlje.
208.	23. 10. 1941./4138	Osijek I	1918.	Ž	Muž joj je u Beogradu. Djeca su prijelaznici.
209.	22. 10. 1941./4147	Gibarac		Ž	Ukrjepljenje braka. Suprug joj je prijelaznik.
210.	23. 10. 1941./4179	Osijek II	1911.	Ž	Prešla na pravoslavlje 1930. godine.
211.	24. 10. 1941./4159	Osijek II	1885.	Ž	Ukrjepljenje braka. Suprug prijelaznik.
212.	24. 10. 1941./4198	Osijek III	1898.	Ž	Muž i djeca jesu prijelaznici.
213.	25. 10. 1941./4239	Osijek I	1897.	M	
214.	25. 10. 1941./4248	Osijek I	1913.	Ž	Prešla na pravoslavlje s djecom jer se htjela udati za pravoslavca.
215.	25. 10. 1941./4248	Osijek I	1936.	M	
216.	25. 10. 1941./4248	Osijek I	1938.	Ž	
217.	25. 10. 1941./4248	Osijek I	1940.	M	
218.	25. 10. 1941./4253	Đakovo	1909.	Ž	Suprug i djeca jesu prijelaznici.

219.	25. 10. 1941./4262	Osijek III	1882.	Ž	Udovica.
220.	28. 10. 1941./4286	Zemun I	1904.	Ž	Sklopljen brak u SPC-u 1925. godine.
221.	27. 10. 1941./4294	Osijek I	1892.	Ž	Sklopljen brak u SPC-u 1919. godine. Muž u njemačkom logoru.
222.	27. 10. 1941./4308	Osijek II	1897.	Ž	Majka i sin.
223.	27. 10. 1941./4308	Osijek II	1919.	M	
224.	28. 12. 1941./4344	Vinkovci		Ž	Udajom svoje majke za pravoslavca prevedena je u Pravoslavnu Crkvu.
225.	31. 10. 1941./4346	Vinkovci		Ž	Prešla na pravoslavlje iako joj je muž grkokatolik.
226.	28. 10. 1941./4348	Osijek II	1916.	Ž	Ukrjepljenje braka. Sin i suprug prijelaznici.
227.	28. 10. 1941./4352	Osijek I	1901.	M	
228.	29. 10. 1941./4392	Osijek I	1919.	Ž	Ukrjepljenje braka. Suprug prijelaznik.
229.	29. 10. 1941./4397	Osijek I	1917.	Ž	Majka i sin. Otac je u Njemačkoj na radu.
230.	29. 10. 1941./4397	Osijek I	1939.	M	
231.	30. 10. 1941./4421	Osijek III	1904.	Ž	Sklopljen brak u SPC-u 1938. godine. Ukrjepljenje braka.
232.	30. 10. 1941./4432	Osijek III	1881.	Ž	Udovica.
233.	30. 10. 1941./4433	Osijek III	1901.	Ž	Suprug i djeca prijelaznici.
234.	30. 10. 1941./4434	Osijek III	1891.	Ž	Sklopljen brak u SPC-u 1912. godine. Muž u logoru.
235.	30. 10. 1941./4435	Osijek III	1900.	Ž	Suprug i sin prijelaznici.
236.	11. 12. 1941./4438	Osijek III	1895.	M	Ukrjepljenje braka. Supruga i sin prijelaznici.
237.	30. 10. 1941./4451	Osijek III	1905.	Ž	Sklopljen brak u SPC-u 1932. godine. Suprug i djeca prijelaznici.
238.	30. 10. 1941./4454	Osijek III	1910.	Ž	Ukrjepljenje braka. Suprug i djeca prijelaznici.
239.	31. 10. 1941./4460	Osijek III	1918.	M	Majka pravoslavka prevela ga je u Pravoslavnu Crkvu 1929. god.
240.	31. 10. 1941./4469	Osijek III.		M	Pozakonili ga pravoslavci.
241.	31. 10. 1941./4470	Osijek III	1904.	Ž	Majka i sin prešli na pravoslavlje 1930. Majka udovica.
242.	31. 10. 1941./4470	Osijek III	1925.	M	
243.	5. 11. 1941./4498	Osijek I	1888.	M	Ukrjepljenje braka. Suprug i djeca prijelaznici.

244.	7. 11. 1941./4551	Osijek I	1862.	M	Supruga i kći prijelaznice.
245.	8. 11. 1941./4558	Osijek I	1867.	Ž	Suprug je prijelaznik.
246.	11. 11. 1941./4564	Vukovar	1878.	Ž	Sklopljen brak u SPC-u 1915. godine. Povratak na smrtnoj postelji.
247.	8. 11. 1941./4664	Ruma	1921.	M	Majka ga je prije udaje prevela na pravoslavlje.
248.	8. 11. 1941./4680	Zemun I	1922.	Ž	Roditelji su je preveli na pravoslavlje.
249.	8. 11. 1941./4689	Hrvatska Mitrovica	1922.	Ž	Očuh pravoslavac preveo ju je na pravoslavlje.
250.	21. 11. 1941./4691	Hrvatska Mitrovica	1914.	Ž	Sklopljen brak u SPC-u.
251.	10. 11. 1941./4704	Osijek I	1920.	Ž	Sklopljen brak u SPC-u.
252.	11. 11. 1941./4747	Hrvatska Mitrovica	1893.	Ž	Sklopljen brak u SPC-u.
253.	18. 11. 1941./4759	Slavonski Brod		Ž	Odgodjen povratak radi dopune dokumentacije.
254.	14. 11. 1941./4816	Osijek II.	1913.	Ž	Rastavljena.
255.	15. 11. 1941./4839	Osijek III	1910.	Ž	Ukrjepljenje braka. Suprug je prijelaznik.
256.	15. 11. 1941./4850	Hrvatska Mitrovica	1905.	Ž	Sklopljen brak u SPC-u 1934. godine. Muž prijelaznik.
257.	14. 11. 1941./4857	Gibarac		Ž	
258.	17. 11. 1941./4882	Hrvatska Mitrovica	1895.	Ž	Udovica. Djeca su prijelaznici.
259.	17. 11. 1941./4884	Hrvatska Mitrovica	1911.	Ž	Kći joj je prijelaznica.
260.	20. 11. 1941./4885	Gibarac		Ž	Traži se dopuna dokumentacije jer se dva puta udavala.
261.	17. 11. 1941./4902	Osijek I	1887.	Ž	
262.	17. 3. 1942./4926	Gibarac		M	Bračni par. Ukrjepljenje braka.
263.	17. 3. 1942./4926.	Gibarac		Ž	Dokumentacija prenesena iz 1941. godine.
264.	18. 11. 1941./4947	Osijek III	1883.	M	
265.	19. 11. 1941./4957	Osijek II	1903.	Ž	Udovica.
266.	19. 11. 1941./4971	Hrtkovci		Ž	Suprug i djeca prijelaznici.
267.	19. 11. 1941./4980	Osijek I	1917.	Ž	Suprug i kći prijelaznici.
268.	19. 11. 1941./4984	Zemun I	1904.	Ž	Udovica. Sklopljen brak u SPC-u.

269.	19. 11. 1941./4989	Slavonski Brod	1890.	Ž	Udovica. Sklopljen brak u SPC-u.
270.	21. 11. 1941./4998	Osijek III	1907.	Ž	Suprug i sin prijelaznici.
271.	20. 11. 1941./5017	Osijek II	1911.	Ž	Suprug i djeca prijelaznici.
272.	27. 11. 1941./5026	Dalj	1899.	M	Primljen <i>pro foro civili</i> zato što mu je prva žena živa.
273.	22. 11. 1941./5086	Ćerević	1908.	Ž	Sklopljen brak u SPC-u.
274.	22. 11. 1941./5091	Lipovac	1905.	Ž	
275.	22. 11. 1941./5095	Borovo	1891.	M	
276.	28. 11. 1941./5226	Osijek II	1912.	Ž	Ukrjepljenje braka. Suprug je prijelaznik.
277.	3. 12. 1941./5237	Irig		M	Primljen <i>pro foro civili</i> . Bivši svećenik.
278.	29. 11. 1941./5347	Osijek II	1923.	Ž	Kći je prijelaznica.
279.	1. 12. 1941./5275	Osijek III	1913.	Ž	Ukrjepljenje braka. Suprug i djeca prijelaznici.
280.	1. 12. 1941./5281	Osijek III	1895.	Ž	Sklopljen brak u SPC-u 1919. godine.
281.	1. 12. 1941./5283	Osijek III	1896.	M	Povratak <i>pro foro civili</i> zbog konkubinata.
282.	1. 12. 1941./5283	Osijek III	1901.	Ž	
283.	1. 12. 1941./5294	Slavonski Brod	1911.	Ž	Sklopljen brak u SPC-u.
284.	4. 12. 1941./5312	Sikirevci	1922.	M	
285.	3. 12. 1941./5327	Hrvatska Mitrovica		Ž	Ukrjepljenje braka. Suprug i kći prijelaznici.
286.	4. 12. 1941./5330	Osijek I	1918.	Ž	Ukrjepljenje braka. Suprug i sin prijelaznici.
287.	4. 12. 1941./5359	Nuštar	1912.	Ž	Sinovi prijelaznici.
288.	11. 12. 1941./5359	Gibarac		Ž	
289.	6. 12. 1941./5399	Vukovar		Ž	Ukrjepljenje braka. Suprug je prijelaznik.
290.	9. 12. 1941./5446	Vinkovci		M	
291.	11. 12. 1941./5466	Osijek III	1905.	M	Suprug je u logoru, a djeca prijelaznici.
292.	11. 12. 1941./5467	Osijek III	1912.	Ž	Sklopljen brak u SPC-u 1931. godine. Ne živi s mužem.
293.	12. 12. 1941./5503	Ilok	1867.	Ž	Sklopljen brak u SPC-u.
294.	12. 12. 1941./5507	Gradište	1882.	M	Prešli na pravoslavlje da bi se mogli ponovno crkveno vjenčati. Primljeni <i>pro foro civili</i> .
295.	12. 12. 1941./5507	Gradište		Ž	
296.	13. 12. 1941./5565	Privlaka		M	
297.	16. 12. 1941./5592	Zemun I	1906.	Ž	Sklopljen brak u SPC-u 1926. godine.

298.	15. 12. 1941./5594	Ruma	1911.	Ž	Prešla na pravoslavlje jer se htjela udati za pravoslavca.
299.	17. 12. 1941./5636	Podvinje	1885.	Ž	Sklopljen brak u SPC-u.
300.	19. 12. 1941./5676	Osijek II	1896.	M	Primljeni <i>pro foro civili</i> zbog konkubinata.
301.	19. 12. 1941./5676	Osijek II	1896.	Ž	
302.	19. 12. 1941./5687	Osijek III	1916.	Ž	Ukrjepljenje braka. Suprug i sin prijelaznici.
303.	19. 12. 1941./5693	Osijek III	1909.	M	Sklopljen brak u SPC-u. Ukrjepljenje braka.
304.	19. 12. 1941./5694	Osijek III	1890.	Ž	Sklopljen brak u SPC-u 1919. godine.
305.	30. 12. 1941./5845	Gibarac	1920.	M	
306.	23. 1. 1942./5891	Vukovar		Ž	Sklopljen brak u SPC-u 1931. godine.
307.	31. 12. 1941./5896	Zemun III	1908.	Ž	Sklopljen brak u SPC-u 1937. godine.
1942.					
1.	2. 1. 1942./6	Osijek I	1874.	Ž	Udovica.
2.	7. 1. 1942./117	Vinkovci		Ž	Sklopljen brak u SPC-u.
3.	10. 1. 1942./191	Stari Jankovci	1916.	Ž	Djeca su prijelaznici.
4.	10. 1. 1942./193	Ćerević		M	Ukrjepljenje braka.
5.	10. 1. 1942./193	Ćerević		Ž	
6.	10. 1. 1942./194	Ćerević	1918.	M	Ukrjepljenje braka. Sinovi prijelaznici.
7.	19. 1. 1942./343	Tordinci	1915.	M	Ukrjepljenje braka. Njega je majka prevela na pravoslavlje zbog oca koji je bio službenik na željeznici.
8.	19. 1. 1942./343	Tordinci		Ž	
9.	21. 1. 1942./352	Surčin		Ž	Odbijen povratak zbog nepotpune dokumentacije.
10.	12. 1. 1942./212	Slavonski Brod	1905.	Ž	Udovica. Sin je prijelaznik.
11.	12. 1. 1942./214	Irig		Ž	Majka i sin. Majka primljena <i>pro foro civili</i> zato što živi u konkubinatu.
12.	12. 1. 1942./214	Irig	1930.	M	
13.	15. 1. 1942./287	Vinkovci		M	Sklopljen brak u SPC-u.
14.	22. 1. 1942./413	Vukovar	1910.	Ž	Sklopljen brak u SPC-u.
15.	24. 1. 1942./442	Tompo-jevci	1892.	Ž	Sklopljen brak u SPC-u 1937. godine.
16.	26. 1. 1942./456	Osijek III	1903.	Ž	Primljena <i>pro foro civili</i> zbog konkubinata.
17.	26. 1. 1942./469	Slavonski Brod	1887.	Ž	
18.	30. 1. 1942./582	Ilok	1913.	Ž	Suprug i djeca prijelaznici.

19.	30. 1. 1942./602	Tordinci	1891.	M	Prešao na pravoslavlje 1911. Supruga je prijelaznica.
20.	3. 2. 1942./622	Slavonski Brod		Ž	Sklopljen brak u SPC-u. Ukrjepljenje braka. Suprug i kći prijelaznici.
21.	3. 2. 1942./638	Slavonski Brod	1892.	Ž	Majka i sin. Ukrjepljenje braka. Suprug i kći prijelaznici.
22.	3. 2. 1942./638	Slavonski Brod	1921.	M	
23.	3. 2. 1942./639	Slavonski Brod	1915.	Ž	Ukrjepljenje braka. Suprug i sin prijelaznici.
24.	31. 1. 1942./651	Osijek II	1883.	Ž	Ukrjepljenje braka. Suprug prijelaznik.
25.	6. 2. 1942./743	Zemun I	1889.	M	Otac i sin prešli na pravoslavlje 1938. godine. Kći prijelaznica.
26.	6. 2. 1942./743	Zemun I	1928.	Ž	
27.	7. 2. 1942./767	Slavonski Brod	1922.	Ž	Kći prijelaznica.
28.	7. 2. 1942./771	Indija		M	
29.	14. 2. 1942./882	Zemun III	1887.	Ž	Sklopljen brak u SPC-u.
30.	19. 2. 1942./922	Irig		Ž	Suprug prijelaznik.
31.	23. 2. 1942./959	Vukovar		Ž	Djeca prijelaznici.
32.	24. 2. 1942./1003	Osijek I	1909.	Ž	Majka i sin.
33.	24. 2. 1942./1003	Osijek I	1939.	M	
34.	24. 2. 1942./1004	Osijek I	1877.	M	Primljen <i>pro foro civili</i> zbog konkubinata.
35.	25. 2. 1942./1049	Slavonski Brod		Ž	Suprug prijelaznik.
36.	25. 2. 1942./1058	Slavonski Brod	1923.	M	Otac prijelaznik.
37.	25. 2. 1942./1059	Slavonski Brod	1866.	M	Prešao na pravoslavlje da bi se mogao ponovno oženiti. Supruga prijelaznica.
38.	25. 2. 1942./1065	Slavonski Brod		Ž	Suprug prijelaznik.
39.	25. 2. 1942./1114	Slavonski Brod		Ž	Suprug i sin prijelaznici.
40.	25. 2. 1942./1134	Slavonski Brod		M	Supruga i djeca prijelaznici.
41.	27. 2. 1942./1195	Ilok	1913.	Ž	Prešla na pravoslavlje da bi se po drugi put mogla vjenčati.
42.	4. 3. 1942./1250	Ruma	1892.	Ž	Sklopljen brak u SPC-u.
43.	4. 3. 1942./1233	Zemun I	1911.	Ž	Sklopljen brak u SPC-u.
44.	5. 3. 1942./1283	Slavonski Brod		M	Sklopljen brak u SPC-u. Ukrjepljenje braka. Supruga i kći prijelaznice.
45.	5. 3. 1942./1311	Slavonski Brod		Ž	Suprug prijelaznik.
46.	5. 3. 1942./1322	Slavonski Brod		Ž	Suprug i kći prijelaznici.

47.	5. 3. 1942./1328	Slavonski Brod		Ž	Suprug prijelaznik.
48.	5. 3. 1942./1331	Slavonski Brod		Ž	
49.	5. 3. 1942./1340	Petrovaradin II	1883.	Ž	Majka i dvoje djece povratnici. Dvoje djece prijelaznici.
50.	5. 3. 1942./1340	Petrovaradin II	1916.	M	
51.	5. 3. 1942./1340	Petrovaradin II	1919.	Ž	
52.	5. 3. 1942./1343	Petrovaradin II	1911.	Ž	Sklopljen brak u SPC-u.
53.	9. 3. 1942./1419	Petrovaradin II	1898.	M	Sklopljen brak u SPC-u.
54.	10. 3. 1942./1430	Indija	1921.	Ž	Sklopljen brak u SPC-u. Ukrjepljenje braka.
55.	10. 3. 1942./1431	Indija		Ž	Suprug i kći prijelaznici.
56.	11. 3. 1942./1478	Ruma	1916.	M	Poočim pukovnik preveo ga kao dijete na pravoslavlje.
57.	7. 5. 1942./1588	Hrvatski Karlovci		Ž	
58.	16. 3. 1942./1592	Hrvatski Karlovci	1911.	M	Sklopljen brak u SPC-u. Ukrjepljenje braka. Supruga i djeca prijelaznici.
59.	16. 3. 1941./1594	Hrvatski Karlovci	1899.	Ž	Sklopljen brak u SPC-u. Djeca prijelaznici.
60.	16. 3. 1942./1622	Ilok	1906.	M	Djeca prijelaznici.
61.	16. 3. 1942.1622	Ilok	1918.	Ž	Suprug i kći prijelaznici.
62.	16. 3. 1942./1623	Ilok	1878	Ž	
63.	16. 3. 1942./1678	Osijek I	1888.	Ž	Majka i kći.
64.	16. 3. 1942./1678	Osijek I	1916.	M	
65.	18. 3. 1942./1680	Osijek I	1888.	Ž	
66.	23. 3. 1942./1745	Ilok	1904.	Ž	Sklopljen brak u SPC-u.
67.	26. 3. 1942./1821	Hrvatski Karlovci	1892.	Ž	
68.	27. 3. 1942./1828	Tovarnik	1910.	Ž	Ukrjepljenje braka. Suprug i sin prijelaznici.
69.	28. 3. 1942./1862	Đakovo	1922.	Ž	
70.	31. 3. 1942./1905	Osijek I	1900.	M	Primljen <i>pro foro civili</i> zbog konkubinata.
71.	31. 3. 1942./1908	Vukovar	1913.	Ž	Sklopljen brak u SPC-u.
72.	15. 4. 1942./2079	Zemun I	1886.	M	Sklopljen brak u SPC-u. Djeca prijelaznici.
73.	16. 4. 1942./2091	Petrovaradin I	1922.	Ž	Sklopljen brak u SPC-u.

74.	16. 4. 1942./2098.	Osijek II	1923.	Ž	Majka i kći.
75.	16. 4. 1942./2098	Osijek II	1940.	M	
76.	22. 4. 1942./2194	Indija	1913.	M	Bračni par.
77.	22. 4. 1942./2194	Indija	1921.	Ž	
78.	23. 4. 1942./2206	Petrovaradin II	1916.	Ž	Ukrjepljenje braka. Suprug i sin jesu prijelaznici.
79.	26. 4. 1942./2218	Stari Mikanovci	1894.	Ž	Majka s troje djece prešla na pravoslavlje da bi se mogla drugi put vjenčati.
80.	26. 4. 1942./2218	Stari Mikanovci	1922.	M	
81.	26. 4. 1942./2218	Stari Mikanovci	1925.	M	
82.	26. 4. 1942./2218	Stari Mikanovci	1927.	Ž	
83.	30. 4. 1942./2301	Irig		Ž	Primljena <i>pro foro civili</i> zbog konkubinata.
84.	1. 6. 1942./2661	Indija	1913.	Ž	Majka i kći preše na pravoslavlje prije majčine udaje. Ostala djeca prijelaznici.
85.	1. 6. 1942./2661	Indija	1928.	Ž	
86.	1. 6. 1942./2669	Slavonski Brod	1888.	Ž	Suprug prijelaznik.
87.	2. 6. 1942./2679	Petrovaradin II		Ž	Sklopljen brak u SPC-u 1938. godine.
88.	26. 6. 1942./2954	Stari Mikanovci	1902.	Ž	Sinovi prijelaznici.
89.	6. 7. 1942./3019	Vrbica	1919.	M	
90.	20. 7. 1942./3172	Ruma	1902.	Ž	Radila kao kuharica u manastiru. Na nagovor monaha prešla na pravoslavlje.
91.	18. 8. 1942./3450	Zemun I	1906.	Ž	Sklopljen brak u SPC-u. Udovica. Sin prijelaznik.
92.	20. 8. 1942./3468	Zemun I	1881.	Ž	Sklopljen brak u SPC-u.
93.	20. 8. 1942./3469	Ruma	1885.	Ž	Sklopljen brak u SPC-u.
94.	30. 9. 1942./3553	Stari Mikanovci		Ž	Sklopljen brak u SPC-u.
95.	3. 10. 1942./3579	Zemun I	1907.	M	Primljen <i>pro foro civili</i> zbog konkubinata. Supruga prijelaznica.
96.	1. 9. 1942./3600	Hrvatski Karlovci	1904.	Ž	Prešla na pravoslavlje prije vjenčanja u pravoslavnoj crkvi s dvoje djece.
97.	1. 9. 1942./3600	Hrvatski Karlovci	1926.	M	
98.	1. 9. 1942./3600	Hrvatski Karlovci	1929.	Ž	
99.	17. 9. 1942./3769	Hrvatska Mitrovica	1919.	Ž	Prešla na pravoslavlje prije vjenčanja u pravoslavnoj crkvi »pod presijom«. Suprug prijelaznik.

100.	17. 9. 1942./3769	Petrovaradin II	1920.	Ž	Sklopljen brak u SPC-u. Udovica.
101.	23. 9. 1942./3864	Vinkovci		Ž	Suprug prijelaznik.
102.	27. 11. 1941./3909			Ž	Odbijen povratak jer to čini samo radi mirovine. Rješenje Ordinarijata poslano privatno.
103.	29. 9. 1942./3914	Hrvatska Mitrovica	1889.	Ž	Suprug prijelaznik.
104.	16. 10. 1942./4080	Vinkovci		Ž	Sklopljen brak u SPC-u.
105.	22. 10. 1942./4119	Gibarac		Ž	
106.	23. 10. 1942./4148	Hrvatska Mitrovica		Ž	Suprug i kći prijelaznici.
107.	14. 11. 1942./4172	Golubinci		M	Primljeni <i>pro foro civili</i> zbog konkubinata.
108.	14. 11. 1942./4172	Golubinci		Ž	
109.	29. 10. 1942./4201	Trnjani		Ž	Sklopljen brak u SPC-u.
110.	4. 11. 1942./4253	Hrvatska Mitrovica	1896.	Ž	Sklopljen brak u SPC-u.
111.	9. 11. 1942./4315	Ilok	1917.	Ž	Sklopljen brak u SPC-u. Ukrjepljenje braka. Kći prijelaznica.
112.	20. 11. 1942./4419	Hrvatska Mitrovica	1904.	Ž	Sinovi prijelaznici.
1943.					
1.	4. 1. 1943./32	Hrvatska Mitrovica	1899.	Ž	Sklopljen brak u SPC-u.
2.	4. 1. 1943./34	Hrvatska Mitrovica	1911.	Ž	Sin prijelaznik.
3.	16. 1. 1943./165	Hrvatski Karlovci		Ž	Sklopljen brak u SPC-u.
4.	23. 1. 1943./227	Zemun I	1919.	Ž	Suprug prijelaznik.
5.	16. 2. 1943./417	Trpinja	1908.	Ž	Sklopljen brak u SPC-u.
6.	16. 2. 1943./463	Osijek I	1863.	M	Primljen na samrtnoj postelji.
7.	13. 3. 1943./747	Petrovaradin II	1882.	M	Sklopljen brak u SPC-u.
8.	19. 4. 1943./1006	Hrvatska Mitrovica	1921.	Ž	Sklopljen brak u SPC-u 1929. godine.
9.	27. 4. 1943./1079	Irig	1905.	Ž	Suprug prebjegao u Srbiju. Djeca prijelaznici.
10.	24. 5. 1943./1292	Zemun I	1886.	Ž	Sklopljen brak u SPC-u. Rastavljena.
11.	27. 4. 1943./1315	Zemun I	1904.	Ž	Sklopljen brak u SPC-u. Rastavljena.

12.	12. 6. 1943./1456	Ilok	1908.	Ž	Kći prijelaznica.
13.	1. 9. 1943./1504	Tompojevci		Ž	Sklopljen brak u SPC-u.
14.	1. 7. 1943./1554	Velika Kopanica	1892.	Ž	Majka prijelaznica.
15.	12. 7. 1943./1585	Zemun I	1906.	Ž	Sklopljen brak u SPC-u. Sinovi prijelaznici.
16.	3. 7. 1943./1599	Hrvatska Mitrovica	1912.	Ž	Sklopljen brak u SPC-u.
17.	2. 9. 1943./1907	Hrvatska Mitrovica		Ž	Sklopljen brak u SPC-u.
18.	21. 9. 1943./2181	Hrvatska Mitrovica	1918.	Ž	Majka i sin.
19.	21. 9. 1943./2181	Hrvatska Mitrovica	1940.	M	
20.	13. 10. 1943./2312	Osijek I	1913.	Ž	Primljena <i>pro foro civili</i> . Kći prijelaznica, a muž povratnik.
21.	3. 12. 1943./2493	Zemun I	1902.	Ž	
22.	20. 11. 1943./2539	Zemun I	1915.	Ž	Kći prijelaznica.
1944.					
1.	21. 3. 1944./403	Zemun I	1902.	Ž	Sklopljen brak u SPC-u. Kći prijelaznica.
2.	21. 3. 1944./610	Zemun	1937.	Ž	Sklopljen brak u SPC-u.
3.	6. 5. 1944./942	Šid	1915.	Ž	Sklopljen brak u SPC-u.
4.	20. 5. 1944./1040	Zemun I	1915.	Ž	Udovica.
5.	28. 6. 1944./1135	Vinkovci	1885.	Ž	Sklopljen brak u SPC-u.
6.	30. 7. 1944./1315	Zemun I	1920.	Ž	Sklopljen brak u SPC-u.
7.	18. 7. 1944./1332	Vukovar	1876.	M	Prešli na pravoslavlje 1922. godine u Mitrovici da bi se mogli ponovno vjenčati.
8.	18. 7. 1944./1332	Vukovar	1897.	Ž	
9.	16. 8. 1944./1647	Hrvatska Mitrovica		Ž	Sklopljen brak u SPC-u.
10.	25. 8. 1944./1682	Cerna	1921.	Ž	Odbijen povratak jer se ne zna gdje je otac bez čije se privole ne dopušta povratak.
11.	25. 8. 1944./1729	Cerna		M	
12.	30. 8. 1944./1729	Slavonski Brod		M	
1945.					
1.	26. 2. 1945./319	Gunja	1921.	Ž	
2.	12. 4. 1945./599	Borovo		Ž	

Tablica 2. Molbe bivših katolika da se vrate u Katoličku Crkvu raspoređene po župama⁵⁶

red. br.	župa	br. povr.	red. br.	župa	br. povr.
1.	Borovo	2	26.	Privlaka	1
2.	Cerna	2	27.	Putinci	1
3.	Čerević	5	28.	Ruma	14
4.	Dalj	1	29.	Srijemska Mitrovica (Hrvatska Mitrovica)	30
5.	Drenovci	1	30.	Sikirevci	1
6.	Drenje	1	31.	Slavonski Brod	44
7.	Đakovo	6	32.	Sremska Kamenica	1
8.	Gibarac	8	33.	Stari Jankovci	1
9.	Golubinci	3	34.	Stari Mikanovci	6
10.	Gradište	2	35.	Surčin	1
11.	Gundinci	2	36.	Šid	1
12.	Gunja	2	37.	Tompojevci	2
13.	Hrtkovci	3	38.	Tordinci	4
14.	Hrvatski Karlovci	8	39.	Tovarnik	1
15.	Ilok	11	40.	Trnjani	2
16.	Indija	9	41.	Trpinja	1
17.	Irig	9	42.	Velika Kapanica	1
18.	Lipovac	1	43.	Vinkovci	37
19.	Nuštar	3	44.	Vrbanja	1
20.	Osijek I	76	45.	Vrbica	3
21.	Osijek II	29	46.	Vrpolje	1
22.	Osijek III	39	47.	Vukovar	21
23.	Petrovaradin I	3	48.	Zemun I	36
24.	Petrovaradin II	10	49.	Zemun III	3
25.	Podvinje	3		UKUPNO	453

Povratak katolika iz SPC-a u Katoličku Crkvu dogodio se na području 49 župa Bosanske ili Đakovačke i Srijemske biskupije. Najveći broj povratnika potječe iz gradova. U Osijeku je bilo 144, Slavonskom Brodu 44, Zemunu 39, Vinkovcima 37 povratnika, u Vukovaru 21 povratnik, u Rumi 14, Petrovaradinu 13 i Iloku 11 po-

⁵⁶ Na dvama mjestima nisu upisana imena župe. Usp. 1. tablicu br. 189./1941. i 102./1942.

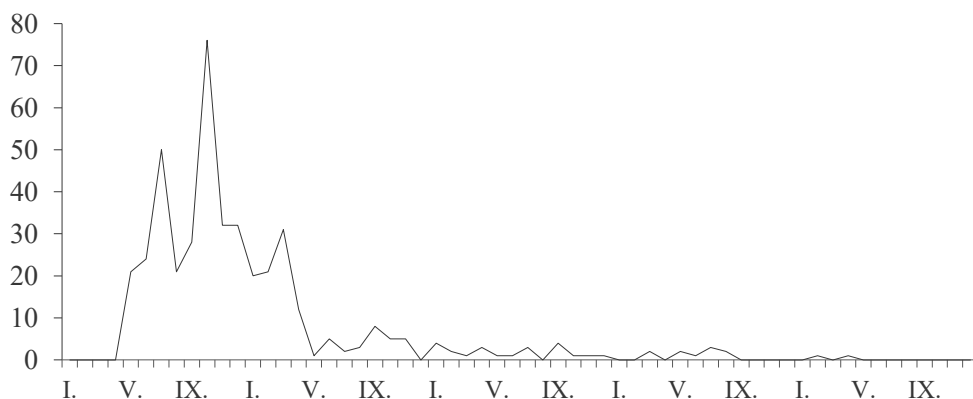
vratnika. Istraživanje prijelaza u Katoličku Crkvu u Bosanskoj ili Đakovačkoj i Srijemskoj biskupiji donosi popis svih povratnika. Tako iz Srpske pravoslavne Crkve taj broj iznosi 413, sa židovstva 34 i 285 (starokatolici, evangelici, baptisti i dr.).⁵⁷

**Tablica povratnika – bivših katolika Srpske pravoslavne Crkve
– u Katoličku Crkvu⁵⁸**

3. tablica⁵⁹

	I.	II.	III.	IV.	V.	VI.	VII.	VIII.	IX.	X.	XI.	XII.	ukupno
1941.					21	24	50	21	28	76	32	32	284
1942.	20	21	31	12	1	5	2	3	8	5	5	-	113
1943.	4	2	1	3	1	1	3	-	4	1	1	1	22
1944.	-	-	2	-	2	1	3	2	-	-	-	-	10
1945.	-	1	-	1	-	-	-	-	-	-	-	-	2
													431

I. grafički prikaz – povratnici u Katoličku Crkvu (3. tablica)



⁵⁷ Usp. G. GRBEŠIĆ, *La questione dei »passaggi« dalla Chiesa Ortodossa Serba alla Chiesa Cattolica nella Diocesi Đakovo e Srijem dal 1941 al 1945*. Grbešić u popis povratnika iz SPC-a nije uračunao i 21 povratnika *pro foro civili*. Ukupan broj iznosi 434. Grbešić nije konzultirao rješenje Svetoga oficija od 1. kolovoza 1941. godine, br. 230./1941., po kojem su prijelaznici *pro foro civili* prešli u Katoličku Crkvu, ali im se uskraćuju sakramenti zato što im se brak ne može ukrijepiti.

⁵⁸ U dvama rješenjima Biskupskoga ordinarijata nije upisan mjesec, nego samo godina. Usp. 1. tablicu, br. 161. i 162. Dvadeset i jedna osoba primljena je *pro foro civili*.

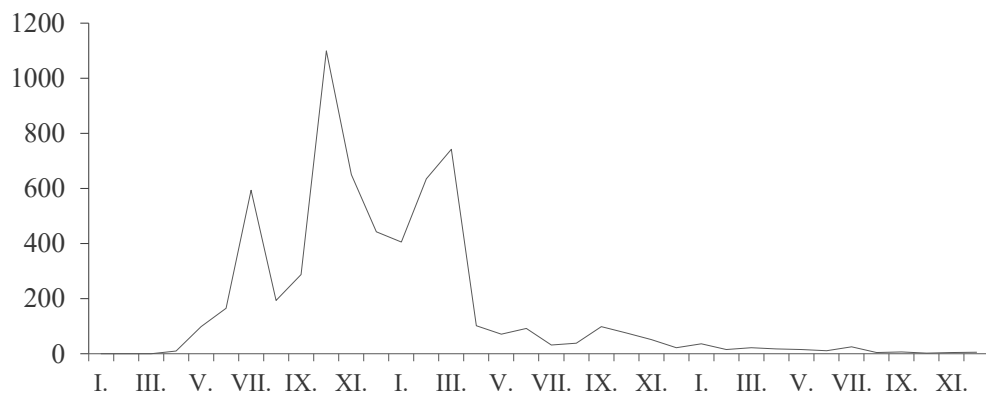
⁵⁹ Ispod svake tablice nalazi se i grafički prikaz. Na vodoravnoj liniji prikazani su mjeseci od 1941. do 1945. godine u kontinuitetu.

Tablica pojedinačnih prijelaza iz Srpske pravoslavne Crkve u Katoličku Crkvu u Bosanskoj ili Đakovačkoj i Srijemskoj biskupiji od 1941. do 1945. godine⁶⁰

4. tablica

	I.	II.	III.	IV.	V.	VI.	VII.	VIII.	IX.	X.	XI.	XII.	ukupno
1941.				10	98	165	593	193	288	1099	650	443	3539
1942.	406	635	742	102	71	92	32	38	99	76	51	22	2366
1943.	36	15	22	18	15	11	25	4	7	2	4	6	265
1944.	6	7	12	6	11	6	6	7	4	-	1	-	66
1945.	3	2	3	3	-	-	-	-	-	-	-	-	11
													6147

II. grafički prikaz – prijelaznici u Katoličku Crkvu (4. tablica)



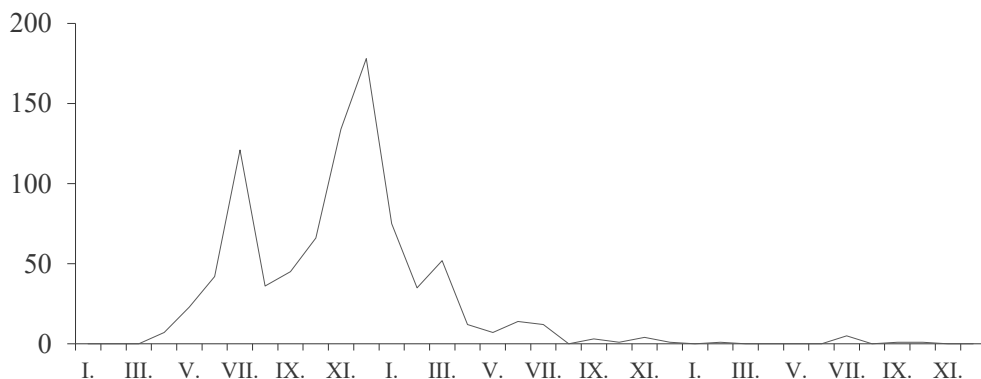
⁶⁰ Usp. G. GRBEŠIĆ, *La questione dei »passaggi« dalla Chiesa Ortodossa Serba alla Chiesa Cattolica nella Diocesi Đakovo e Srijem dal 1941 al 1945.* 164.

Tablica prijelaza židova u Katoličku Crkvu u Bosanskoj ili Đakovačkoj i Srijemskoj biskupiji od 1941. do 1945. godine⁶¹

5. tablica

	I.	II.	III.	IV.	V.	VI.	VII.	VIII.	IX.	X.	XI.	XII.	ukupno
1941.				7	23	42	121	36	45	66	134	178	652
1942.	75	35	52	12	7	14	12	-	3	1	4	1	216
1943.	-	1	-	-	-	-	5	-	1	1	-	-	8
1944.	-	2	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	2
1945.	-	-	-	-	-	-	1	-	-	-	-	-	1
													879

III. grafički prikaz – prijelaznici židovi u Katoličku Crkvu (5. tablica)



Krivulje grafičkih prikaza povratnika u Katoličku Crkvu, prijelaznika pravoslavaca i prijelaznika židova pokazuju veliku sličnost. Tri porasta događaju se:

- u **srpnju 1941.** godine (I. grafički prikaz – 50 osoba; II. grafički prikaz – 593 osobe i III. grafički prikaz – 121 osoba)
- u **listopadu 1941.** godine (I. grafički prikaz – 76, II. grafički prikaz – 1099 osoba i III. grafički prikaz – 134 osobe⁶²)
- u **ožujku 1942.** godine (I. grafički prikaz – 31 osoba, II. grafički prikaz – 742 i III. grafički prikaz – 52 osobe).

⁶¹ Usp. G. GRBEŠIĆ, Prijelazi židova u Katoličku Crkvu u Đakovačkoj i Srijemskoj biskupiji od 1941. do 1945., u: *Croatica Christiana Periodica* 27(2003.)52., 155–169., ovdje 161.

⁶² Tu je malo odstupanje. Kod židova je primjetan blagi porast u studenome na 178 osoba.

Poslije prvoga većega porasta u srpnju dolazi do pada broja prijelaznika i povratnika. Pad je povezan s uputom Nadbiskupskoga ordinarijata iz Zagreba koju je ordinarijat u Đakovu objavio kao cirkularno pismo. U njemu stoji da se pričekava s prijelazima jer se očekuju nove upute državne vlasti.⁶³

Porast u listopadu povezan je s odredbom Ministarstva unutarnjih poslova od 16. rujna 1941. godine. U Odredbi se nalažu što žurniji prijelazi bez suvišnih formalnosti.⁶⁴ Rezolucija hrvatskih biskupa poglavniku u kojoj se upozorava na preveliko miješanje države u crkvena pitanja, pa i pitanja prijelaza, utjecala je na pad prijelaza.⁶⁵

U ožujku 1942. godine događa se zadnji porast zato što je u travnju osnovana Hrvatska pravoslavna Crkva (HPC).⁶⁶ Sva tri grafikona pokazuju osjetni pad i gotovo prestanak prijelaza s osnivanjem HPC-a.

Zaključak

U Katoličku Crkvu u Bosanskoj ili Đakovačkoj i Srijemskoj biskupiji od 1941. do 1945. godine vratilo se 433 bivša katolika. Oni su najvećim dijelom prešli u Srpsku pravoslavnu Crkvu od 1918. do 1941. godine. Tek jedan mali dio prešao je na pravoslavlje prije toga razdoblja. Broj katolika od 1918. do 1931. godine pao je za 1,9 % (228 000), a broj pravoslavca povećao se za 2 % (240 000). U sljedećih 10 godina, od 1931. do 1941. godine, taj se broj, analizirajući pokazatelje od 1918. do 1941. godine, mogao i udvostručiti. Nažalost, u maticama katoličkih župa nisu evidentirani prijelazi katolika na pravoslavlje, bilo da katolici prijelaznici to uopće nisu ni tražili bilo da župnici nisu htjeli evidentirati te prijelaze.

Uzroci prijelaza katolika na pravoslavlje višestruki su. Događali su se zbog sklapanja braka katolika u SPC-u, zbog rastavljenih katolika koji su prešli na pravoslavlje da bi se mogli ponovno crkveno vjenčati i zbog prisile državnih organa na katolike da prijeđu u SPC.

Molbe za povratak u Katoličku Crkvu bivših katolika u Bosanskoj ili Đakovačkoj i Srijemskoj biskupiji mogu biti putokaz za daljnja istraživanja na područjima svih

⁶³ Đakovo, 25. VII. 1941., ADB, 2088./1941.

⁶⁴ Usp. Odredba o prijelazima Ministarstva unutarnjih poslova, Zagreb, 16. IX. 1941., br. 34238., u: *Glasnik Biskupija bosanske i srijemske* 69(1941.)18, 155.

⁶⁵ Usp. *Rezolucija hrvatskih biskupa Poglavniku*, AHBK, S-1941-III.

⁶⁶ Zakonska odredba o osnutku Hrvatske pravoslavne Crkve potpisana je 3. travnja 1942., a njezin ustav donesen je 5. lipnja te godine. Usp. N. BARIĆ, *Osnutak i djelovanje Hrvatske pravoslavne Crkve* tijekom 1942. i 1943. godine: primjer velike župe Posavje, u: *CCP* (2014.)74, 135–163., ovdje 137.

katoličkih biskupija. Do sada nije bilo relevantnih istraživanja o točnom broju katolika koji su prešli na pravoslavlje. Ovaj rad može biti poticaj za sveobuhvatnija istraživanja o približno točnom broju katolika koji su u Kraljevini Srba, Hrvata i Slovenaca i Jugoslaviji prešli na pravoslavlje.

THE RETURN OF FORMER CATHOLICS FROM
THE SERBIAN ORTHODOX CHURCH TO THE
CATHOLIC CHURCH IN THE DIOCESE OF BOSNIA
OR ĐAKOVO AND SRIJEM FROM 1941 TO 1945

Grgo GRBEŠIĆ*

Summary: *Based on archival material in the Diocese of Bosnia or Đakovo and Srijem (Archdiocese of Đakovo-Osijek), we investigated petitions for the return of former Catholics to the Catholic Church. Out of 455 petitions, the Ordinariate in Đakovo approved the return of 433 people. Former Catholics – reverts – transitioned to the Serbian Orthodox Church because of mixed marriages, because of divorce and the possibility of entering into a new church marriage, as well as because of state pressure on Catholic teachers, civil officials, military personnel, doctors and lawyers.*

Keywords: *Catholic Church, Serbian Orthodox Church, Diocese of Bosnia or Đakovo and Srijem, reverts, transitioners.*

* Asst. Prof. Grgo Grbešić, Ph.D., Catholic Faculty of Theology in Đakovo, Josip Juraj Strossmayer University of Osijek, Petra Preradovića 17, P. O. box 54, 31400 Đakovo, Croatia, grgo.grbesic@gmail.com

Operno kazalište u kronikama Nedjeljka Fabrija Maestro i njegov šegrt

ANA LEDERER*

• <https://doi.org/10.31823/d.32.2.4> •

UDK: 792.54:82-293.1 • Izvorni znanstveni rad

Primljeno: 22. siječnja 2024. • Prihvaćeno: 28. veljače 2024.

Sažetak: Rad se bavi teatrološkim aspektima tekstova Nedjeljka Fabrija o opernim predstavama o kojima je pisao u okviru glazbene kronike *Maestro i njegov šegrt* u časopisu *Republika* od 1986. do 1994. godine, a koji su zasebno objavljeni u knjizi *Orfejeva djeca* (2008.), podnaslovljeni kao »prilog povijesti recepcije u Hrvata«. Pripadajući nizu književnika koji su promišljali i vrjednovali glazbenu i glazbeno-scensku umjetnost te potvrđujući kontinuitet višestrukih isprepletenosti hrvatske glazbe i književnosti, Fabrio je u Orfejevoj djeci kritički razmatrao i književnu i glazbenu sastavnicu djela te njihovu glazbeno-scensku realizaciju na pozornici. U svakoj kronici o pojedinoj opernoj predstavi Fabrio analizira libreta, istražuje genezu djela, recepciju svih njegovih izvedbi u povijesti hrvatskoga opernoga kazališta, ali i recepcijski i produkcijski kontekst u kojem se operno djelo izvodi te ga kritički prosuđuje. Orfejeva djeca postaju nezaobilazno vrelo za buduća teatrološka istraživanja hrvatskoga opernoga kazališta.

Ključne riječi: opera; recepcija; produkcija; hrvatsko operno kazalište; glazbena kronika; *Nedjeljko Fabrio*.

Razvojne oblike opere u povijesti Philippe-Joseph Salazar u studiji *Ideologije u operi* (objavljenoj u Francuskoj 1980. godine) interpretira u nizu različitih socioloških analiza koje argumentiraju provokativnu tezu da je riječ o mrtvoj umjetnosti koja je više od drugih svojstvena zapadnoeuropskoj građanskoj kulturi. Baveći se fenomenom opere u polju sociologije, odnosno analizirajući europsko društvo iz rakursa operne tragedije, Salazar pokazuje da je ona zrcalo svoje suvremenosti, ali u uvodu naglašava i da će njegove

* Dr. sc. Ana Lederer,
Odsjek za povijest
hrvatskog kazališta
Zavoda za povijest
hrvatske književnosti,
kazališta i glazbe
Hrvatske akademije
znanosti i umjetnosti,
Ante Kovačića 5,
Zagreb, Hrvatska,
ledererana@gmail.com

analize »za muzikologe biti nedovoljno muzikološke (...) neće zadovoljiti filozofe, a sociologe će iznenaditi necelovitost odabranih tema«¹ te da je stoga njegova knjiga proizvoljna i nepravедna s obzirom na četiri stoljeća postojanja te glazbenoscenske vrste. Istražujući socijalnu antropologiju pjevanja, ali dodirujući i otvarajući i mnoga druga pitanja fenomenologije opere, Salazar naposljetku zaključuje da je njezin paradoks i u tome što ne pripada jezičnom, instrumentalnom i kazališnom smislu, odnosno ne može se uključiti u niz »riječ-zvuk-čin«² ili iz njega isključiti. Kao jedina umjetnost kojoj autor određuje datum pojavljivanja i datum propasti (*Daphne* Perija 1594. i Puccinijeva *Turandot* 1926. godine) između kojih se samo nižu događanja te kao takva, zapravo, pripadajući povijesti ideja, opera naposljetku zaslužuje i izgradnju neke estetske teorije. Uvriježena sintagma *glazbeno-scensko kazalište* upućuje na hibridnost operne forme, ali Salazar drži da je scenska umjetnost neprijatelj opere, pa stoga u kazalištu ne vidi možda i krucijalne zasluge za njezin novi život u drugoj polovici 20. stoljeća. Paradoks opere kao *mrtve* umjetnosti koja pripada arheologiji, iako je po svemu najkarakterističniji umjetnički proizvod zapadne kulture, njezina je nova izvedbena popularnost u postmodernom dobu, upravo u osamdesetim godinama 20. stoljeća kao desetljeću njezine i glazbene i glazbeno-scenske revitalizacije, a kada istodobno i Nedjeljko Fabrio započinje pisati svoju glazbenu kroniku *Maestro i njegov šegrt* (1986.) u časopisu *Republika*. Već u petom nastavku kronike, pišući o opernoj izvedbi Puccinijeve *Tosce* 1986. godine u zagrebačkoj Operi uoči gostovanja tenora Nicolaija Gedde i baritona Ingvara Wixella, Fabrio opisuje euforično iščekivanje publike, u uvodu kronike opsežno citirajući upravo Salazara: »Opera kao da je neko propadanje, zaprepašćujuće i čudesno, o kome ne znamo ama baš ništa. Opera bi, stoga, bila uzaludna umjetnost. No dovoljno je pogledati sezone u velikim gradovima da bi se shvatilo kako je opera živa. Pače, ona je samu sebe nadživjela. I to nadživjela u vlastitoj raskoši! U vremenu kad se dramsko kazalište pita što bi još moglo izmisliti (pa svoj opstanak vezuje uz te inovacije), kad roman bijedno tone u književnost što je u vlasti kritičara, kad slikarstvo i kiparstvo nikako da izađu iz slijepe ulice, a instrumentalna glazba teži neprestanim iznalascima – opera dopušta sebi luksuz da ne stvara ništa novo: opera, naprotiv, iskapa djela koja su svojedobno bila propala, osuvremenjuje rukopise što su bili mrtvo slovo na papiru; ukratko, umjesto da joj produžetak života ovisi od posizanja za novotarijama, opera živi od zaboravljene prošlosti. I dvorane su pune, a publika 1979. s uživanjem sluša djela što su u XVII. stoljeću bila izviždana. Čudesan fenomen u doslovnom smislu.«³

¹ F.-Ž. SALAZAR, *Ideologije u operi*, Beograd, 1984., 11.

² *Isto*, 213.

³ N. FABRIO, *Orfejeva djeca. Teatro in musica/Prilog povijesti recepcije u Hrvata. Kronika, 1986 – 2006: Beč, Berlin, Bratislava, Osijek, Rijeka, Rim, Split, Sydney, Toronto, Zagreb, V. B. Z., Zagreb, 2008., 10.*

Isti je ulomak iz uvodnika Salazarovih *Ideologija u operi* moto teme o opernom kazalištu u časopisu *Novi Prolog* 1987. godine⁴, potvrđujući tako važnost njegovih istraživanja, među ostalim, i u kontekstu rastuće atraktivnosti opere kao fenomena suvremenoga redateljskoga kazališta, posebice u osamdesetima pa sve do danas jer »opera i kazalište danas su povezani više nego ikad, jedno su drugo otkrili i očarali«, pri čemu opera »znatno utječe na suvremenu režiju, unatoč njihovu različitom razvoju«⁵. U povijesti kontinentalne operne produkcije i režije *From the Score to the Stage* Evan Baker istražuje razvoj scenske slike i produkcije opere usredotočujući se na režiju, scenografiju, svjetlo, kazališnu arhitekturu i scensku tehnologiju. Polazeći od vizionarskih Appijinih ideja, Mahlerovih i Rollerovih predstava, preko Puccinija, S. Djagileva i F. Šaljapina, produkcija Krollopere u Vajmarskoj Republici i novoga stila *Nove stvarnosti / Die Neue Sachlichkeit*, kronološkim slijedom Baker analizira najznačajnije inscenatorske ideje i realizacije u 20. stoljeću kao stoljeću redateljskoga kazališta te u poglavlju *1945-1976: Poslijeratna revolucija (Postwar revolution)* ocrtava ključna obilježja novoga života opernoga kazališta od pedesetih godina pa do kraja sedamdesetih preko niza najvažnijih i najutjecajnijih redateljskih imena (Giorgio Strehler, Patrice Chéreau, Jorge Lavelli, Jeann-Pierre Ponnelle, Harry Kupfer). Već polovicom 20. stoljeća u analizi nastajanja stila hrvatskoga glumišta (*Pitanje opere*) redatelj i teoretičar Branko Gavella ustvrđuje da je kod publike opera »cijeli naš kazališni život igrala dominantnu ulogu«⁶, a domaći operni umjetnici i operna produkcija od početka su bliži europskoj razini nego dramski. Kao što mnoga teorijska i estetska pitanja o hrvatskom opernom kazalištu ostaju otvorenom temom, jednako tako i povijest hrvatskoga opernoga kazališta s pozornošću usmjerenom na njezinu scensku sliku (režiju, vizualno oblikovanje scene i produkcijske uvjete) do danas nije napisana⁷, unatoč tomu što je u povijesti hrvatskoga kazališta neprijeporno važna i njezina kazališno-estetska uloga. U kontekstu dinamičnoga hrvatskoga glazbenoga života i produkcije hrvatskoga opernoga kazališta osamdesetih, kao pasionirani slušatelj i gledatelj, a time i sudionik glazbenoga života te konstitutivni »suradnik na predstavi«⁸ ili, kako za sebe kaže,

⁴ Usp. Operno kazalište, u: *Novi Prolog*, 2=19(1987.)6, 3=20(1988.)7, 82–106.

⁵ P. PAVIS, *Pojmovnik teatra*, Zagreb, 2004., 247.

⁶ A. HALER, M. KOMBOL, B. GAVELLA, LJ. MARAKOVIĆ, *Eseji, studije, kritike*, Pet stoljeća hrvatske književnosti, Zagreb, 1971., 316.

⁷ Izuzmu li se zasebna poglavlja u monografijama o nacionalnim kazalištima ili pojedinim opernim umjetnicima.

⁸ U *Razumijevanju kazališta* M. De Marinis o kazališnim relacijama i gledatelju te o modelu analize kazališne recepcije, među ostalim, utvrđuje: »Kazališna relacija uključuje istodobno i aktivni udio gledatelja, kojega se s punim pravom može nazvati 'suradnikom' na predstavi: on je uistinu djelomično neovisan stvaratelj njezinih značenja i, ponad svega, onaj kojemu pripada zadnja, odlučujuća riječ o ishodu programa manipulacije spoznajom, osjećajima i ponašanjem koje predstava nastoji pobuditi.« M. DE MARINIS, *Razumijevanje kazališta, Obris nove teatrologije*, Zagreb, 2006., 25.

kao »glazbolovac«⁹ Nedjeljko Fabrio u siječnju 1986. godine prihvaća ponudu redakcije časopisa *Republika* za pisanje glazbene kronike o glazbenoj i glazbeno-scenskoj produkciji kontinuiranih osam godina (do 1994.), jer i književnik »umjetnost glazbenu prosuđuje dušom njoj sestriinske umjetnosti kakva je književnost«¹⁰, zakruživši tako i knjigu respektabilnoga opsega pod naslovom istovjetnim kronici *Maestro i njegov šegrt*, ukoričeno objavljenu 1997. godine. Na početku (*Intrada*) i na kraju (*Stretta dell finale*) Fabrio uokviruje cjelinu knjige autopoetičkim razjašnjenjem svoje pozicije pisca o glazbi. Tako u uvodu i zaključku, zapravo saževši mnoge autoreferencijalne digresije raspršene u nastavcima kronika, a kojima se – i sam, među ostalim, glazbeni pisac¹¹ – pozicionira kao prosuditelj glazbene i glazbeno-scenske produkcije. Fabrio sebe smješta u niz onih hrvatskih književnika koji su bez ograda ulazili u »interdisciplinarni guštik od glazbe«¹² i promišljali glazbu kao »činjenicu estetsku«¹³, održavajući i time pokazujući kontinuitet isprepletenosti hrvatske književnosti i glazbe – od Julija Rorauera, Vjenceslava Novaka, Antuna Gustava Matoša, Franje Markovića, Milutina Cihlara Nehajeva, Ivana Krnica, Bože Lovrića, Vladislava Kušana, Nikole Polića do Igora Mandića. Fabrio će stoga ukoričenoj glazbenoj kronici odrediti podnaslov *Prilozi bratimstvu duša u hrvatskoj umjetnosti*, označivši time ne samo svoju poziciju u dijakronijskom nizu književnika glazbenih pisaca nego i podrazumijevanu interdisciplinarnu otvorenost pisanja o glazbenoj i glazbeno-scenskoj umjetnosti i njihovoj recepciji. Podnaslov je sintagma iz jedne od niza autoreferencijalnih digresija: »Ovim pregnantnim sudom i Ivan Goran Kovačić dobiva mjesto u galeriji onih hrvatskih pisaca koji su *promišljali glazbu*; ako ne drugo, a ono je moj *Maestro i njegov šegrt* dokazao barem jedno: da su sveze hrvatske književnosti i hrvatske glazbe, kao i glazbe uopće, daleko isprepletenije nego što smo dosad mislili. A mene raduje što moje znance koji su

⁹ N. FABRIO, *Maestro i njegov šegrt, Glazbena kronika 1986-1993*, Zagreb, 1997., 6.

¹⁰ N. FABRIO, *Orfejeva djeca*, 101.

¹¹ Autor je libreta za balet Borisa Papandopula *Dr. Atom* (izvorni naslov: Q+H3+H2= He4+n+q), praizvedenom u HNK-u Ivana pl. Zajca u Rijeci (1966.); surađivao na hrvatskoj inačici libreta opere Mire Belamarića *Priče iz Bečke šume* (1995.); autor libreta za balet *Maestro*, HNK u Zagrebu, 2006. Objavio je eseje u knjizi *Kazalištarije* (1987.) *Julije Rorauer ili naličje Zajčeve ere* i *Milutin Cihlar Nehajev i ars musicae; Venecijanska opera braće Polić* (u: Zbornik Ivan Matetić Ronjgov, Ronjgi 1993.); predgovor monografijama *Zagrebački solisti* (Zagreb, 1994.), *ACEZANTEZ* (Zagreb, 1996.). Objavio je i niz teatroloških radova u zbornicima Krležinih dana u Osijeku: *U pohvalu libretu* (1993.), *Harambašićeva Zlatka Ivana Zajca* (1997.), *Zrinjski prije Nikole Šubića Zrinjskog* (2000.), *Josip Bersa. Libretistički prvak Hrvatske moderne* (2000.), *Novi prilozi za studij hrvatskoga libretizma kao budućega poglavlja kroatistike* (2001.), *Gotovac i Tijardović ili dva skandala glazbenoga kazališta u hrvatskom socrealizmu* (2002.).

¹² N. FABRIO, *Maestro i njegov šegrt*, 5.

¹³ *Isto*, 5.

per professionem muzikolozi sve to buni, pa me u čudu pitaju: odakle ti to? Ali ja ne činim drugo nego, strpljivo, iz ljubavi prema glazbi koju živim od malih nogu izvlačim na svjetlost dana mrežu ljudskih i intelektualnih suovisnosti, dakle ono bratimstvo duša koje započese plesti naši preci.«¹⁴

U tom kratkom uvodu, *Intradi*, Fabio će se prisjetiti triju ključnih razdoblja vlastitoga *slušanja* glazbe od kraja četrdesetih godina u Rijeci (kao polaznik glazbene škole i kazališni gledatelj od malih nogu), ali i na samom početku postaviti pitanje koje se uvijek nadaje kada je riječ o pisanju o glazbi, i ne samo perom književnika: »Prigovori se vazda svode na jedno: smije li netko tko nije *per professionem* izučavao glazbu biti njezinim tumačem? Smije li (kako se samo usuđuje?) biti javnim prosuditeljem interpretativne umjetnosti?«¹⁵ Slično Salazaru, i Fabio pred interdisciplinarnim izazovima promišljanja glazbe postavlja dakle pitanje profesionalne ovjerovljenosti za pisanje o glazbi, jasno razjašnjavajući na kraju u *Stretta dell finale* svoju slušateljsku i spisateljsku poziciju *glazbolovca*, »bježećeg bića glazbe«¹⁶ koje kao estetska činjenica ipak nije neuhvatljivo: »Stiješnjen dakle između činjenice da bih u modelu pisanja o glazbi (koji model, kao najprimjereniji mom osjećaju za problem, nazvah hibridno i elastično *glazbenom kronikom*), počeo sam sebe loviti za rep i činjenice da mi se kao gradbeni materijal nudi sve češće i češće ono nešto o čemu sam ovdje već rekao svoje i pridodao tuđe mišljenje – moj je *Maestro*, čini se u pravom trenutku, dakle još u punoj snazi, odlučio abdicirati. *Maestro* je i dalje za pultom, ali je šegrt od sada bez zadatka u publici! Samo sjedi i uživa!«¹⁷ Ulančavajući se tako u spomenuti niz hrvatskih književnika koji ponajviše »uradiše na recepciji glazbi u Hrvatskoj«¹⁸ i koje će sam često citirati, Fabio je nakon osam godina prekinuo pisanje iako je tada već učvrstio pronađeni svoj model hibridne i elastične forme glazbene kronike, na kraju sumirajući tri aspekta stvari koje je, po vlastitu mišljenju, obznanjivao *Maestrom i njegovim šegrtom*. Prvo, integritet djela, koncerta ili operne izvedbe izražava se u odnosima između sadašnjosti izvedbe i recepcije spram prošlih faza imperfekta izvedbe i recepcije te »futura zvučnog trajanja«¹⁹ koji sebi predstavljamo. Drugo, način recepcije svakoga koncerta ili operne premijere u malih je naroda »vrlo slojevito kulturološko-čudoredno pitanje«²⁰, ali i potencijalno političko pitanje, a treće – »da je u spomenutoj recep-

¹⁴ N. FABRIO, *Orfejeva djeca*, 115–116.

¹⁵ N. FABRIO, *Maestro i njegov šegrt*, 5.

¹⁶ *Isto*.

¹⁷ *Isto*, 786.

¹⁸ *Isto*, 785.

¹⁹ *Isto*, 787.

²⁰ *Isto*.

ciji glazbene umjetnosti u nas intervencija hrvatskih književnika bila: 1. promptna i gdje kad odlučna (s obzirom da je tada novinstvo jedini i presudni medij); stručna, a idejno mnogokad i anticipatorska; 3. metjerski ostrasčena«²¹.

U širem rakursu sagledavanja intermedijalnih relacija glazbe i književnosti Diana Grgurić u članku »Jezikom prema glazbi: *Maestro i njegov šegrt* Nedjeljka Fabrija« analizira odnos glazbe i jezika u Fabrijev diskursu koji se »temelji na poet-skim izričajnim sredstvima, odnosno na metaforici u najširem smislu riječi«²². Nasljeđujući metaforizaciju impresionističke glazbene kritike A. G. Matoša, M. C. Nehajeva i Nikole Polića, a koje će pisac inače često citirati, Fabio poetski metaforizira osjećaje i doživljaje glazbe u slobodi slikovitoga izražavanja svoje nemuzikološke pozicije te autorica naposljetku zaključuje da je »Fabrijeva metafora u službi glazbe izrazito inspirativna i nova«²³. Iako se Fabio ne upušta ni u kakve muzikološke strukturne analize glazbenih djela, D. Grgurić ustvrđuje da ih kompenzira izvrsnim poznavanjem literature o glazbi koju citira opsežno i obilato, stvarajući za čitatelja intelektualno složen i zahtjevan diskurs. U svom karakterističnom pripovjedačkom stilu pletući gustu mrežu različitih intertekstualnih odnosa citiranoga materijala, narativno tako kreirajući začudan dijalog djela i autora (skladatelja, libretista, književnika, glazbenih kritičara, muzikologa, umjetnika) u montaži brojnih citata te vlastita autorskoga teksta, Fabrijev kroničarski diskurs usporediv je sa strukturalno-stilističkim obilježjima njegove proze. Pripovjedačke strategije njegovih polifonijskih romanesknih kompozicija prepoznaju se i u kroničarskom pripovjednom tretmanu citatnoga materijala različitih izvora – književne, publicističke, pa i znanstvene literature. Očite fragmentarne analogije s glazbenim oblicima u *Vježbanju života* (1985.), prema Fabrijevim riječima, dale su Branimiru Donatu ideju za njegovo pisanje kronike o glazbi u *Republici*²⁴, a drugi dio romaneskne jadranske duologije *Berenikina kosa* (1989.) već podnaslovom *familienfuge* sugerira da će cjelovitom proznom kompozicijom pisac slijediti određena glazbena načela.

Izdvojivši iz opsežnoga materijala *Maestra i njegova šegrt*a pedeset osam kronika o opernim produkcijama, Fabio 2008. godine objavljuje knjigu *Orfejeva djeca*, sadr-

²¹ Isto.

²² D. GRGURIĆ, Jezikom prema glazbi: *Maestro i njegov šegrt* Nedjeljka Fabrija, u: D. BAČIĆ KAR-KOVIĆ, *Rijeka Fabriju*, Zbornik radova s Međunarodnog znanstvenoga kolokvija održanoga u Rijeci 16. studenoga 2007., Rijeka, 2009., 173.

²³ Isto, 180.

²⁴ Prema Fabrijevim riječima, član uredništva *Republike* Branimir Donat došao je na ideju da bi on, s obzirom na strukturno-stilističke glazbene posebnosti romana *Vježbanje života*, dobro pisao upravo glazbenu kroniku. Prvi nastavak kronike pojavio se u dvobroju 1–2 časopisa *Republika* 1986., a posljednji u trobroju 1–3/1994.

žaj koje uključuje i devet kasnije napisanih tekstova o opernim premijerama – tri su objavljena u *Vijencu* 1999., tri u *Vjesniku* 2005. i jedan u časopisu *Kolo* 2006. godine. Uobličenoj tako u kroniku operne produkcije, sada s podnaslovom *Teatro in musica / Prilog povijesti recepcije u Hrvata. Kronika, 1986 – 2006: Beč, Berlin, Bratislava, Osijek. Rijeka, Rim, Split, Sydney, Toronto, Zagreb*, Fabio Orfejevoj djeci ne pridodaje novi okvir predgovora i pogovora (uvertiru i/ili finale), a kao jedini teatrografski prilog na kraju knjige popis je predstava o kojima je pisao, dok je za stražnji ovitak odabran ulomak iz *Vježbanja života*.²⁵ Jedini koji, posve opravdano, iz cjelokupnoga materijala kronika ukoričenih u *Maestru i njegovu šegrta* nije uvršten u *Orfejevu djecu* jest kratak tekst *Nakon i uoči operne sezone u HNK-u u Zagrebu*, u kojem Fabio angažirano i kritički izravno ustvrđuje da će najavljena operna sezona 1986./1987. po svemu očito biti još siromašnija od prethodne te nema nikakve promišljene repertoarne koncepcije, na kraju uspoređujući situaciju naše tadašnje operne scene, dakako, s neusporedivim brojkama u produkcijskim proračunima talijanskih opernih kazališta. Po kratkoći tekst, zapravo, publicističke naravi koji tako izlazi izvan autorova kroničarskoga modela pisanja o glazbenom ili glazbeno-scenskom događaju, taj komentar završene i buduće sezone u afektivnom i sadržajnom smislu inače ne odudara ni od uobičajenoga Fabrijeva stila kritičkoga sagledavanja svih opernih premijera ili predstava i u kontekstu cjelokupnoga promišljanja repertoara. Inače, krajem osamdesetih godina 20. stoljeća Fabio je posebice kritičan prema očito sve oskudnijim produkcijskim proračunima u središnjoj nacionalnoj operi, pa je jedna u nizu takvih izravnih primjedbi na repertoar Opere HNK-a u Zagrebu vezana primjerice uz premijeru Verdijeve *Aide* 14. siječnja 1989.: »Gotovo da čovjek ne povjeruje goloj istini: od zadnje glazbeno-scenske premijere u središnjemu našem kazališnom zavodu proteklo je ni manje ni više nego čak jedanaest mjeseci (*Saloma* Richarda Straussova uprizorena je naime 16. veljače 1988. godine).«²⁶ Kao prilog povijesti recepcije glazbeno-scenskoga kazališta u Hrvata, kronike o opernom kazalištu, razdvojene od onih u kojima piše o glazbenim događanjima, u *Orfejevoj djeci* pokazuju da je Fabio ovdje u potpunosti na polju više-disciplinski otvorenih teatrologijskih obzora: teatrološka analiza kazališne izvedbe opere kao glazbeno-scenske vrste podrazumijeva i analizu predložka (glazbene partiture i libreta), i same kazališne predstave, i recepcijskoga polja (publike) u kojem se ona ostvaruje. Fabrijeva kronika kao slobodan žanr unutar kojega njegov pisac sam kreira svoj diskurs i stil te ne obvezuje na kritičku prosudbu – iako je Fabio izravan te izrazito kritičan! – nije, dakako, teatrologijska rekonstrukcija scenske sli-

²⁵ O Oresteovu susretu s Wagnerovom glazbom – kad je uhvatio samoga sebe »kako je uhvaćen glazbom«, ali i kako je sam uhvatio glazbu gdje mu nije bitan sadržaj koji pokreće likove i djelovanja »nego mu glazba nametne svoju, unutrašnju sliku« (citat sa stražnjega ovitka *Orfejeve djece*).

²⁶ N. FABRIO, *Orfejeva djeca*, 145.

ke minuloga kazališnoga čina. Riječ je o tekstovima iz pera glazbeno i kazališno kompetentnoga gledatelja opernih predstava čije analize libreta, istraživanja geneze djela, recepcije svih njegovih izvedbi u povijesti hrvatskoga opernoga kazališta, ali i recepcijskoga i produkcijskoga konteksta u kojem se operno djelo izvodi te njegova kritička prosudba postaju nezaobilazno vrelo za buduća teatrološka istraživanja određenoga kazališnoga glazbeno-scenskoga razdoblja. O svom *sui generis* teatrološkom načinu razmatranja Fabrio na jednom mjestu kaže: »Morat ćemo odjelito razmotriti obje sastavnice opere, dakle i sastavnicu književnu i sastavnicu glazbenu, da bismo ih, sastavljene potom u jedinstvo glazbeno-scenskog čina, promatrali na planu dotičnih duhovnih silnica vremena.«²⁷ U tom smislu, uvijek je dosljedno ista kompozicijska matrica Fabrijeve operne kronike: nakon iscrpnoga razmatranja književne (nastanak libreta, odnos prema drugim djelima), pisac analiza glazbenu sastavnicu, a cjelinu glazbeno-scenskoga čina i u kontekstu vremena njezina nastanka i praiizvedbe, potom ulazi u povijest hrvatske opere teatrološki pedantno iščitavajući i citirajući sve kritike o prvoj hrvatskoj izvedbi, ali i svim potonjim izvedbama pojedinoga opernoga djela te se naposljetku – doista ocrtavši sve duhovne silnice i prošloga i sadašnjega vremena (vremena predstave o kojoj piše) – usredotočuje na glazbenu sastavnicu izvedbe, pa na kraju i scensku sliku premijere. U svojim kritičkim prosudbama glazbene sastavnice operne izvedbe ushit umjetničkim dosezima orkestra i pjevača Fabrio uobličava poetskim izričajem, ali bez obzira na intenzitet osobnoga doživljaja, ne propušta dakle ni vrlo egzaktno kritički argumentirati svoje umjetničke i produkcijsko-tehničke primjedbe. Što se pak scenske slike izvedbe tiče, smatrajući da detalji predstave mogu izvrsno opisati cjelinu, Fabrio je stoga nikada ne opisuje doslovno i iscrpno u njezinoj cjelovitosti, već izdvaja karakteristična redateljska, scenografska ili kostimografska rješenja, ponekad ih sve ocijenivši tek u jednoj rečenici te pritom pokazujući i svoje iznimno teatrološko znanje. Na polju vrjednovanja scenske slike operne predstave Fabrijev izričaj nije poetski metaforičan, nego vrlo izravno i egzaktno kritičan, gdje ponekad duhovito komentira redateljsku nedomišljenost tek jednom rečenicom, primjerice: »U 22.30 bijaše hvala Bogu svemu kraj.«²⁸

Započevši pisati glazbenu kroniku 1986. godine, kad u prvom nastavku ustvrđuje da zagrebačka Opera Wagnera »može dati samo unutar tumačenja i dorade *Ukletog Holandeza*«²⁹ jer su ostala djela majstora kojim se – kako Fabrio kaže – promišlja suvremeni svijet za sada produkcijski nedostižna, godinu kasnije zahvaćen je *wagnerijanskom* groznicom (*la febbre wagneriana*) dočekujući »prvu i jedinu *Wälkuru*

²⁷ Isto, 164.

²⁸ Isto, 92.

²⁹ Isto, 9.

naše generacije i našeg života«³⁰ u Operi zagrebačkoga HNK-a 1987. godine, potom i *Rajnino zlato* (1989.), predstave o kojima piše s ushitom opernoga gledatelja, ali i analitičkom pozornošću istraživača golemoga materijala o skladatelju, prije svega s pozornošću usmjerenom na recepciju djela u povijesti hrvatskih opernih produkcijskih mogućnosti. Fabrio će uvijek s divljenjem posvetiti zamjetan prostor iznimnim umjetničkim kreacijama bez obzira na spomenute produkcijske okolnosti i uvjete rada (kulturnu politiku, financiranje, uprave), a prateći hrvatsko operno kazalište istom će pozornošću istraživati recepciju svih skladatelja i njihovih djela u nas, na temelju izvrsnoga poznavanja hrvatske operne kritike zaključivši prigodom jedne od premijera: »Govorili što mu drago, današnja je naša kulturna sredina dobrohotnija i strpljivija od one, recimo, prije pedesetak godina!«³¹ Povijest recepcije opere u Hrvata pokazuje manje dobrohotnosti i strpljivosti naše publike prema djelima domaćih skladatelja iako od 19. stoljeća pa sve do danas našu opernu scenu nedvojbeno prati »visoka temperatura pitanja nacionalnog idioma u glazbi«³². Razdoblje hrvatske opere koje prate *Orfejeva djeca* – druga polovina osamdesetih i prva polovina devedesetih godina 20. stoljeća, dakle u povijesno-političkom kontekstu nastajanja hrvatske državne samostalnosti i Domovinskoga rata, ali ujedno i kulturnom kontekstu vremena kad se iznova otkriva i revalorizira hrvatska umjetnička baština, i književna i glazbena – posebno je važno zbog niza praižvedbi, kao i novih izvedbi zanemarenih djela hrvatskih skladatelja: Ivan Zajc, *Lizinka*, HNK Ivana pl. Zajca u Rijeci, 1989.; koncertna izvedba operete Srečka Albinija *Barun Trenk*, Koncertna dvorana Vatroslava Lisinskog, Zagreb, 1989.; Ruben Radica – Jure Kaštelan, *Prazor*, XVI. Muzički biennale Zagreb i HNK u Zagrebu, 1991.; Ivan Zajc, *Mislav*, Večeri na Griču, koncertno, 1991.; koncertna izvedba Papandopulove *Sunčanice*, Koncertna dvorana Vatroslava Lisinskog, Zagreb, 1991.; Rudolf Matz, *Božićna priča*, HNK u Zagrebu, 1991.; Jakov Gotovac, *Petar Svačić*, Koncertna dvorana Vatroslava Lisinskog, 1992.; Ivan Zajc, *Zlatka*, HNK u Osijeku, 1992.; Josip Hatze, *Povratak*, HNK u Osijeku, 1992.; Vatroslav Lisinski, *Porin*, HNK u Zagrebu, 1993.; Ivan Zajc, *Ban Leget*, HNK Ivana pl. Zajca u Rijeci, 1993. U tom nizu kronika o ponovnom i glazbenom i glazbeno-scenskom čitanju partitura hrvatskih opernih skladatelja, prigodom kojih izvedbi Fabrio ispisuje lucidne i analitički nezaobilazne stranice kao prilog povijesti hrvatskoga opernoga kazališta o Lisinskom, Zajcu, Gotovcu te nizu drugih autora, valja naglasiti da se primjerice, među ostalima, tu nalaze i tekstovi o ponovnom čitanju opusa Ivana pl. Zajca zahvaljujući dirigentu Zoranu Juraniću³³, koji je temeljem pronađenoga klavirskoga izvoda sredio

³⁰ *Isto*, 65.

³¹ *Isto*, 51.

³² *Isto*, 267.

³³ *Isto*, 344.

partituru i kompletirao orkestralni materijal za premijeru *Lizinke* 1989. godine u riječkom HNK-u Ivana pl. Zajca i *Zlatke* u granatiranom osječkom HNK-u 1992. godine: »Iako se s pravom pitamo što su radile generacije hrvatskih kazalištaraca i muzikologa, kad tek danas, i to ponajviše zahvaljujući jednom čovjeku, maestru Zoranu Juraniću, otkrivamo komad po komad primjerice Zajčev glazbeno-scenski veleopus, ipak ne bismo smjeli svijeta radi sve te opere odreda proglašavati bogom-danim umjetninama.«³⁴ Upravo glazbena kronika o Zajčevu *Banu Legetu* (HNK Ivana pl. Zajca u Rijeci 1993.) koji kao djelo stoji na samom početku Zajčeva pionirskoga posla na uspostavi zagrebačke Opere ostvorena je, po Fabrijevu mišljenju, »više po diktatu reproduktivne uskoće gradske sredine zagrebačke koja nota bene polaže kamen temeljac postilirskom glazbenom kazalištu«³⁵. Posljednji je nastavak objavljen 1994. godine, u kojem zadnja rečenica glasi: »Zaključimo: operni Zagreb je mrtav. Živjeli operna Rijeka i operni Osijek.«³⁶

Ocjenjujući da je i glazbeno i scenski produkcija Opere HNK-a u Zagrebu osamdesetih godina 20. stoljeća u očiglednom usponu (Bellinijeva *Norma* 1980., Verdijeva *Nabucco* 1984.), u jednoj od prvih kronika, pišući o izvedbi Verdijeva *Macbetha* (1986.), Fabio programatski artikulira svoj stav o suvremenom opernom kazalištu, odnosno o prepoznavanju programa jedne operne kuće koja tek u ukupnosti svih interpretativnih segmenata izvedbe izgrađuje svoj stil: »Želimo odmah kazati jedno: u životu svakog kazališta pojedino operno djelo može glazbeno (dakle prvenstveno pjevački) biti izvedeno s više ili manje sjaja, može u njemu od vremena do vremena zasjati ova ili ona glasovna veličina i osobnost, bilo domaćeg kova bilo uvoznog (na rijetkom u nas gostovanju), ali operna kuća koja svoje dobro ime hoće graditi na pjevačkim zvijezdama jest tipično provincijalna kuća, jest kazalište provincijalnoga mentaliteta. Naprotiv, kazališna kuća koja je iznašla i izborila svoj osobni stil glazbeno-scenskog izraza i koja je po tom izrazu namah prepoznatljiva jest suvremeno i aktualno *kazalište* u kojem je operni čin koncipiran kao sveobuhvatna interpretativna programnost. I samo nas to i takvo kazalište zanima. A zvijezdama pjevačkim prepuštamo da se pretope u zvjezdane maglice.«³⁷

Iz perspektive iskustva redateljske prakse i Giorgio Strehler 1988. godine u duhu toga vremena govori slično Fabriju, raspravljajući o uvjetima produkcije za redateljsku kreaciju u suvremenom opernom kazalištu koje, po njegovu mišljenju, zahtijeva temeljitu reformu s obzirom na dihotomiju režije i dirigiranja: »Operu treba shvatiti i u njoj uživati kao u ravnovjesju čimbenika podjednake vrijednosti: glume,

³⁴ *Isto*.

³⁵ *Isto*.

³⁶ *Isto*, 350.

³⁷ *Isto*, 19.

pjevanja, scene i orkestra a ne kao egzibiciju kakve izuzetne ličnosti bilo za pultom ili na sceni. Publika mora shvatiti da je od savršenog glasa važniji pravi interpret koji zna autentično donijeti i glazbu i dramatiku. Tako bi se mogle oformiti sjajne operne dužine bez 'diva belcanta', ali s pravim interpretima željnim da vrše svoj umjetnički poziv.«³⁸ I Fabrio je kritičan prema pjevačima koji zanemaruju »svezu između umjetnosti glume i umjetnosti pjevanja«³⁹, zastupajući dakle u svim segmentima realizacije predstave stav o prijeko potrebnoj cjelovitosti glazbeno-scenske interpretacije te također ne propuštajući angažirano i argumentirano prosvjedovati protiv neprofesionalnosti u produkcijskoj stvarnosti hrvatskoga opernoga kazališta osamdesetih i devedesetih godina 20. stoljeća, pa i u nemogućim vremenima Domovinskoga rata koja su se itekako odrazila na atmosferu s obiju strana rampe – na pozornicu i gledalište podjednako. Ocjenjujući kako je već sezonama zagrebačka Opera na rubu zamjetljivosti, bez impresivnih premijera i novih (velikih) pjevača, u dvije rečenice u povodu premijere Puccinijeva *Plašta* u Operi HNK-a u Zagrebu (1993.), dijagnosticira stanje u kojem objektivno nema, pa i ne može biti stratega promišljanja opernoga programa: »Ukratko: u eksterijeru velikosrpski rat protiv hrvatske države, u interijeru opća insuficijencija zagrebačkoga opernoga organizma. Završena prošlost, nedorečena sadašnjica, nedokučiva sutrašnjica.«⁴⁰ Zahtijevajući prepoznavanje promišljanja i promišljenosti repertoarnih programa prije svega zagrebačke Opere (iako piše i o izvedbama drugih hrvatskih opernih ansambala, ali i o inozemnim predstavama i teatrima) i njezinu europeiziranost po kriterijima i zahtjevima najviše moguće razine profesionalizma, Fabrio će za buduću povijest recepcije opernoga kazališta u Hrvata ostaviti nezaobilazne kritičke objekcije o izvedbenom kontekstu koji je uvjetovan produkcijskom i profesionalnom razinom, ne propuštajući često upozoravati na prijeko potrebnu disciplinu: »Dirigentu Miri Belamariću valja skrenuti pozornost na nekorektno vladanje članova kazališnog orkestra, koji su svoja radna mjesta napustili gotovo odmah nakon posljednje odsvirane note! Možemo naslućivati razloge koji uvjetuju takvo što u nacionalnoj Operi, ali tako se umjetnici ipak ne smiju ponašati.«⁴¹ Pritom, usporedbe s drugim ansamblima ne može, ali i ne želi izbjegavati, kao kad piše o gostovanju Kijevske opere u zagrebačkom HNK-u naglašavajući njihovu radnu disciplinu: »Osim toga, nikom od glazbenika nije palo na pamet da napusti svoje *radno mjesto*,

³⁸ G. STREHLER, U rascjepu, u: *Novi Prolog*, II (XIX)/1987., 6, zima, III (XX)/1988., 7, proljeće, Zagreb, 94.

³⁹ N. FABRIO, *Orfejeva djeca*, 334.

⁴⁰ *Isto*, 336.

⁴¹ *Isto*, 57.

kad je djelu došao kraj, nego su to učinili tek onda kad je publika odlučila da predstavi bude kraj. Kako je sve to daleko od našega domaćeg i udomaćenog *rasula!*«⁴²

Pozicionirajući se kao zgrada uvijek u središtu grada, dakle u središtu gradskih zbivanja, operno kazalište od 18. stoljeća jest središte ne samo umjetničkoga i kulturnoga nego i društvenoga i političkoga života, razvijajući tako važnost pojma publike. Operna dvorana postaje doista »lik društvene prirode u ogledalu«⁴³, a kao pripadnik specifične operne publike koja svaku premijeru i izvedbu doživljava kao umjetničku i društvenu predstavu u kojoj aktivno sudjeluje, Fabrio stoga daje publici i nezaobilazno veliku ulogu u kronikama. U kronici koja nije povijest glazbe, »nego (uz ostalo) povijest recepcije«⁴⁴, povezanost produkcije i recepcije očituje se tako i u autorovoj recepciji produkcijskih uvjeta nastanka predstave, jer se posebno angažirana operna publika veže za proces nastanka predstave: kao autentični ne samo »operofil« nego i »operoznalac«, Fabrio opisuje iščekivanja posebno važnih premijera (npr. Wagnera ili nikada kod nas izvedenih djela) ili gostovanja opernih pjevača i kazališta⁴⁵ – kad je nerijetko i sam prisutan u gledalištu na generalnim probama ili potom na svim repriznim izvedbama. Nikada ne propuštajući analizirati publiku – njezinu prisutnost ili odsutnost, obzor očekivanja i reakcije – vrlo često on je i kritički prosuđuje: »Ne bismo bili kroničari kad bismo smetnuli s uma ponašanje zagrebačke publike: niti je nje večeras bilo u dovoljnom broju, niti je predstavu primila s oduševljenjem. Bog bi ga dragi znao zašto!«⁴⁶ Upravo Fabrijeva *Orfejeva djeca* pokazuju svu kompleksnost pojma i sadržaja kazališne recepcije, komunikacijskoga odnosa predstave i gledatelja te stvaranje značenjskih interakcija i primateljskih strategija gledatelja, odnosno procesa koji tvore recepcijski čin u kazalištu kao što su »percepcija, tumačenje, osjećanje, vrednovanje i pamćenje«⁴⁷.

Prema vlastitim riječima, fasciniran intrigantnošću i kontradiktornošću duhovnoga područja glazbenoga kazališta, *Orfejevom djecom* Fabrio je u širem smislu ostavio dragocjen prilog fenomenologiji opere u našoj kulturi, u kojoj do sada nije napisao

⁴² *Isto*, 95.

⁴³ F.-Ž. SALAZAR, *Ideologije u operi*, 23.

⁴⁴ N. FABRIO, *Orfejeva djeca*, 294.

⁴⁵ Više puta u kronikama naglašava da u Zagrebu nedostaje velikih gostovanja, i u dramskom i u glazbeno-scenskom kazalištu. Dakako, Fabrio piše i o inozemnim gostovanjima (npr. Državnoga akademskoga teatra opere i baleta iz Kijeva, Mađarska državna opera iz Budimpešte), koncertnim izvedbama opera u Koncertnoj dvorani Vatroslava Lisinskog u Zagrebu, o predstavama koje je gledao u inozemstvu (kako je razvidno već i iz podnaslova knjige: Beč, Berlin, Bratislava, Sydney, Toronto) ili pak na austrijskoj televiziji.

⁴⁶ N. FABRIO, *Orfejeva djeca*, 248.

⁴⁷ M. DE MARINIS, *Razumijevanje kazališta*, 139.

na ni povijest opernoga kazališta iz znanstvenoga pera muzikologa i/ili teatrologa: nedvojbeno, tekstovi glazbopisca Nedjeljka Fabrija, pisani prepoznatljivim osobnim literarnim stilom, nezaobilazan su teatrološki materijal i za buduće razotkrivanje specifičnosti osobnoga stila glazbeno-scenskoga izraza hrvatskoga opernoga kazališta.

OPERA PRODUCTION IN THE CHRONICLES OF NEDJELJKO FABRIO *THE MAESTRO AND HIS APPRENTICE*

Ana LEDERER*

Summary: *The paper deals with theatrological aspects of Nedjeljko Fabrio's texts on opera productions in his musical chronicles *The Maestro and His Apprentice*, in the magazine *Republika* from 1986 to 1994, which were afterwards published in the book titled *The Children of Orpheus* (2008) and subtitled »a contribution to the history of reception in Croatia.« Continuing the line of Croatian writers who considered and evaluated both the musical and theatrical-musical art and confirming the continuity of multiple and diverse interconnections between Croatian music and literature, in *The Children of Orpheus*, Fabrio critically considered both the literary and musical components of operas and their theatrical-musical realisation on the stage. In each chronicle about a particular opera performance, Fabrio analyses the libretto, investigates the genesis of the work, the reception of all its performances in the history of the Croatian opera theatre, but also the reception and production context in which the opera is performed and critically evaluates it. *The Children of Orpheus* became an indispensable source for future theatrological research of the Croatian opera theatre.*

Keywords: *opera; reception; production; Croatian opera theatre; musical chronicle; Nedjeljko Fabrio.*

* Ana Lederer, Ph.D., Division for the History of Croatian Theatre, Institute for the History of Croatian Literature, Theatre and Music, Croatian Academy of Sciences and Arts, Zagreb, Croatia, Ante Kovačića 5, Zagreb, Croatia, Hrvatska ledererana@gmail.com

Digitalna antropologija: Kako komunikacija u digitalnom okruženju utječe na čovjeka?

JERKO VALKOVIĆ*

• <https://doi.org/10.31823/d.32.2.5> •

UDK: 004.32:27*316.77 • Izvorni znanstveni rad

Primljeno: 21. svibnja 2023. • Prihvaćeno: 19. srpnja 2024.

Sažetak: Digitalni mediji nisu samo sredstva koja omogućavaju bržu i učinkovitiju komunikaciju, već u njima prepoznajemo novi komunikacijski prostor, nove komunikacijske paradigme, što sve utječe na oblikovanje novih načina komunikacije. Te promjene, koje treba promatrati u širem kontekstu postmodernoga okruženja današnjega čovjeka, potiču na promišljanje o novoj (digitalnoj) antropologiji. Preduvjet govora o takvoj antropologiji jest poznavanje osnovnih karakteristika digitalnih medija. Stoga autor predstavlja temeljne karakteristike virtualnoga prostora, promjene koje se u njemu odvijaju mijenjajući načine doživljavanja mjesta i vremena, kao i nove načine uspostave odnosa između osoba i oblikovanja zajedništva. Novi načini sudjelovanja i socijalizacije, poimanje tjelesnosti te informatizacija svih vidova života, izazovi su današnjoj antropologiji i poticaj za filozofsko-teološka promišljanja.

Ključne riječi: digitalna antropologija; virtualnost; odnos; društvenost; tjelesnost; digitalizacija.

Uvod

O važnosti praćenja medija te njihovu utjecaju na osobe i cjelokupno društvo već je prije više od jednoga desetljeća govorio papa Benedikt XVI. Papa kaže da se na početku ovoga stoljeća »uloga koju su sredstva društvenih komunikacija zadobila u društvu, sada već smatra sastavnim dijelom 'antropološkog' pitanja, koje izbija na vidjelo kao

* Prof. dr. sc. Jerko
Valković, Hrvatsko
katoličko sveučilište,
Ilica 242, 10 000
Zagreb, Hrvatska,
jerko.valkovic@
unicath.hr

ključni izazov trećega tisućljeća«¹. Nužnost takvoga promišljanja proizlazi i iz činjenice, kako stoji u istom tekstu, da »ne postoji, zapravo, nijedno područje ljudskoga iskustva, osobito ako u obzir uzmemo obuhvatnu pojavu globalizacije, na kojemu mediji nisu postali konstitutivni element međusobnih odnosa i društvenih, ekonomskih, političkih i religijskih procesa«². Snažan utjecaj novih tehnologija i komunikacijskih platformi ne samo da omogućava nove modele komunikacije već utječe na osobu, na njezin način doživljavanja i na drukčiji način oblikovanja njezina svijeta kao i odnosa prema drugima.³

Talijanski znanstvenik Rocco Predoti, koji se posebno bavi digitalnim medijima te mogućnostima evangelizacijsko-katehetskoga djelovanja u virtualnim prostorima, smatra da se digitalna komunikacija može promatrati kroz tri vida. Najprije, polazeći od činjenice da ta komunikacija velikim dijelom (iako ne u potpunosti) nadomješta dosadašnji način komuniciranja, ona se doživljava kao zamjena za prethodne načine komuniciranja. Drugi vid, polazeći od mogućnosti koje pružaju komunikacijske platforme, odnosi se na promociju novih oblika komunikacije. Dakle nije riječ samo o zamjeni prethodnih oblika, već se otvaraju nove mogućnosti djelovanja. Treći vid odnosi se na promjenu odnosa čovjeka prema cjelokupnoj stvarnosti. Predoti će posebno isticati tu dimenziju jer smatra da novi načini komunikacije označavaju epohalni prijelaz u ljudskoj povijesti.⁴

Promjene koje se događaju posebno posljednjih desetljeća, a u kojima digitalni mediji imaju veoma veliku ulogu, treba promatrati u povezanosti sa širim postmodernim kontekstom današnjega vremena. Zato se govor o *digitalnom čovjeku* ne ograničava samo na govor o čovjeku koji boravi u virtualnim prostorima kao da bi bio

¹ BENEDIKT XVI., *Sredstva društvene komunikacije: na raskrižju između protagonizma i služenja. Tražiti istinu da bi ju se dijelilo*, Poruka (2008.), u: K. NOVAK, N. PINTARIĆ, J. VALKOVIĆ (ur.), *Crkva i mediji. Antologija tekstova o sredstvima društvenih komunikacija, 1936. – 2021.*, Zagreb, 2021., br. 1811.

² *Isto*, br. 1808.

³ Profesor na Katoličkom sveučilištu *Sacro Cuore* u Milanu Simone Tosoni upozorava na šire značenje takvih promjena kada kaže da su nove tehnologije u temelju dubokih promjena cjelokupne sociokulturne paradigme današnjega zapadnoga društva. Riječ je o promjenama koje mogu na novi način odrediti mjesto koje će osoba zauzimati u današnjem svijetu. Usp. S. TOSONI, *Identità virtuali. Comunicazione mediata da computer e processi di costruzione dell'identità personale*, Milano, 2004., 7. Imajući u vidu socijalne i antropološke dimenzije takvih promjena, razni autori govore čak o nastanku novoga čovjeka. Tako Longo govori o »homo technologicusu« (G. LONGO, *Homo technologicus*, Roma, 2005.), Siegel novoga čovjeka naziva »homo internecticus« (L. SIEGEL, *Homo internecticus. Restare umani nell'era dell'ossessione digitale*, Prato, 2011.), dok talijanski filozof Floridi govori o novom čovjeku kojega on naziva »inforg« (L. FLORIDI, *La quarta rivoluzione. Come l'infosfera sta trasformando il mondo*, Milano, 2017.).

⁴ Usp. R. PREDOTI, *Identità dell'uomo digitale. Antropologia del linguaggio digitale e implicazioni catechetiche*, Assisi, 2022., 145.

odvojen od realnoga svijeta. Naprotiv, *digitalni čovjek* jest osoba koju svakodnevno susrećemo na našim ulicama, u prodavaonicama, uredima i koja je u isto vrijeme stanovnik *virtualnoga kontinenta*. Stoga digitalna antropologija, koliko god ovisila o tehnologiji, nije samo plod tehnološke revolucije, već je usko povezana s procesima koji se događaju u društvu. Profesorica na Papinskom salezijanskom sveučilištu u Rimu Maria Emanuela Coscia tvrdit će da je digitalni svijet posljedica mentalne revolucije koju današnji čovjek proživljava.⁵

Digitalna antropologija proučava držanje, stavove i načine doživljavanja osobe koja je stanovnik virtualnih *prostranstava* i koristi se najrazličitijim sredstvima koja joj omogućavaju da se povezuje s drugima i da s njima komunicira. Nije dakle u prvom redu naglasak na proučavanju karakteristika i mogućnosti koje mediji nude, već su u središtu novi načini komuniciranja, oblikovanje (virtualnih) zajednica, doživljavanje temeljnih odrednica egzistencije, drukčiji odnos javnoga i privatnoga. Treba spomenuti da unatoč velikom značenju medija i prepoznavanju utjecaja koje mediji imaju u današnjem svijetu, digitalnoj se antropologiji do sada nije posvećivala dostatna pozornost. Razlog tomu, prema mišljenju talijanskih znanstvenika Biscardija i Matera, leži u metodološkoj poteškoći promatranja i praćenja »mikro« razina jer se takve razine međusobno veoma razlikuju (npr. način upotrebe i značenje medija u nekoj afričkoj ili europskoj zemlji veoma je velik, te je usporedbe teško provoditi).⁶ Drugi razlog zbog kojega se kasnilo u razvoju digitalne antropologije jest u tome da antropolozi nisu medijima u oblikovanju kulture pridavali središnju, već perifernu ulogu. Medije se doživljavalo kao važno sredstvo koje utječe ponajprije na oblikovanje konteksta kulture, a nije njezin središnji dio.⁷

Da bismo mogli razumjeti osnovne karakteristike digitalne antropologije te procesa koji se događaju u virtualnim prostorima, treba najprije upozoriti na temeljne oznake digitalnih medija.

1. Digitalni mediji

U svakodnevnom govoru, a nerijetko i u stručnoj literaturi nalazimo da se pod istim značenjem koriste pojmovi *novi mediji* i *digitalni mediji*. Međutim kanadski

⁵ Usp. M. E. COSCIA, Sempre più connessi, sempre più soli e insicuri. Ritratto degli adolescenti nell'epoca della rivoluzione digitale e della minorizzazione degli adulti, u: *Catechetica ed educazione* 3(2018.)21, 80.

⁶ Usp. A. BISCALDI, V. MATERA, *Antropologia dei social media. Comunicare nel mondo globale*, Roma, 2020., 81–84.

⁷ Širi uvid u digitalnu antropologiju vidi u tekstu: D. MILLER, H. HORST, The Digital and the Human: A Prospectus for Digital Anthropology (1), u: H. HORST, D. MILLER (ur.), *Digital Anthropology*, New York, 2012., 3–38.

znanstvenici Arvidsson i Deflanti smatraju da bi bilo bolje koristiti se izrazom *digitalni mediji* jer se time ističe njihovo temeljno obilježje, a to je mogućnost obrade i širenja digitaliziranih informacija. Bilo da je riječ o (osobnim) računalima, mobilima, tabletima, digitalnim kamerama, televiziji, serverima, navigatorima, govorimo o sredstvima koja prikupljaju, obrađuju i prenose informacije kako bi bile razumljive i prilagođene za različite situacije. Uz to u digitalne medije ubrajamo različite platforme, mrežne protokole, ali i nove oblike zajedništva koji se oblikuju u virtualnim prostorima.⁸

Kako bismo bolje istaknuli karakteristike digitalnih medija, upozorit ćemo na ono što ih razlikuje od tzv. tradicionalnih medija (npr. radija, televizije...). Nije nam nakana donijeti detaljni prikaz svega onoga što obilježava te medije, već ističemo samo neke karakteristike. Ako su tradicionalni mediji (u prostornom i organizacijskom smislu) veći i kao sustav složeniji, digitalni su mediji *prilagodljivi*, a to znači da se njima može koristiti u bilo kojem trenutku, neovisno o tome gdje se netko nalazio. Gotovo redovito pretpostavljaju osobnu upotrebu.⁹ Novi mediji integriraju različite kodekse i stoga nisu ograničeni mogućnostima pojedinih medija kao što je to bilo kod prijašnjih medija (npr. radio ne producira slike, televizija ne daje mogućnost obrade teksta...). Digitalni su mediji veoma pervazivni što se ogleda i u broju korisnika koji iz godine u godinu strahovito brzo raste.¹⁰ Uz hipertekstualnost, kojoj ćemo kasnije posvetiti veću pozornost, veoma važna karakteristika digitalnih medija jest interaktivnost. Pod interaktivnošću u ovom kontekstu mislimo na utjecaj koji korisnik može imati na sadržaj, ali isto tako i mogućnost komunikacije koja se uspostavlja s drugim osobama unutar virtualnoga prostora.¹¹ Interaktivnost digitalnih medija ne može se izjednačiti s interaktivnošću u kontekstu interpersonalne komunikacije koja se uspostavlja *licem u lice*.

⁸ Usp. A. ARVIDSSON, A. DELFANTI, *Introduzione ai media digitali*, Bologna, 2016., 19.

⁹ Usporedimo li npr. tablet s televizijom, lako se uočavaju spomenute karakteristike. Dok je televizija, barem u početnim razdobljima, bila medij od kojega se očekivalo da će se oko nje »okupljati obitelji«, digitalni mediji (poput tableta) pretpostavljaju da će se njima koristiti osoba sama. Način konzumiranja medija vrlo je značajan i za procese medijacije koji su – u slučajevima kada se osoba sama koristi medijima – veoma ograničen.

¹⁰ Usp. A. BISCALDI, V. MATERA, *Antropologia dei social media*, 28–29.

¹¹ Profesor sociologije na torinskom sveučilištu Luca Paccagnella upozorava na postupni razvoj različitih razina interaktivnosti. Prva razina odnosi se na mogućnost određivanja informacija koje korisnik želi primati. Ovdje je još uvijek riječ o medijima koji ne daju mogućnost povratnoga djelovanja korisnika (npr. teletekst). Druga razina predviđa povratni kanal kojim korisnik sam može slati informacije. Riječ je o upotrebi informacija koje su već dane, ali korisnik ima mogućnost »priopćiti« serveru svoja očekivanja. Treća razina sastoji se u tome da sam korisnik stvara sadržaj i stavlja ga u protok. Ta se razina približava ideji socijalne interakcije (npr. e-pošta, forum, *chat*...). Usp. L. PACCAGNELLA, *Sociologia della comunicazione*, Bologna, 2004., 168–169.

Polazeći upravo od mogućnosti interaktivnoga djelovanja, razumljivo je zašto se za nove medije kaže da su društveni (mediji). U njima korisnici mogu upravljati i uređivati svoj sadržaj, mogu širiti vlastite socijalne mreže, slobodno oblikovati i definirati vlastiti identitet, ali i povezivati se s drugim osobama ili, bolje rečeno, s profilima drugih osoba. Imajući to u vidu, bilo bi pogrešno zaključiti da su ti mediji samo sredstva koja posreduju komunikaciju među osobama. Oni sami po sebi konstituiraju jedan socijalni sustav u kojem odnos poprima vlastitu konzistenciju. Mogućnost koja se pruža korisniku da sam kreira i određuje ne samo sadržaj već i načine komunikacije veoma je važna novost komunikacijskih paradigmi.

2. Realno ili virtualno

Jedan od središnjih pojmova koji je potrebno imati u vidu kada se govori o komunikaciji u digitalnom okruženju jest virtualnost, odnosno virtualni prostor. Unatoč činjenici da se izraz *virtualni prostor* udomaćio i da ga nalazimo u svakodnevnoj upotrebi, nije jednostavno odrediti njegovo značenje. Jedan je od razloga i u tome da se tijekom vremena na različite načine razumjela virtualnost.¹² U početku snažnijega širenja digitalnih medija, kada se i započelo raspravljati o virtualnosti, virtualno se redovito tumačilo suprotstavljanjem binoma virtualan – realan. Virtualna stvarnost, upravo zbog toga što joj nedostaje dimenzija materijalnosti i protežnoga, doživljavala se kao nešto što je oprječno fizičkom i kao takvo je nestvarno.¹³ Međutim u isto vrijeme neki će reći da je riječ o prostoru u kojem dominiraju drukčiji zakoni i zato se unutar tih prostora na drukčiji način doživljavaju vremenske i prostorne odrednice.

Danas se virtualno doživljava kao integralni dio svakodnevnoga života osobe, kao i čitavoga društva. Sada u prvi plan dolazi komplementarnost koja znači neprestanu interakciju virtualnoga i realnoga što čini jedno jedinstveno egzistencijalno okruženje današnjega čovjeka.¹⁴ Suprotstavljanje virtualnoga prostora i realnoga

¹² Francuski filozof Pierre Lévy podsjeća da sam pojam virtualan dolazi od srednjovjekovne latinske riječi *virtualis* (snaga, moć). U skolastičkoj filozofiji virtualnim se smatralo ono što postoji kao potencijalno, a nije aktualno. Tako bi virtualno bilo ono što se još nije aktualiziralo, ali bi se trebalo ostvariti, realizirati. U takvom shvaćanju virtualno se ne suprotstavlja realnom, već su virtualno i aktualno dva različita načina postojanja. Usp. P. LÉVY, *Il virtuale*, Milano, 1997., 5. Polazeći od takvoga gledanja, Pompili zaključuje da ne možemo reći da u virtualnom prostoru »nastaje« novi čovjek, već je to prostor u kojem se razvijaju određene sposobnosti koje su već prije bile prisutne. Usp. D. POMPILI, *Il rispetto, il dialogo e amicizia nel novo ambiente mass-mediale*, u: M. PADULA, *L'involucro della contemporaneità. Un discorso sui media*, Città del Vaticano, 2010., 60–61.

¹³ Usp. G. FILORAMO, *La religione virtuale tra realtà e illusione*, u: *Hermeneutica* (2020.), 11.

¹⁴ Usp. S. HEJAZI, *Religion 2 Go! Sperimentare la realtà virtuale (VR) nella super-diversità*, u: *Annali di studi religiosi* 19(2018.), 214–215.

životnoga okruženja demantira neprestana komunikacija, izmjena stavova, vrijednosti, emocija i odnosa koji se uspostavljaju u virtualnom prostoru, a prenose se u svakidašnji život i obratno.¹⁵ Zato je doživljavanje takvih razlika danas sve manje naglašeno, na što upozorava i Floridi kada kaže da smo mi »vjerojatno posljednja generacija koja može osjećati jasnu razliku *offline* i *online* prostora. Mnogi već pro- vode veći dio svoga vremena *onlife*.«¹⁶

Međutim unatoč neprestanoj izmjeni i prelascima između tih dvaju životnih ambijenata (virtualnoga i realnoga) ne mogu se zanemariti i ne prepoznati razlike koje postoje između tih egzistencijalnih okruženja. Postavlja se pitanje o tome što to obilježava svijet digitalnih medija, odnosno virtualne prostore da treba govoriti o nastanku nove (digitalne) antropologije.

3. Prostor bez prostora i vrijeme bez vremena

Svaka je osoba povijesno biće što znači da ju treba uvijek promatrati unutar konkretnih vremenskih i prostorno-geografskih odrednica. Izvan tih egzistencijalnih koordinata osoba, zapravo, i ne postoji. Biti osoba znači neprestano biti *uronjena* u konkretni povijesni kontekst i biti u neprestanoj interakciji s ambijentom koji ga okružuje. Pierre Lévy ističe važnost ambijenta za egzistenciju jer se osoba oblikuje u stalnoj interakciji s tehnikom, jezikom, kulturom, pomoću raznovrsnih oblika komunikacije i brojnih kompromisa koje neprestano ostvaruje.¹⁷ Zato, da bi se moglo razumjeti osobu, njezin identitet i način života, nužno je poznavati životno okruženje u kojem ona raste, sazrijeva i živi. Odatle i imperativi neprestanoga promatranja okruženja današnjih ljudi – a to okruženje sačinjavaju i digitalni mediji, odnosno virtualni prostori.

Virtualni prostor jest prostor koji, zapravo, i nije prostor ako ga promatramo u fizičkim odrednicama. Već i sam *ulazak* u te prostore ne događa se *prelaskom praga*. U te prostore ulazimo preko monitora. Iako možda i imamo dojam da smo zašli u neki novi ambijent i da – otvarajući nove prozore – lako prelazimo od jednoga *kontinenta* na drugi, zapravo, uvijek ostajemo u istom ambijentu i nalazimo se pred istim ekranom! Mattia Papa reći će da se takvim djelovanjem našim iskustvu pridodaje nov način shvaćanja prostorne (i vremenske) dimenzije. On kaže da digitalni mediji omogućavaju doživljaj prostora i vremena na mnogo širi način nego se to događa u realnom životu.¹⁸

¹⁵ Usp. G. CIOFALO, S. LEONZI, *Homo communicans*, Roma, 2013., 101.

¹⁶ L. FLORIDI, *La quarta rivoluzione*, 107.

¹⁷ Usp. P. LÉVY, *L'Intelligenza collettiva*, Milano, 1996., 27.

¹⁸ M. PAPA, *Realtà, mondo e rappresentazione. Il problema del virtuale e la realtà digitale*, u: *Esempi di architettura* (2019.), special issue, 41.

Virtualni prostor obilježava odsutnost definiranih pripadnosti i čvrstih uporišta. Taj prostor nije *geografski* određen ili uvjetovan, zapravo nije ni čvrsto definiran. Virtualni prostori nemaju ne samo fizičkoga već nemaju ni kulturnoga središta jer ulazak u te prostore pretpostavlja *delokalizaciju*, zaborav egzistencijalnih odrednica, onoga što obično mislimo kada kažemo *ovdje* i *sada*. Nije riječ samo o središtima koja treba promatrati u geografskom smislu. Riječ je o središtima ili točkama koje bi trebale biti referentne kao što su tijekom cijele povijesti imali i kao što danas imaju neki gradovi metropole: Atena, Rim, Pariz, London, New York... U svijetu digitalnih tehnologija prostor se (re)organizira te se lokalno i globalno doživljavaju zajedno. Gubi se i postaje nerelevantna fizička udaljenost jer pomoću digitalnih medija komunikacija sa sugovornikom u neposrednoj blizini ili na drugom kontinentu ne znači nikakvu razliku. Ta će karakteristika virtualnih prostora biti veoma značajna za razumijevanje komunikacije jer blizina ili daljina ne će ovisiti o geografskim koordinatama.¹⁹ Budući da je riječ o fluidnom prostoru, u njemu je osoba u neprestanom procesu konstrukcije i rekonstrukcije vlastitoga identiteta. Zapravo, nudi se mogućnost oblikovanja identiteta koliko ima virtualnih tijela koje može inkorporirati.²⁰

Zbog nepostojanja *granica* te lakoga i jednostavnoga prelaženja iz jednoga ambijenta u drugi dobiva se dojam da je sve dostupno i da se svime lako raspoláže. Čak se stječe dojam da nestaju granice za vanjski svijet kao ambijent koji bi trebao biti različit (odijeljen) od osobe, nešto što osobi ne pripada.²¹ Kao da osoba ne pripada svijetu, već obratno – svijet bi joj trebao biti u potpunosti na raspolaganju! Profesor Umberto Galimberti reći će da se događa transformacija i nadilaženje granica između čovjekove unutrašnjosti i izvanjskosti, što je povezano s načinom doživljavanja vanjskoga svijeta. Nestankom takvih granica dobiva se dojam da osoba koincidira sa svijetom, odnosno s onim što mediji predstavljaju kao svijet.²²

Važno je upozoriti i na načine na koji se osobe kreću unutar tih prostora. Logiku *kretanja* unutar virtualnoga prostora možda na najjednostavniji način može predočiti logika hiperteksta. Dok se tekst – osobito u kontekstu zapadne kulture – oblikovao u linearnom obliku, unutar virtualnih prostora on je podijeljen u manje

¹⁹ Usp. P. Dal BEN, *Identità e nuovi media*, Verucchio, 2008., 98–99.

²⁰ Talijanski pravnik i teolog Luca Peyron kaže da digitalne tehnologije omogućavaju da postanemo drukčije osobe i drukčije osobnosti što je današnjem, postmodernom čovjeku veoma privlačno jer mu pruža mogućnost doživljavanja nečega novoga. Usp. L. PEYRON, *Incarnazione digitale. Custodire l'umano nell'infosfera*, Torino, 2019., 69.

²¹ Usp. M. C. MARCHETTI, Lo spazio della società, u: D. PACELLI, M. C. MARCHETTI, *Tempo, spazio e società. La ridefinizione dell'esperienza collettiva*, Milano, 2007., 146.

²² Usp. U. GALIMBERTI, *Psiche e techne. L'uomo nell'età della tecnica*, Milano, 1999., 641.

cjeline. Te cjeline, slijedom logičke asocijacije, povezuje korisnik (čitatelj). Na taj način preuzima ulogu aktivnoga sudionika te zapravo postaje autor. Naime (pravi) autor teksta nikada ne zna kojim će *putem* krenuti čitatelj, odnosno u koju će cjelinu ugraditi tekst koji je on prvotno napisao. Budući da je riječ o digitalnim medijima koji omogućavaju integraciju raznih multimedijalnih sadržaja, uz tekstove korisnik može također stvarati i dijeliti ostale sadržaje (slike, videa, zvukove...). Veoma često razlog biranja tekstova, odnosno prelaska na drugi tekst bit će osobni interes za pojedine teme, preferencija za neke sadržaje ili pak praćenje osoba koje podržavaju ili osnažuju vlastite stavove... Iako može izgledati da virtualni prostori nude različite vizije i odabire, često se događa da se korisnik kreće u krugu istomišljenika. Veoma često se događa da će medijski korisnici oblikovati vlastiti medijski svijet (*filter bubbles*) čija je karakteristika neprestano kretanje u sredini koja je obilježena interesima, vrijednostima, preferencijama i odabirima koji korisniku odgovaraju. U tom okruženju (*mjehuriću*) korisnik dolazi u dodir s informacijama koje se podudaraju s njegovim stavovima i kao da želi oslušivati *vlastiti eho* što pogoduje potvrdi vlastitih uvjerenja.²³ Ono što je znakovito u dinamici takvih grupa i na što upozorava socijalni psiholog Giuseppe Riva jest činjenica da unutar takvih zajednica relativno mali broj korisnika nastoji doći do alternativnih izvora.²⁴ Neki će razloge takvoga postupanja tumačiti polazeći od naravi čovjeka jer odabirom informacija koje potvrđuju vlastiti stav podržava osjećaj prihvaćenosti i zadovoljstva i time pojačava zadovoljenje potrebe za *biti prihvaćen*. Osim toga treba imati u vidu i želju da sačuva vlastiti sustav vjerovanja, što bi se u susretu s drukčijim mišljenjima moglo dovesti u pitanje.

Hipertekst i logika razmišljanja koja se na taj način promovira posebno je značajna s pedagoškoga aspekta. Time se promovira drukčija logika razmišljanja, a posljedice takve logike značajne su i za širi kulturni kontekst. Ako se zapadna kultura oblikovala polazeći od literarne komunikacije i tako naslijedila diskurzivni, tj. analitički i kritički karakter, današnji način razmišljanja nije konceptualan ili analitički, već izrazito fragmentaran.

Uz drukčije poimanje prostora velika se promjena događa i u načinu shvaćanja vremena. Neprestani priljev informacija, imperativ brzoga reagiranja i instantnih odgovora, logika stalne prisutnosti kao da *ubrzava vrijeme*. U virtualnim prostorima doživljava se konfuzija prošlosti, sadašnjosti. Zapravo, kao da se živi *trajni prezent*, neprestano sada. Biti *online* znači biti prisutan, biti dohvatljiv, znači

²³ Usp. G. PITRUZZELLA, O. POLLICINO, S. QUINTARELLI, *Parole e potere. Libertà d'espressione, hate speech e fake news*, Milano, 2017., 67.

²⁴ Usp. G. RIVA, *Fake news. Vivere e sopravvivere in un mondo post-verità*, Bologna 2018., 99.

postojati!²⁵ Novi mediji omogućavaju i jedan novi, drukčiji način prisutnosti: simultanu sveprisutnost, odnosno istodobno obitavanje različitih virtualnih prostora (npr. istodobni boravak u različitim grupama ...).²⁶ U toj se karakteristici prepoznaje današnjega postmodernoga čovjeka koji, izložen izazovu fragmentacije, gubi osjećaj za cjelinu, a vrijeme doživljava kao skup izoliranih i teško povezivih trenutaka jer nema nečega što bi sve to moglo objedinjavati u jednu smisle- nu cjelinu.

4. Odnosi unutar virtualnih prostora

Među najznačajnije promjene u svijetu digitalnih medija spadaju upravo promjene u načinima povezivanja i komunikacije, jer korisnici mogu izmjenjivati informacije, vrjednovati sadržaje, oblikovati nove oblike (virtualnoga) zajedništva... Zato se s pravom može reći da se uspostavlja drukčiji odnos ne samo s medijima već i dru- gim sudionicima komunikacije. A ta komunikacija budući da se odvija u virtualnim prostorima, nije uvjetovana prostornim odrednicama te one za samu komunikaci- ju, kao i oblikovanje zajedništva nisu presudne.²⁷

Prvo značajno obilježje komunikacije (i susreta!) unutar virtualnih prostora jest da se ne odvija *licem u lice*. To pak podrazumijeva odsutnost nekih odrednica komunikacije koja se odvija u stvarnom životu: nema tjelesne prisutnosti i izra- žajnosti, kao i čitavoga skupa metalingvističkih elemenata. Riječ je o elementima koji su nenadomjestivi i bez njih nije moguće govoriti o autentičnoj komunika- ciji. Nedostatak spomenutih elemenata ne niječe postojanje komunikacije, već govori o njezinoj posebnosti. Komunikacija dakle postoji, ali ne nalazimo u njoj spomenute elemente.

Ako je u stvarnom životu pripadnost određenoj skupini bio jedan od određujućih kriterija za izbor sudionika komunikacije, u vremenima digitalnih medija to više nije osnovni kriterij. U središtu je pojedinac koji sam odlučuje s kim će razgovarati, kojoj će se grupi pridružiti, koliko će sudjelovati na nekom forumu, i to polazeći

²⁵ Profesorica sociologije i antropologije Chiara Giaccardi ističe da je upravo fatička funkcija jezika (kojoj nije cilj razmjena informacija, već ponajprije održavanje komunikacije) stalna uronjenost u taj prostor. Gotovo bismo mogli reći da je prisutan »govor radi govora«, i to pomoću pripovijeda- nja svakodnevnih događaja i iskustava koji, na neki način, pojačavaju kontakt. Upravo se pomoću fatičke funkcije ostvaruje osjećaj povezanosti i isto tako pomaže oslobađanju od osjećaja samoće stvarajući osjećaj zajedničkoga prostora koji se može definirati kao nešto između privatnoga i jav- noga. Usp. C. GIACCARDI, *Tra il virtuale e l'immaginario. La solitudine della rete*, u: I. SANNA, *L'etica della comunicazione nell'era digitale*, Roma, 2012., 89–91.

²⁶ Usp. D. E. VIGANÒ, *I sentieri della comunicazione. Storia e teorie*, Soveria Mannelli, 2003., 128–129.

²⁷ Usp. G. RIVA, *I social Network*, Bologna, 2010., 12.

od vlastitih interesa, afiniteta, potreba i želja.²⁸ Upravo polazeći od središnje uloge pojedinaca, neki će smatrati da je takva komunikacije jedan od glavnih razloga širenja individualizma. Bilo bi, ipak, previše pojednostavljeno samo toj komunikaciji pripisivati glavni uzrok raširenoga individualizma, već te procese treba promatrati u širem kontekstu današnje kulture. Pritom treba imati u vidu ono što se događa i na drugim područjima (*offline*) života: društvenom (promjene unutar obitelji, na poslu, u urbanoj raspodjeli prostora) i tehnološkom području (promjene vezane za područje prijevoza i komunikacija). Manuel Castells, koji pitanju individualizma unutar virtualnoga prostora posvećuje značajnu pozornost, kaže da nije internet taj koji oblikuje određeni vid individualizma, već je razvoj interneta potpora današnjem individualizmu kao dominantnom obliku socijalnosti.²⁹

Odnosi koji se uspostavljaju u postmodernom društvu, kao i u virtualnim prostorima veoma su krhki, često kratkotrajni i nestabilni. Čak i pojmovi koji u životu pretpostavljaju stabilnost i čvrstoću unutar virtualnoga konteksta mogu poprimiti drukčije značenje. Dovoljno je prisjetiti se onoga što u stvarnom, a što u virtualnom prostoru znači pojam *prijateljstvo*. Netko će reći da ima više stotina ili čak tisuća prijatelja na Facebooku, ali postavlja se pitanje mogu li se takva prijateljstva doživljavati na isti način kao ona u stvarnom životu.³⁰ Na stabilnost i čvrstoću povezanosti može utjecati i činjenica da se komunikacija ne odvija u *fizičkom* susretu, već preko sučelja. A takvo djelovanje daje mogućnost (iluzije) susreta jer sam medij, koji se nalazi između govornika, uvijek pretpostavlja distancu. Zato možemo reći da mediji dok s jedne strane povezuju, s druge strane upozoravaju na distancu (da ne postoji ta distanca mediji ne bi bili potrebni). Razmišljajući o kvaliteti takvih susreta, poljski sociolog Zygmunt Baumann koristi se pojmovima koje preuzima od Martina Bubera. Neologizam *Vergegnungen*, koji znači 'necjelovit, nepotpun susret', suprotstavlja pojmu *Begegnungen*, koji podrazumijeva obostrano razumijevanje. Na koncu kaže da smo danas svjedoci takvih, nepotpunih susreta koje osobito doživljavamo u virtualnim prostorima.³¹

5. Virtualni identitet

Način na koji se govorilo o oblikovanju identiteta unutar virtualnih prostora može se razumjeti kada ga promatramo u povezanosti s načinom na koji se razumije sama virtualnost. Zato dok se na virtualnost gledalo kao nešto što je u potpunosti odvoje-

²⁸ Usp. W. BARRY, Physical »Place and Cyberplace: The Rise of Personalized Networking«, u: *International Journal of Urban and Regional Research* 25(2001.)2, 227–252.

²⁹ Usp. M. CASTELLS, *Galassia internet*, Milano, 2002., 129.

³⁰ Upravo je ta »hiperpovezanost« razlog krhkosti, odnosno manjka pozornosti i kritičkoga promišljanja u takvim odnosima. Stoga, kako će reći Peyron, želimo li da komunikacija nalazi odjeka kod sugovornika, trebalo bi mijenjati takav način komunikacije. Usp. L. PEYRON, *Incarnazione digitale*, 125.

³¹ Usp. Z. BAUMANN, S. OBIREK, *Conversazioni su Dio e sull'uomo*, Roma – Bari, 2014., 95.

no od realnoga života, smatralo se da se unutar virtualnih prostora oblikuje posebni, gotovo paralelni identitet. Danas takvo shvaćanje nije više aktualno te se konstruiranje identiteta tumači neprestanom komunikacijom realnoga svijeta i virtualnih prostora. Zato se ne govori o zbroju *dvaju identiteta*, već o identitetu koji se oblikuje interakcijom. Za oblikovanje identiteta važan je ne samo način na koji mediji predstavljaju stvarnost već kako oni omogućavaju sudjelovanje u *medijskoj stvarnosti*.

Sudjelovanje. Profesor semiotike na Sveučilištu *Sacro Cuore* u Milanu Ruggero Eugeni govori o različitim kategorijama medijske stvarnosti te uz to povezuje i različite mogućnosti sudjelovanja koje pružaju: *virtual, extended, augmented, mixed, enhanced* i *computer-mediated*.³² Tim kategorijama odgovaraju različiti načini prisutnosti koje omogućavaju današnja informatičko-tehnološka sredstva. Kao primjer spomenimo da će na televiziji gledatelj samo promatrati ono što se prikazuje, ali on nije u mogućnosti intervenirati u sadržaj. Medije koji pružaju takve mogućnosti sudjelovanja on naziva *astantivi* (mediji kod kojih je naglašen *pasivni stav*). Prvi model koji dopušta određene mogućnosti uključivanja, odnosno sudjelovanja naziva *astantivo-immersivi* (mediji koji nas privlače i gotovo pretpostavljaju određeni angažman). Oni omogućavaju gledatelju da u određenoj mjeri utječe na ono što se pred njim odvija (upotrebom tipkovnice, miša, zaslona osjetljivoga na dodir...). Ostavljajući ovom prilikom po strani ostale tipove medija i kategorija medijske stvarnosti, spomenut ćemo samo one koji prema njegovu mišljenju omogućavaju najveći oblik sudjelovanja, gotovo unošenja u virtualne prostore i koje on naziva *immersivno radicalnim*. Osoba ne samo da se može kretati unutar virtualnih prostora već može vidjeti vlastito tijelo, kao i tijela drugih koji se nalaze u tom prostoru. Osoba može interagirati s ambijentom unutar kojega se nalazi i čiji je sastavni dio. Da bi se to moglo ostvariti, zaključuje Eugeni, potrebno je prijeći od virtualne prema miješanoj (*mixed*) stvarnosti. Takvo je sudjelovanje u procesima unutar virtualnih prostora temeljno jer osoba (medijski korisnik) nije samo jednostavni promatrač, već postaje aktivnim sudionikom.

Vide me, dakle postojim. U virtualnom prostoru *biti* pretpostavlja stalnu prisutnost koja se ostvaruje neprestanim odašiljanjem poruka, podjelom slika, videa, *lajkanja*, svega onoga što govori gdje se nalazim, kako se osjećam... Neki će razloge stalnoga iznošenja podataka o sebi gledati u kontekstu raširene kulture narcisoidnosti, dok drugi više ističu potrebu današnjega čovjeka za samopotvrđivanjem potenciranu nutarnjom potrebom zbog sveprisutne nesigurnosti današnjega života. Mediji postaju veoma prikladna i uz to jeftina i uvijek dostupna sredstva za govor o sebi i za vlastito predstavljanje. Takvo predstavljanje ima mnogo dublju dimenziju i ono

³² Usp. R. EUGENI, *Realtà estesa, virtuale, aumentata e mixata nella condizione postmediale*, u: *Hermeneutica* (2020.), 134–140.

postaje, zapravo, potvrda da »ja jesam«. Kartezijev »mislim, dakle jesam« zamjenjuje se s »vidim, vide me, dakle postojim«. Tako je temeljni kodeks priznanja postala prisutnost, odnosno vidljivost.³³ Ako je nekada glavni razlog fotografiranja bio dokumentarne, didaktičke i slavljeničke naravi, danas razlog slikanja (npr. *selfie*) nije u prvom redu arhiviranje, već prigoda da taj trenutak *dijelim* s drugima.³⁴ Kako će se predstavljati unutar tih prostora, značajno utječe očekivanje publike, odnosno postojeće konvencionalne norme unutar virtualnih prostora.

Oni koji kritiziraju takve načine komunikacije kao razlog navode opasnost fragmentiranja kognitivnoga iskustva. Unutar virtualnih prostora osoba se predstavlja slikom koju sama o sebi stvara. Međutim treba reći da društveni profil nije samo *slika* koju netko u javnom prostoru stvara o sebi, već i model *idealnoga* sebe. Zato slika postaje model i otkriva ono kako mi sebe želimo vidjeti, kako doživljavati i kako se ostvariti.³⁵ Veoma često slika koju osoba o sebi stvara ima socijalnu funkciju jer predstavlja želju i potrebu za prikazivanjem vlastitoga djelovanja. To je važno jer se naš identitet oblikuje i sastoji od onoga što mislimo da jesmo, ali isto tako od onoga kako nas drugi vide. Društvene mreže pružaju nam mogućnost da se predstavljamo kako sami želimo. Isto tako daju iluziju da sami možemo *kontrolirati* naš identitet time što kontroliramo ono što o sebi stavljamo na mreže.³⁶

Mogućnost vlastitoga predstavljanja preko sadržaja koje sami kreiramo može predstavljati opasnost zbog mogućega *otuđenja* jer se svatko može predstavljati onakvim kakav on u stvarnosti nije. Profesori na torinskom sveučilištu Luciano Paccagnella i Agnese Vellar upozoravaju da tu vide opasnost ako virtualni prostori postaju laboratorij u kojem se mogu obavljati *pokusi* konstrukcije vlastite osobnosti i identiteta. A to može utjecati na destabilizaciju osobe ili pak spriječiti važne procese u oblikovanju (vlastitoga) identiteta.³⁷ Tu se krije i moguća opasnost gubljenja autentičnosti identiteta zbog preuzimanja različitih uloga, što nam taj prostor omogućava.³⁸

³³ Usp. N. AUBERT, C. HAROCHE, *Farsi vedere. La tirannia della visibilità nella società di oggi*, Milano, 2013., 7.

³⁴ Usp. G. RIVA, *Selfie. Narcisismo e identità*, Bologna, 2016., 41.

³⁵ Već je Platon u djelu *Sofist* (236ss) razlikovao kopiju (*eikona*) od privida (*phantasma*). Za razliku od kopije, privid je oblik imitacije (*mimesis*) koji u reproduciranju stvarnoga predmeta ne poštuje proporcije i dimenzije, već ih prikazuje polazeći od toga kako to vidi onaj tko promatra. U isto vrijeme kopija označava reprodukciju. Treba spomenuti da je imitacija subjektivna jer ovisi o osobnoj perspektivi.

³⁶ Usp. L. PACCAGNELLA, A. VELLAR, *Vivere online. Identità, relazioni, conoscenza*, Bologna, 2016., 7.

³⁷ *Isto*, 23.

³⁸ Sherry Turkle među prvim je znanstvenicama koje su istraživale utjecaj mrežnoga prostor na osobni identitet. Ona kaže da kretanje unutar ponuđenih alternativa koje se u tom prostoru nude ne može nemati utjecaj na naš stvarni identitet. Usp. S. TURKLE, *La vita sullo schermo*, 49.

Novi vid socijalizacije. Već se prije više desetljeća uočilo da na procese socijalizacije, osobito kada su u pitanju djeca i mladi, imaju sve slabiji utjecaj tradicionalne institucije (obitelj, škole i Crkve) i da tu ulogu preuzimaju mediji. Važno je istaknuti da se nekada socijalizacija preko spomenutih institucija provodila tako da se poštovalo načelo postupnosti, odnosno mogućnosti razumijevanja i shvaćanja djece prema njihovoj dobi. To znači da ih se nije izlagalo sadržajima koje još nisu bili u mogućnosti razumjeti. Socijalizacija se danas provodi uz pomoć ili preko medija, a važno je istaknuti da oni ne poštuju logiku stupnjevitosti tako da su često djeca i mladi izloženi sadržajima koje još ne mogu razumjeti. Događa se da mediji reorganiziraju društveni prostor, oblikujući drukčije poimanje odnosa između javnoga i privatnoga. Mediji to čine dovodeći u pitanje uobičajenu podjelu na područja koja su dostupna javnosti, ono što se odvija *na sceni*, i onoga što se odvija *iza scene*, što bi trebalo biti rezervirano samo za određene kategorije ljudi. Ono što se smatralo da pripada isključivo području privatnosti i da je *rezervirano* za određene kategorije ljudi, sada postaje vidljivo i dostupno svima. Dok se prije pojave elektroničkih medija djeci onemogućavao pristup pojedinim temama i područjima života, sada je – zahvaljujući medijima – pristup takvim temama potpuno slobodan.³⁹

Ono što karakterizira takvu (medijsku) socijalizaciju jest nedostatak medijacije, posredništva. Posredništvo je veoma važno jer bi trebalo pomoći u vrjednovanju pojmova, poznavanja i iskustava do kojih djeca i mladi sami dolaze pomoću medija, ali im nedostaje interpretativni okvir. »Nije dakle u prvom redu problematična ovakva socijalizacija zbog pribavljanja novih informacija već zbog neprilagođenih 'prijelaza' i suočavanja sa situacijama za koje te mlade osobe još nisu sazrele.«⁴⁰ Takvu – kako će neki reći – *soft* socijalizaciju treba imati u vidu pogotovo u pedagoško-odgojnom djelovanju. Stoga će se, baš kao važan moment u medijskoj pedagogiji, upozoravati na važnost praćenja djece pri konzumiranju medija.

Tjelesnost i materijalnost. Doživljaj tjelesnosti, odnosno materijalnosti u virtualnom prostoru razlikuje se od načina doživljaja tih stvarnosti u realnom svijetu. Nekima je to jedan od važnih razloga nijekanja mogućega govora o virtualnosti kao egzistencijalnom okruženju. Je li uistinu odsutnost materijalnosti opravdan razlog za takvu tvrdnju! Treba imati u vidu činjenicu da se takvi procesi ne javljaju samo u kontekstu digitalnih medija, već ih nalazimo i na drugim područjima našega živo-

³⁹ Zaprjeke koje su postojale medij uklanja jer, kako kaže profesor komunikacijskih znanosti Joshua Meyrowitz, »dopušta maloj djeci da prisustvuju ratovima i pogrebima, procesima i udvaranjima, kriminalnim zavjerama i primanjima. Oni možda i ne razumiju sve argumente koji se odnose na seks, smrt, kriminal i novac o kojem se govori na televiziji.« J. MEYROWITZ, *Oltre il senso del luogo. L'impatto dei media elettronici sul comportamento sociale*, Bologna, 1995., 401.

⁴⁰ J. VALKOVIĆ, Utjecaj medija na socijalizaciju, u: *Riječki teološki časopis* 24(2016.)1, 106.

ta. Massimo Leone kaže da je sve ono što podržava i na čemu se temelji tradicionalna kultura podložno procesima digitalizacije, odnosno procesima u kojima oni gube svoju *materijalnost*.⁴¹ To je pitanje tim aktualnije ako se ima u vidu važnost tjelesnosti za čovjeka i za njegov identitet. Sve važnije doživljava čovjek osjeća, odnosno proživljava kroz kategoriju tjelesnosti (rođenje, ljubav, bolest, smrt...). Zato se s pravom može postaviti pitanje o posljedicama koje bi za čovjeka mogle imati lišenost iskustva dimenzije tjelesnosti.

Treba li se današnji čovjek, kako kaže Longo, suočiti s promjenom, odnosno gubitkom sposobnosti izricanja i interpretiranja govora tijela?⁴² Onda bi u pitanje mogao doći i čitav niz važnih komunikacijskih metalingvističkih elemenata koji su veoma važni i stoga što čine ljudsku komunikaciju toplijom i cjelovitijom. Te procese nalazimo, kako kaže talijanski znanstvenik Luciano Floridi, i u našem društvu, koje sve više ovisi o informacijama. Kao primjer on navodi činjenicu da u najrazvijenijim zemljama (Kanada, Njemačka, Japan, Velika Britanija, Amerika) već 70 % unutarnjeg proizvoda ovisi o dobrima koja se kreiraju zahvaljujući informacijsko-komunikacijskim tehnologijama, dakle nečemu što se odvija, a da nije nužno povezano s materijalnošću.⁴³

Za razliku od onih koji smatraju da se u virtualnim prostorima susrećemo s procesom dematerijalizacije (nestajanja materijalnoga), Predoti kaže da se trebamo danas suočiti s novim načinom definiranja samoga pojma materijalnost.⁴⁴ On podsjeća na to da se digitalna kultura temelji na novoj formi materijalnoga te nije riječ o nastanku kulture *ex nihilo*, već o oblikovanju simboličkoga svijeta. Da bi se to moglo ostvariti, pretpostavlja se uključivanje čovjekove simboličke dimenzije koja uvodi u virtualnu dimenziju. Zato i možemo reći da naši telefoni, tableti i općenito *social media* nisu samo sredstva, nisu samo knjiga koju imamo u rukama, već nas ta sredstva uvode u prostore u kojima egzistiraju glasovi, tekstovi, slike... Oni nas, jednostavno rečeno, unose u neke druge dimenzije!

Profesor na Papinskom lateranskom sveučilištu Massimiliano Padula također smatra da ovdje nije riječ o *gubljenju* naše tjelesnosti, već se ona, kako kaže, na određeni način *širi*, kao da se tijelo prostire i u virtualne prostore i da se *redistribuirá* naša osjećajnost.⁴⁵ Talijanski psiholog Giuseppe Riva isto tako smatra da nije riječ o ne-

⁴¹ Usp. M. LEONE, *Spiritualità digitale. Il senso religioso nell'era della smaterializzazione*, Monfalcone, 2014., 14.

⁴² Usp. G. O. LONGO, *Nascere digitali verso un mutamento antropologico?*, u: *Mondodigitale* 12(2009.)4, 14.

⁴³ Usp. L. FLORIDI, *La quarta rivoluzione*, 4.

⁴⁴ Usp. R. PREDOTI, *Identità dell'uomo digitale*, 108.

⁴⁵ Usp. M. PADULA (ur.), *L'involucro della contemporaneità*, 49.

stajanju materijalnosti, već se ona u tom kontekstu zamjenjuje s *virtualnim tijelom* koje je konstruirano od velikoga broja slika koje ne tvore jednu cjelinu, već su parcijalne i kontekstualizirane. To znači da će moje *tijelo* (odnosno *ja*) postati moje lice (prilagođeno, odnosno *fotošopirano*). Osoba na taj način za svoje sugovornike postaje ona (ili onakva) kakvom se uspijeva komunicirati.⁴⁶ A sve je to danas moguće veoma precizno ostvariti zbog velikih mogućnosti digitalizacije (pretvaranja u signale) naših odnosa, našega tijela, zvuka i naših slika.

Informacija i digitalizacija. Prisutnost unutar društvenih mreža može se promatrati i kao produžetak, odnosno kao sredstvo za širenje vlastitih moći i aktualizacija njezinih sposobnosti.⁴⁷ U tom kontekstu virtualni prostor postaje svojevrsna pro-teza kojom osoba osnažuje svoju moć (komuniciranja).⁴⁸ Taj *susret* osobe i tehnologije – kiborg – doživljava se kao pokušaj medijacije između osobe i digitalnoga svijeta.⁴⁹ U tome je prisutna ideja *nadilaženja* ljudskoga, i to u korist tehnokratskoga i ideološkoga. Spomenimo da će Floridi čak skovati novi izraz *inforg*, čime je htio definirati osobu kao biće sa svojevrsnim *multiidenitetom* ili pak informacijskim organizmom. On kaže da smo »informacijski organizmi (*inforg*) recipročno povezani i dio jednoga informacijskoga ambijenta (*infosfera*) koji dijelimo s drugim

⁴⁶ G. RIVA, I tre paradossi dei social network. Le due facce dei social media, u: E. SCABINI, G. ROSSI (ur.), *Famiglia e nuovi media*, Milano, 2013., 16.

⁴⁷ O problematici kiborga (osobito pod moralno-etičkim vidom) preporučujemo knjige: O.–G. SINGBO, *Teološko-bioetičko vrjednovanje transhumanističke antropologije*, Zagreb, 2021.; Y. NAIEF, *Homo cyborg. Il corpo postumano tra realtà e fantascienza*, Milano, 2005.

⁴⁸ Marchesini govori o trima razinama kroz koje se može promatrati osobu, odnosno antropologiju u kontekstu postljudske filozofije. Prva se razina odnosi na promjenu tijela, odnosno tjelesnosti pomoću tehnološke potpore, a posljedica toga je da osoba postaje objekt. Druga se razina veže za opasnost ulaska u krizu antropocentrizma, što je vidljivo i u tome da će neki filozofsko-materijalistički nazori prednost davati i umjetnoj inteligenciji u odnosu na osobu. Treća se razina odnosi na pridavanje osobi posebnoga ontološkoga statusa unutar virtualne inteligencije. Usp. R. MARCHE-SINI, *Post-human. Verso nuovi modelli di esistenza*, Torino, 2002., 54–59.

⁴⁹ Upozoravam samo na neke važnije karakteristike. Kada se govori o informaciji i kiborgu, potrebno je imati u vidu širi kontekst današnjega medijskog sustava. Analizirajući ulogu informacije u naše vrijeme, Paccagnella i Vellar vide pet njezinih značajki. Najprije, informacije postaju središnje sredstvo (resurs) današnjega društva. Zato širenje novih tehnologija karakterizira pervazivnost. Treća karakteristika očituje se u tome da nove tehnologije podupiru razvoj nove organizacijske logike. Važna značajka, prepoznatljiva na svim područjima, jest velika fleksibilnost društva. I na koncu, kao peta značajka, ističe se velika integracija u društvu informacija. Usp. L. PACCAGNELLA, A. VELLAR, *Vivere online*, 18. Ipak, njihovo značenje temelji se upravo na činjenici da je digitalizacija omogućila goleme mogućnosti njihova pohranjivanja, upotrebe, obrade. Floridi prepoznaje značenje informacije osobito za gospodarstvo te govori o »ekonomiji znanja« kao vrsti gospodarstva koje pokušava stvoriti bogatstvo i vrijednost koristeći se informacijama koje pretvara u znanje. Usp. L. FLORIDI, *La quarta rivoluzione*, 4.

informacijskim agentima, prirodnim i umjetnim, koji procesuiraju informacije na logički i autonoman način.⁵⁰ Na taj bi se način ljudska egzistencija gotovo u potpunosti trebala integrirati s onom digitalnom.⁵¹ U takvom kontekstu u potpunosti se mijenja identitet osobe, jer bi sa smrću završila samo biološka egzistencija, dok i dalje ostaje ona digitalna (nakon smrti ostaju e-poruke, osobni profili). Zapravo se može reći da bi osoba (biološki) umrla, ali njezini bi podatci i dalje *živjeli* te se s tom osobom i dalje može biti u interakciji.⁵²

Zamjenjujući postupno tjelesnost s digitalnim tragovima, osoba kao da se nalazi pred brisanjem psihofizičke jedincatosti. Umjesto osobe imamo mnoštvo prezentacija digitalnih egzistencija jer se žele nadići sva biološka ograničenja, pa čak i smrt. Kao da virtualni prostori postaju svijet koji je sve manje ovisan o stvarnom životu.⁵³

Danas se sve više govori o *data driven society*, odnosno o društvu koje je sve više određeno i uvjetovano analizom/ obradom/ širenjem prikupljenih podataka. Mogli bismo reći da je u temelju takvoga modela rašireni kult *big data*. Izraelski povjesničar Yuval Noah Harari takvu ideologiju opisuje čak kao novi oblik religije u kojoj informacije postaju najviša vrijednost. Zato kaže: » (...) znanost je usvojila sveobuhvatnu dogmu koja kaže da su organizmi algoritmi i da je život obrada podataka.«⁵⁴ Gotovo bi *big data* i algoritmi trebali zamijeniti svaki drugi instrumentarij, a čak bi se i samo ljudsko iskustvo transformiralo u informacije koje su, u daljnjem koraku, značajne u kontroli globalnoga tržišta.⁵⁵ Takvo shvaćanje vodi prema eliminiranju subjektivnosti za koju znamo da je nerazdvojivo vezana za ljudsku narav.

Infosfera, ambijent u koji smo gotovo svi ubačeni i u kojem sve više upravljaju algoritmi, sadrži sve ono što se može prereći u digitalni jezik, odnosno što se može procesuirati. Ako bi se čovjeka svelo na informaciju ili samo promatralo kroz infor-

⁵⁰ L. FLORIDI, *La quarta rivoluzione*, 106.

⁵¹ Granice između prirodnoga i umjetnoga kao da nestaju, odnosno sve ih je teže razlučiti. Kiborg, svojevrsna fuzija čovjeka i stroja, razvoj sintetičke biologije te nastanak života u epruveti pokazuju kako se svime može manipulirati i svime gospodariti. Usp. P. BENANTI, *Digital age. Teoria del cambiamento d'epoca. Persona, famiglia e società*, Milano, 2020., 113.

⁵² Najprije se digitaliziraju podatci koji trebaju biti dio osobne baštine (*post mortem*). Nadalje, upotrebljavaju se digitalne tehnologije kako bi se integrirao i proširio materijal koji je nakon pokojnika ostao. U trećem koraku stvara se avatar pokojnika i, na koncu, ostvaruje se potpuna autonomija avatara. Usp. D. SISTO, *Ricordati di me. La rivoluzione digitale tra memoria e oblio*, Torino, 2020., 103–104.

⁵³ Usp. D. SISTO, *L'immortalità digitale: griefbot e ricordi senza fine*, u: *Hermeneutica* (2020.), 230.

⁵⁴ Y. N. HARARI, *Homo Deus. Kratka povijest sutrašnjice*, Zagreb, 2017., 415.

⁵⁵ Usp. S. ZUBOFF, *Il capitalismo della sorveglianza. Il futuro dell'umanità nell'era dei nuovi poteri*, Roma, 2019., 17.

matičku dimenziju, bila bi to duboka povrjeda njegova dostojanstva. Ne preostaje nam nego postaviti pitanje: Jesmo li doista osuđeni na digitalizaciju koja zahvaća ne samo razna područja života već i čovjeka podvodi u te dimenzije?

Ako se prihvati takav pogled na čovjeka, otvaraju se brojna pitanja koja se odnose na njegovu jedinstvenost. Ako se u osobi ne prepozna njezina osobnost, ako se ne prihvati da je biće koje ima svoju povijest, da živi od vlastite memorije, da – polazeći od slobodne volje – oblikuje svoj život i svijet, ne nalazimo li se pred opasnošću urušavanja ili čak nestanka osobe?

Umjesto zaključka

Razvoj digitalnih tehnologija potiče nas, na tragu poziva pape Benedikta XVI., na veću pozornost koju treba posvetiti antropološkom pitanju kao ključnom izazovu na području sredstava društvenih komunikacija. Unatoč činjenici da je tehnološki razvoj na informatičko-komunikacijskom području omogućio nove načine komuniciranja i nove komunikacijske paradigme, govor o komunikaciji treba obuhvatiti i neke druge aspekte, pri čemu posebno mjesto zauzima upravo osoba. Naime posebno sa širenjem digitalnih medija postalo je očigledno da mediji nisu samo sredstva prenošenja poruke, već da oni oblikuju novo komunikacijsko okruženje koje snažno utječe na osobu i mijenja ju. Zato ne čudi da se danas sve više osjeća potreba gledanja na osobu koja je u središtu komunikacijskih procesa.⁵⁶

Polazeći od posebnosti digitalne komunikacije, na koncu ćemo izdvojiti dva aktualna izazova s kojima se treba suočavati digitalna antropologija.

⁵⁶ Uz obilnu literaturu na tom području znakovite su poruke pape Franje i Benedikta XVI., osobito u prigodi proslave Svjetskoga dana sredstava društvenih komunikacija, u kojoj će u središte komunikacijskih procesa stavljati osobu. Spomenut ćemo samo neke od tih poruka. Papa Benedikt XVI.: 40. Svjetski dan sredstava društvenih komunikacija, 2006. *Mediji: mreža komunikacije, zajedništva i suradnje*; 43. Svjetski dan sredstava društvenih komunikacija, 2009. *Nove tehnologije, novi odnosi. Promicati kulturu poštivanja, dijaloga i prijateljstva*; 45. Svjetski dan sredstava društvenih komunikacija, 2011. *Istina, navještaj i autentičnost života u digitalno doba*.

I njegov nasljednik na stolici rimskih biskupa, papa Franjo, isticat će razne antropološke dimenzije komunikacije. 48. Svjetski dan sredstava društvenih komunikacija, 2014. *Komunikacija u službi istinske kulture susreta*; 49. Svjetski dan sredstava društvenih komunikacija, 2015. *Komunicirati obitelj: povlašteno mjesto susreta u daru ljubavi*; 50. Svjetski dan sredstava društvenih komunikacija, 2016. *Komunikacija i milosrđe: plodni susret*; 51. Svjetski dan sredstava društvenih komunikacija, 2017. »Ne boj se, jer ja sam s tobom« (Iz 43, 5). *Komunicirati nadu i povjerenje u našem vremenu*; 53. Svjetski dan sredstava društvenih komunikacija, 2019. »'Udovi smo jedni drugima' (Ef 4, 25). *Od Social Network Communities do ljudskih zajednica*«; 55. Svjetski dan sredstava društvenih komunikacija, 2021. »Dođi i vidi« (Iv 1,46). *Komunicirati susrećući osobe tamo gdje jesu i kakve jesu*. Sve poruke objavljene su na jednom mjestu u već citiranoj knjizi: K. NOVAK, N. PINTARIĆ, J. VALKOVIĆ (ur.), *Crkva i mediji*.

Koliko god izgledalo neobično, ali u vremenima kada svi imamo na raspolaganju tako širok spektar medija, postavlja se pitanje o kvaliteti čovjekove komunikacije. Što je potrebno učiniti da bi se u digitalnom okruženju mogla ostvarivati autentična komunikacija, da bi se osobe susretale i da bi mogle graditi zajedništvo?

Jedan od preduvjeta autentične komunikacije jest da ona postane izraz osobe. Papa Benedikt XVI. smatra da je to moguće ostvariti i u virtualnom prostoru. »I u digitalno se doba svatko suočava s nužnošću da bude autentična osoba koja razmišlja. Usto, dinamike društvenih mreža pokazuju da je svaka osoba uvijek uključena u ono što komunicira. Kad ljudi razmjenjuju informacije, oni već dijele same sebe, svoj pogled na svijet, svoje nade, svoje ideale. Iz toga slijedi da i u digitalnom svijetu postoji neki kršćanski način prisutnosti: on poprima svoj oblik u komunikaciji koja je čestita i otvorena, odgovorna i poštuje drugoga.«⁵⁷ Zato glavna pitanja nisu toliko tehničke ili strukturne prirode, već »filozofska i etička pitanja koja traže odgovore o ispravnom putu daljnjeg razvoja umreženoga društva.«⁵⁸ A ona ne samo da dotiču osobu, već polazeći od nje kao najvišega i temeljnoga dobra, idu prema promociji njezina dostojanstva i ljudskosti.

Drugi izazov za digitalnu antropologiju proizlazi iz opasnosti reduciranja, odnosno svođenja osobe na puku informaciju, na podatke, što na koncu vodi prema vrjednovanju osobe prema tehnološkim kriterijima. Time se, kako je spomenuto, otvaraju mogućnosti za promjenu osobe, njezine naravi i pogotovo njezina identiteta.

Kršćanska antropologija jasno ističe temelje osobnoga dostojanstva promatrajući osobu kao *sliku Božju*. To osobu, kao sugovornika Božjega, čini jedinstvenim stvorenjem. Ona je biće koje je, unatoč svojoj ograničenosti, stvorenosti i krhkosti, usmjereno prema onim stvarnostima koje nadilaze granice imanentnoga. Upozoravanjem na osnovna načela kršćanske antropologije, u čemu je važan dijalog teologije i (digitalne) antropologije, daje se značajan doprinos promišljanju o čovjekovu dostojanstvu.

⁵⁷ BENEDIKT XVI., 45. *Svjetski dan sredstava društvenih komunikacija. Istina, navještaj i autentičnost života u digitalno doba, 2011.*, u: K. NOVAK, N. PINTARIĆ, J. VALKOVIĆ (ur.), *Crkva i mediji*, br. 1839.

⁵⁸ N. VERTOVŠEK, I. GREGURIĆ, *Filozofija budućeg. Ogledi o neljudskom*, Zagreb, 2021., 131.

DIGITAL ANTHROPOLOGY: HOW DOES COMMUNICATION IN THE DIGITAL ENVIRONMENT AFFECT PEOPLE?

Jerko VALKOVIĆ*

Summary: *Digital media are not only means that enable faster and more efficient communication, but in them, we recognise a new communication space and new communication paradigms, which all influence the formation of new ways of communication. These changes, which should be observed in the broader context of today's man's postmodern environment, encourage reflection on a new (digital) anthropology. A prerequisite for speaking about such anthropology is knowledge of the basic characteristics of digital media. Therefore, the author presents the fundamental characteristics of the virtual space, the changes that take place in it by changing ways of experiencing place and time, and new ways of establishing relationships between people and shaping community. New ways of participation and socialisation, the understanding of physicality, and the computerisation of all aspects of life are challenges for present anthropology and a stimulus for philosophical and theological reflections.*

Keywords: *digital anthropology, virtuality, relationship, sociability, physicality, digitalisation.*

* Full Prof. Jerko Valković, Ph.D., Catholic University of Croatia, Ilica 242, 10000 Zagreb, Croatia, jerko.valkovic@unicath.hr

Teaching and Application of Reading Strategies in Croatian Language Teaching¹

VESNA BJEDOV* – SARA SOLDI MUTSHAUS**

• <https://doi.org/10.31823/d.32.2.6> •

UDK: 371:811.163.42 • Original Scientific Paper

Received: 27th December 2023 • Accepted: 19th 2024

* Assoc. Prof. Vesna Bjedov, Ph.D., University of Josip Juraj Strossmayer, Faculty of Humanities and Social Sciences, Lorentz Jäger 9, 31 000 Osijek, Croatia, vbjedov@ffos.hr

** Sara Soldo Mutshaus, M.A. in Hungarian Language and Literature and M.Ed. in Croatian Language and Literature, Croatia, soldo.sara15@gmail.com

Summary: *Reading is one of the most challenging fields in the educational system. Reading comprehension is an interactive process of deriving meaning from a text that involves the interaction of different variables (reader, text, environment). It is considered a complex of cognitive activities that includes many skills and dimensions such as word perception, clear understanding, meaning, reflection, reaction, and integration. Teachers can assist students in improving comprehension by teaching them reading strategies—various methods that are consciously and intentionally applied to manage their interaction with the written text. The aim of this paper is to investigate whether teachers of the Croatian language apply reading strategies in their teaching and whether they teach them to their students. The results have showcased that the students who apply and combine reading strategies are more active, engaged, and satisfied readers.*

Keywords: *reading comprehension; reading strategies; application of reading strategies; teaching reading strategies; Croatian language teaching; reading as a multifaceted activity.*

Introduction

Reading is considered a fundamental life(long) skill, relevant for personal fulfilment and success in all activities, including education. It is one of the most challenging fields

¹ The paper is based on Sara Soldo Mutshaus' master's thesis, entitled: Reading in teaching verbal expression.

in the educational system, with a growing need for a high literacy level, enabling individuals to navigate well in contemporary society. If students want to exhaust the assigned written material, they must be able to read it—critically or analytically. While reading, two layers of reality meet, the visible and the invisible; therefore, the purpose of reading is to make the invisible layer, the fundamental meaning, visible and clear (Küçüköğlu 709–14). All readers should aim to understand what they are reading (Teele) because good readers are actively involved in the text they are reading and are aware of the processes they use to understand what they are reading. In this process, teachers can help students improve their reading comprehension by teaching them reading strategies—various methods that are consciously and intentionally applied to manage their interaction with the written text and are associated with effective reading comprehension. Predicting, connecting, visualising, inferring, and asking questions are some of the strategies for improving reading comprehension (Block and Israel). It is important to teach students strategies by naming them, but also by learning how to apply them: by modelling through the process of thinking aloud, when learning in groups, in pairs or independent strategy application (Duke and Pearson 205–41). The aim of this paper is to analyse reading as a multi-layered activity, analyse the interactive process of reading comprehension as a complex cognitive activity, describe and classify reading strategies and emphasise the importance of teaching reading strategies. Furthermore, the aim is to investigate whether teachers of the Croatian language apply reading strategies in their teaching and whether they teach them to the students.

1. Teaching as a multi-layered activity

Reading is a verbal expression activity mastered by teaching, as well as by encouragement and continuous practice. To clearly and accurately comprehend written information (Težak 47), that is, to meaningfully interpret written speech symbols (Šego), long-term practice and the application of a number of different cognitive abilities are required (Čudina-Obradović 15). In addition to the activation of physiological processes while reading, that is, the engagement of the visual system, reading also requires the involvement of feelings, associations and experiential levels; therefore, it also belongs to the realm of spiritual activity. Since communication is established between the reader and the text while reading, reading is a communicative activity, and it is also a linguistic one because it is about receiving written signs, the meaning of words and sentences, and the text and its meaning. In this cognitive effort, the processing of the text, the reshaping of spoken messages and, at the highest level, the creation of one's own text takes place; hence, reading is also a creative activity (Rosandić 175). If reading is viewed in the context of teaching, that is, learning, we can also refer to it as a methodological activity. Similarly, read-

ing is a psychological activity that begins with perception, continues with analysis, comparison, and memorising, and eventually results in understanding the message and the meaning of what has been read. Considering reading as a multi-layered activity, one should definitely mention its artistic dimension in interpretive reading, which comprises the act of text interpretation (Pavličević-Franić 98).

2. Reading comprehension

Good reading, meaning smooth reading comprehension, indicates the students' active involvement in the text and awareness of the processes they use to understand what they have read. »Reading comprehension is a complex cognitive process. It has been studied by various experts considering the multidimensional components, processes and factors involved in different settings with the aim of finding a better way of developing it among students. Reading comprehension is an interactive process of deriving meaning from a text« (Rumelhart qtd. in Meniado 117–29). This process includes the interaction of different variables (reader, text, and environment) in a social and cultural context (Meniado 117–29). »It is also viewed as a complex of cognitive activities including many skills and dimensions such as word perception, clear understanding, meaning, reflection, reaction and integration« (Hermosa qtd. in Meniado 117–29). »There are different variables that influence student success in reading comprehension. They include vocabulary range, basic student knowledge, knowledge of the grammatical spectrum, metacognitive awareness, syntactic knowledge and reading strategies« (Koda qtd. in Meniado 117–29). The reading performance is influenced by the components that contribute to reading comprehension and other specific factors. They include »... students' attitudes towards reading, that is, student motivation, the breadth and depth of reading engagement, effective teaching of comprehension techniques, rich vocabulary and knowledge of the world, fluidity, structure or genre of the text, opportunities for oral and written expression, and awareness of different reading strategies« (Meniado 117–29). Furthermore, in identifying comprehension factors, Perfetti, Landi, and Oakhill (227–47) emphasise three key ones: »sensitivity to story structure, inference generation, and comprehension monitoring. Extracurricular influential factors are also important as they are quite relevant in reading comprehension, and they relate primarily to the opportunities and position, that is, the cooperation of students in the family framework, and to the students' reading habits outside of school and at school« (Geske and Ozola 71–77). Different programmes promoting reading significantly improve comprehension and performance, but the application of educational technology also improves the motivational effect on students and their reading comprehension (Meniado 117–29).

3. Reading strategies

Although the concept of strategy is not primarily inherent in the educational discourse, it is deeply rooted in the educational system. It is used in the sense of a systematic plan that is conscious, adapted, and monitored, aimed at improving the individual's performance in learning. Its use in different teaching and learning contexts is also evident. One of them is the context of reading, where it is used to denote the cognitive aspects of information processing (Afflerbach et al. 364–373). This means that strategies are connected by a conscious and systematic plan. »They became popular in psychology with the emergence of information processing models, in which strategies, such as rehearsal, can be applied to information in short-term memory to preserve it and relocate the information to long-term memory« (Atkinson and Shiffrin 89–195). Strategies represent the intention of the reader who, by applying them, moves towards the goal, »... whether it is understanding a textbook, a lyric poem, or instructions for assembling a bicycle. They are deliberate, goal-oriented attempts at control and modification, as well as the reader's efforts to decode the text, understand the words, and construct the meaning of the text« (Afflerbach et al. 364–73). It is precisely the reader's intentional control, goal orientation, and awareness that define strategy as action. »Awareness helps the reader select the intended path, the means to the goal, and the processes leading to it, including volitional control (Corno qtd. in Afflerbach et al. 364–73) that prevents distractions and preserves commitment to the goal. Being a strategic reader means examining the strategy, monitoring its effectiveness, and revising goals or means, if required. The characteristics of strategic readers are the flexibility and adaptability of their actions while reading« (Afflerbach et al. 364–73). Reading strategies are interesting not only because of what they reveal about how readers manage their interaction with written text but also because of how strategies are related to effective reading comprehension. »Good readers consciously and unconsciously use a range of comprehension strategies when reading a text. (...) Weak readers, on the other hand, have an extremely modest repertoire of strategies for understanding the written text and often decide to continue reading the text even though they do not understand it« (Eurydice 36). There is a surprisingly wide variety of strategies used when reading a text, which spans a range of traditionally known and recognised reading behaviours such as skimming the text, then scanning the text for specific information, contextually recognising meaning, predicting, confirming or rejecting inferences, identifying the main ideas, re-reading and using related concepts for understanding, up to strategies such as activating prior knowledge and recognising the structure of the text (Carrell). »In recent years, there has been a great deal of support for the direct teaching of reading comprehension strategies during schooling. The idea of this approach, as stated by the National Committee

on Reading (NICHHD), is that reading comprehension can be improved by teaching the application of special cognitive strategies or strategic thinking when they encounter comprehension obstacles when reading a text² (Eurydice 37).

3.1. COGNITIVE AND METACOGNITIVE READING STRATEGIES

Reading strategies can be cognitive—used while reading to actively construct the meaning of the text, and metacognitive—used to regulate one’s own reading, including monitoring comprehension while reading and checking comprehension after reading by summarising what has been read. Metacognitive instruction on how and why to use strategies can be very effective (Afflerbach et al. 364–73). Metacognitive reading strategies are based on Flavell’s model of cognitive monitoring, which includes four categories: (1) metacognitive knowledge,³ (2) metacognitive experiences,⁴ (3) goals/tasks,⁵ and (4) actions/strategies (Yuko 150–58). When it comes to strategies or actions, the last category of Flavell’s model, we can talk about their application to achieve cognitive abilities and metacognitive goals. That is, metacognitive strategies exist to be able to monitor cognitive development, control thought activities, and decide whether cognitive activities and goals have been met (Yuko 150–58). Metacognitive reading strategies are specific reading strategies and can be classified

² »Seven strategies have been identified, as a result of the National Reading Panel’s meta-analysis of studies addressing strategy instruction, which appear to be most effective for improving reading comprehension in pupils: comprehension monitoring, where readers learn to monitor how well they comprehend; cooperative learning, where pupils learn reading strategies and discuss reading materials together; use of graphic and semantic organisers (including story maps), where readers make graphic representations of the material to assist comprehension and memory; question answering, where readers answer questions posed by the teacher and receive immediate feedback; question generation, where readers learn to ask themselves and answer inferential questions; story structure, where pupils learn to use the structure of the story as a means of helping them recall story content and answer questions about what they have read; and summarisation, where readers are taught to summarise ideas and generalise from the text information« (Eurydice 37).

³ »Metacognitive knowledge, the first category in the cognitive monitoring model, refers to a person’s knowledge or beliefs about factors that influence cognitive achievement. The knowledge about one’s cognitive process and different cognitive tasks, goals, actions, and experiences encompasses three variables: person, task and strategy« (Yuko 150–58).

⁴ »The second category, metacognitive experiences, are internal responses that people have regarding their metacognitive processing. Flavell defined metacognitive experiences as any conscious cognitive or affective experiences that accompany an individual. For example, when a person is talking to another person, one of them may be surprised or feel insecure about what the other person said. An individual’s awareness of failure, success, uncertainty, or satisfaction with things are included in this category« (Yuko 150–58).

⁵ »Goals (or tasks), the third category in Flavell’s model of cognitive monitoring, represent the goals of a cognitive endeavour« (Yuko 150–58). For example, if students are reading a text, then the goal or task might be to compare amphibians and reptiles mentioned in the passage.

into three groups: planning strategies, monitoring strategies and evaluation strategies (Israel Pressley and Afflerbach qtd. in Yuko 150–58). Each group covers different strategies that require the reader's metacognitive processing and can be applied before reading (planning), while reading (monitoring), and after reading (evaluation).

Planning strategies

Planning strategies are used before reading and may include activating the students' prior knowledge, reviewing titles, pictures, illustrations, titles, subtitles, or general information in the text (Almasi; Paris, Wasik and Turner 609–40). Furthermore, students can check whether their reading material has a specific text structure, such as cause and effect, question and answer, comparison, and contrast. Highlighting a reading objective can also be categorised as a planning strategy (Paris, Wasik, and Turner 609–40; Pressley 291–309).

Monitoring strategies

Monitoring strategies are applied while reading, and they include: vocabulary comprehension, self-reflection (students' reflection on whether they have understood what they have read), summarising and reaching a conclusion on the main idea of each passage (Israel; Pressley 291–09). Readers can also identify and focus on key information or keywords (Hudson 89–91).

Evaluation strategies

Evaluation strategies are applied after reading and involve the student's thinking about the application of what they have read in some other situations. They can also identify with the author, narration or the main character and have a better perspective of what they have read (Yuko 150–58).

3.1.1. Application of prior knowledge

This strategy can be used before, during, and after reading. In teaching practice, prior knowledge before reading is identified to prepare students for a new text by activating previously acquired knowledge and experiences, usually through teacher instructions or questions.⁶ The application of prior knowledge in the process of reading can occur spontaneously, and when we want to make it more conscious, students can be assigned a specific passage of the text to activate prior knowledge⁷ (Visinko 96).

⁶ For example: *Last year, we visited the birthplace of Ivan Kozarac. What do you know about his life and literary work?*

⁷ For example: *While reading the passage, pay attention to patriotic motives. Recall what you learned about the motive level of Croatian literary romanticism.*

3.1.2. *Monitoring*

By applying this strategy, students monitor their reading to monitor their understanding of the text they are reading. Also, it is necessary to set a goal because, in this way, students learn how to plan. While reading, one should identify and subsequently remove all the possible obstacles in achieving the set goal. Sometimes, owing to external distractions such as noise, rush, interruptions or lack of time, students do not comprehend what they have read, so they re-read the same parts of the text. However, re-reading parts of the text that have already been read can also be attributed to additional clarification of unclear parts that may appear mainly due to unfamiliarity with certain words and misunderstanding of the context. This way, one manages one's reading, controlling thoughts and motivation (Visinko 98).

3.1.3. *Creating visual presentations*

The visual presentation of the text (being) read can be achieved by using different types of notes,⁸ a double-entry reading journal,⁹ and by creating maps¹⁰ or diagrams. While reading, students simultaneously take notes, which can be used for further text study, retelling, learning or as a reminder (Visinko 207–212). Good readers use visualisation to comprehend the text, and teachers can encourage students to draw a picture as a visualisation of the text, for example, the characters and action in the story, which requires the reader to create an image of what has been read (Küçüköglü 709–14).

3.1.4. *Answering questions*

This strategy checks the student's comprehension of the text at two levels: the basic layer of the literary text is determined by answering the questions: Who, What, Where and When, and for more complex analyses, the questions Why and How are used, encompassing deeper discussions about the topics of the work, which ultimately shows a wide range of different reader reflections. If a non-literary text is in focus, the questions arise from the set goal (Visinko 101–103).

⁸ There are three types of notes: a branched note – supported by citations from the text; a linear note – contains a record in the form of sentences or phrases with or without citations from the text; and a vertical note – implies a list of keywords, usually in columns with or without citations (Visinko 207–12).

⁹ A double-entry reading journal is a procedure that enables directed reading of the text while taking notes, whereby students write down a fragment of the text on the left side of the journal that is important, impressive, or striking to them in some way, and on the right side of the journal their comment on that fragment with the possibility of asking questions (Bjedov 98).

¹⁰ Maps can be, for example: mind map, hierarchical map, cluster, thought films and other.

3.1.5. *Drawing conclusions or interpretations / Asking questions*

The process of asking questions requires readers to ask themselves questions in order to construct meaning, improve understanding, find answers, solve a problem, find information, or discover new information (Harvey and Goudvis). By applying this strategy, students return to the text throughout the reading process to find answers to the questions before, during and after reading (Küçüköğlü 709–14) and to draw conclusions and interpret possible ambiguities. Inferring means reading between the lines, where students should use their own knowledge and data from the text (Serafini qtd. in Küçüköğlü 709–14).

3.1.6. *Identifying main ideas*

Several ideas, or key points, can be observed in each text. They are contextually connected, and the readers show their understanding of what has been read by identifying and linking them together (Visinko 104). Identifying the deeper meaning of the text being read is desirable because this is how important messages, new worldviews and life lessons can be discovered. Reading during which the reader draws conclusions increases concentration, slows down the rhythm and leads to more thorough thinking. This results in better reading comprehension and the discovery of the text's numerous interesting layers and ideas (Zimmermann, Hutchins 88–90).

3.1.7. *Text structure/ Linking different parts of the text*

Determining the structure of a literary text helps in understanding the chronology of events, the relationship before and after, cause and effect, but also in creative retelling. When it comes to non-literary texts, determining the structure results in a better observation of parts of the text in order to remember key terms and the related content (Visinko 104–09).

3.1.8. *Summarising*

The process of summarising requires the readers to determine what is important while reading and to summarise the information in their own words. During the process of summarising, students will be able to distinguish between primary and secondary ideas, as well as distinguish related knowledge from unrelated, which is another point in the process of summarising that will help students improve their understanding of the text (Küçüköğlü 709–14).

3.1.9. *Prediction*

Reader expectations lie at the heart of the prediction strategy. With the help of the title, basic motif, first and last name of the author or some other essential components of the text, the readers can express or write down their assumptions and ex-

pectations (Visinko 111–14). In addition, reading can be organised with the help of a prediction table. It is a way of reading the text with pauses in certain places with the intention of the students predicting what would happen next or confirming their predictions (Steele et al. 13).

3.1.10. *Text browsing*

The strategy of reviewing the text involves browsing through the book and familiarising yourself with the contents, chapters, indexes, titles, subtitles or highlighted terms. The reader can thus browse the text to obtain specific information (scanning) or for general insight into its content and purpose (skimming). Orientation reading is closely related to the browsing strategy, which aims to receive basic information about the text in a short time, but also selective reading, which is based on searching for details that interest the reader (Visinko 114–16).

3.1.11. *Collaborative learning*

This strategy is realised so that students read and work on the same text in a collaborative relationship, thereby developing not only the reading skills they already possess but also new ones. Mutual interactions activate the systems of prior knowledge, and collaborative relationships contribute to correcting and supplementing interpretations and inferences (Visinko 116).

4. Teaching reading strategies

Students should be taught reading strategies, which means they should be given explicit instructions about the strategies and their application. Traditional worksheets and frequent practice may be sufficient for younger students to practice basic reading skills, such as letter recognition and phonemic awareness. However, for higher cognitive text processing, it is essential to teach students specific strategies for visual and auditory discrimination so that they know what they need to pay attention to, how to process it and why it is necessary. Namely, cognitive explanations to students about what they are doing and why it is important are of great assistance to them, and, in addition, they belong to a crucial spectrum of key features of learning. In the same way, specific strategies can help beginner readers decode words and understand text (Afflerbach et al. 364–73). »Teaching pupils to use reading comprehension strategies can help them to understand a text before, during and after reading. Reading comprehension strategies are specific procedures that enable pupils to become aware of how well they are comprehending the text as they read, and improve their understanding and learning from it« (Eurydice 37). Explicit teaching of reading strategies in Croatian language classrooms is crucial, especially since students are expected to recount, summarise, critically review, find information or ideas, and perform similar tasks.

This means that teachers are also expected to teach students how to think, which presupposes the teacher's modelling, describing, referring, and applying appropriate reading strategies. For example, a teacher can think aloud when looking for the main idea in a text, justifying the choice of each sentence or idea. These considerations may include the difference between the topic sentence and the main idea, the difference between the implicit and explicit main idea, and the difference between the main idea and the supporting details in their discussion. This is undoubtedly a complex and demanding task; however, it is also necessary because if the teachers think or assume that only instructing the students is enough, they may not understand the students' possible misconceptions and difficulties that cannot be diagnosed without more detailed teaching of strategies. The teachers must demonstrate skills in explaining how to think while reading (Afflerbach et al. 364–73).

5. Research methodology

To examine whether Croatian language teachers apply reading strategies in their classrooms and whether they teach them to students, a study was conducted using a methodological survey conducted at the end of 2021 via the *Google Forms* platform. This survey method provided for a diverse sample of teachers from numerous schools throughout the Republic of Croatia. The respondents were informed about the research through *Facebook groups*, whose members are teachers of the Croatian language. The sample included a total of forty (40) primary school Croatian language teachers from 5th to 8th grade and secondary school Croatian language teachers. The survey included questions about gender, the type of educational institution the teacher is employed at, and several claims. Regarding the claim of *whether they apply reading strategies in their lessons*, the participants were offered *yes* and *no* answers. Regarding the claim of *whether they teach students reading strategies*, answers were provided on a five-point scale: *strongly disagree* (1), *mostly disagree* (2), *neither agree nor disagree* (3), *mostly agree* (4) and *strongly agree* (5). Regarding the *application of different reading strategies in teaching*, the participants declared their opinion by selecting one of the three provided answers: *never* (1), *sometimes* (2) or *always* (3). The survey was anonymous. The results obtained are presented on the total sample in numerical and percentage ratios, and they were analysed in their entirety. In addition to individual answers, the participants were also asked for clarifications, which are fully stated in this paper, in their original form, without rewriting and language editing, and were subsequently interpreted.

5.1. PARTICIPANTS

Four of the research participants were male, and thirty-six were female. Data on the structure of participants by gender are presented in Figure 1.

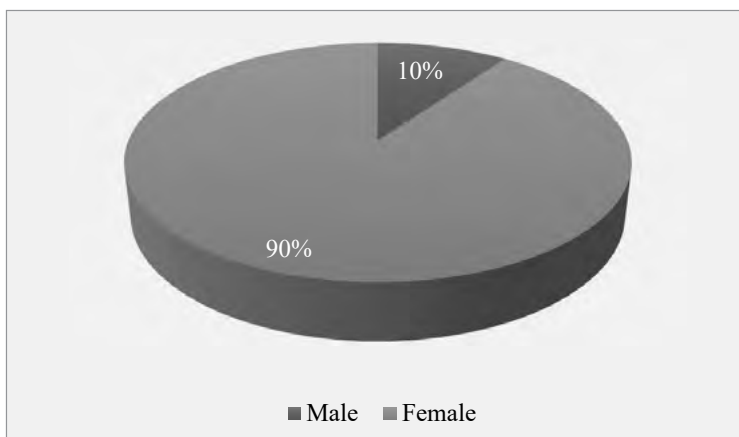


Fig. 1. Structure of participants by gender

5.2. STRUCTURE OF PARTICIPANTS WITH REGARD TO THE EDUCATIONAL INSTITUTION AT WHICH THEY WORK

Of the forty teachers surveyed, nineteen work in an elementary school, three in a grammar school, and thirteen indicated that they work in a secondary vocational school. Only one respondent works as a teacher in an elementary school and as a professional associate librarian, and four respondents are simultaneously employed in a grammar school and a secondary vocational school. Not a single respondent indicated that they work in an art secondary school. The data are shown in Figure 2.

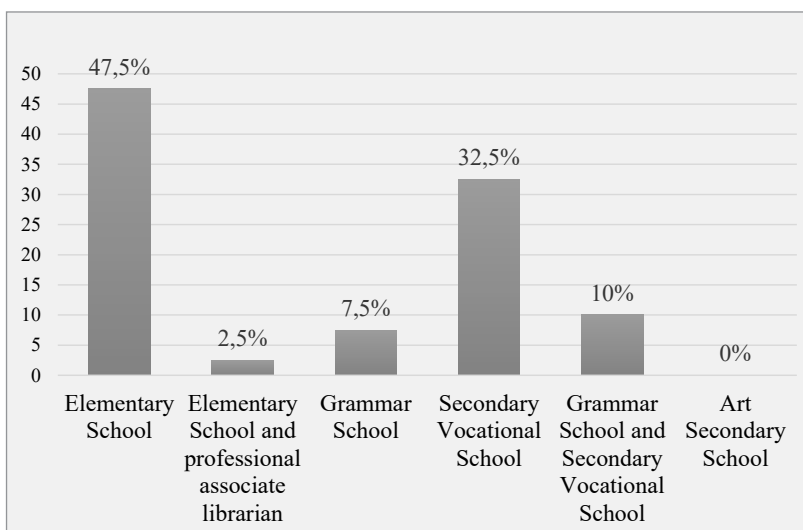


Fig. 2. Structure of participants with regard to the educational institution at which they work

6. Results and discussion

6.1. APPLICATION OF READING STRATEGIES IN THE CLASSROOM

Regarding the application of reading strategies in their classrooms, all forty participants answered *yes*, that is, 100%. The results are shown in Figure 3.

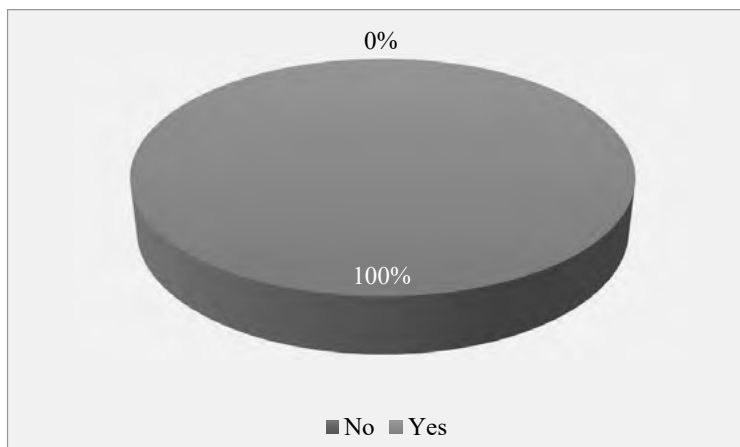


Fig. 3. Application of reading strategies in the classroom

In addition to this statement, the surveyed teachers were asked to clarify their answers. Since all participants answered *yes*, their explanations are given in example (1).

(1) *yes*

I give the students the assignment to read independently. Before reading, I ask them to identify the length of the text, the title, excerpts, to try to determine the topic based on the title... While reading, they should underline the important parts, look up the meaning of unknown words, write important terms from the text in a notebook, give titles to the paragraphs, predict what will happen next ... After reading, they discuss the text, organise notes, summarise, answer questions, fill in a graphic organiser, create a mind map ... / Students are faced with different types of literary and non-literary texts on which I apply analytical, problem-solving, critical and creative reading. / In class, I apply various reading strategies, depending on the age: retelling, summarising, spotting key words and ideas, asking questions... / Since the children did not read during online classes, they started to read more slowly and to stutter, which is why I let them each read part of the text. / I give students the opportunity to read a work of their choice one or more times and thus apply reading comprehension that is close to them. / High school students are expected to have mastered reading strategies in elementary school, but there is a visible problem because they lack comprehension of what they have read. / I often use predictive reading,

the insert method, reading for the main idea, reading with inference, etc. / In every class, students apply one of the reading strategies because it is impossible to hold a class without at least one strategy... / E.g. students are summarising information from the text, asking questions and searching for answers, predicting the content of the text, etc. / I use reading lessons, reading with predictions, a complete reading of works, reading fiction and literary books... / By motivation. / Reading with comprehension, drawing conclusions, answering questions, etc. / Guided reading, reading aloud, fast reading... / In fact, I always activate students' previous knowledge to connect them with the upcoming text and to facilitate the understanding of the text they will read. It is clear to me that reading with my students in the vocational school must be focused and thoughtfully guided (by questions, making notes, drawing conclusions...). / Every class, students work on a text, read, connect it with the given topic, draw their own conclusions... / I use methods and strategies of reading and writing to develop students' critical thinking. / Without applying different reading strategies, it is impossible to achieve in-depth reading. / We read different texts using different strategies, so we analyse the text better. / We learn the elements of interpretive reading, we read texts in every literature lesson. / Comprehension of what has been read, drawing conclusions, changing the ending, summarising. / Through various projects in 1st grade, and when they love reading, it is much easier. / Monitoring, creating visual presentations, summarising, predicting... / Reading strategy is the basis of the subject I teach (Croatian language). / start of each lesson. / use very often. / The text is the starting point in the teaching of the Croatian language, and in order to understand the text, to understand it, to connect it with the world around us and to learn something from it, the application of reading strategies is inevitable. / In the Croatian language class, students re-read a poem or text, retell the text, highlight key words, determine the order of events...all this is necessary in language expression classes, communication. / Reading strategies are indispensable in teaching the Croatian language – in every lesson, I try to develop the students' reading literacy segmentally – in steps. It is also important to emphasise that the skill of strategic reading is important regardless of whether students will later take the state exam and study or work. It is also unfortunate that the reading literacy of our children is very poor, and the number of Croatian language lessons is not suitable at all. / Together with the students, I determine the purpose of reading, we plan what we will read and review the text, I ask questions about the text, the students look for answers to the questions, connect parts of the text, summarise information and draw conclusions. / I determine the goal, we go through the text, determine the meaning based on the context, underline and note key terms, draw conclusions based on questions and answers, paraphrase, connect with experience, create graphic organisers. / Before reading – conversation, brainstorming, prediction ...; during reading – taking notes, completing tables with key terms from the text...; after reading – answering questions, formulating a summary of the read text and the like. / In literature classes when reading a text that is the subject of analysis and in language classes when reading a text in which a new linguistic fact will be learned. / Regularly, every month. We set aside 3-4 school hours for

each reading. / They help better understand what has been read and connect the facts. / Reading is an important part of language expression and creation. / Students understand and remember the text better, they can imagine the text. / Because I can't imagine teaching without it. / encouraging reading at a younger age. / Helps develop skills. / It is necessary.

The very fact that all participants answered *yes* to the question of whether they apply reading strategies in their teaching indicates the awareness of the surveyed Croatian language teachers regarding the importance of strategic reading and reading in general as a language activity that should be part of all subject fields. It also indicates the belief of the surveyed teachers that reading in Croatian language classes is unimaginable without the application of reading strategies (*Because I can't imagine teaching without it. / It is necessary.*), and laying specific emphasis on reading comprehension, that is, in-depth reading: *The text is the starting point in the teaching of the Croatian language, and in order to understand the text, to understand it, to connect it with the world around us and to learn something from it, the application of reading strategies is inevitable. / I use methods and strategies of reading and writing to develop students' critical thinking. / Without applying different reading strategies, it is impossible to achieve in-depth reading.* This intensity of the teacher's reflection on the necessity of applying reading strategies and their effect on the students' reading comprehension has definitely positive implications for the students, for whom reading is important not only as a language activity but also as a learning process. (*In every class, students apply one of the reading strategies because it is impossible to hold a class without at least one strategy...*) It is also evident that the teachers are well acquainted with different types of strategies, especially planning strategies (*...asking questions and looking for answers, predicting the content of the text*) and monitoring strategies (*Reading comprehension, drawing conclusions, (...) summarising*). Furthermore, teachers apply different strategies before, during, and after reading: *Before reading, I ask them to identify the length of the text, the title, excerpts, to try to determine the topic based on the title... While reading, they should underline the important parts, look up the meaning of unknown words, write important terms from the text in a notebook, give titles to the paragraphs, predict what will happen next ... After reading, they discuss the text, organise notes, summarise, answer questions, fill in a graphic organiser, create a mind map* Although the participants explained the application of reading strategies in their teaching with the above answers, other interesting data can be derived from their statements. For example, the representation of literary and non-literary texts in classes and the application of *analytical, problem-solving, critical and creative reading*. Furthermore, teachers' comments reveal their care about the students, their needs, and their occupations: *I give students the opportunity to read a work of their choice one or more times and thus apply reading comprehension that is close to them.* It is undoubtedly a great idea and a motivating approach that can

positively influence the development of students' reading habits, including reading literacy, which is still not at a desirable level: *It is also unfortunate that the reading literacy of our children is very poor.* The teacher's interest and effort are significant and valuable contributions to developing students' reading competence. Namely, the teacher's comment about the fact that *Reading strategies are indispensable in teaching the Croatian language – in every lesson, I try to develop the student's reading literacy segmentally – in steps,* reflects a systematic and consistent effort to develop reading literacy, whereby strategic reading is important *regardless of whether students will later take the state exam and study or work.* That the text, as well as its reading, is part of language teaching, and not only literature teaching, is also supported by the explanation: *In literature classes, when reading a text that is the subject of analysis, and in language classes, when reading a text where a new linguistic fact will be learned.* This thinking is in accordance with the methodological aspects of teaching the Croatian language, which includes the text as a source and end (Težak) in the teaching and learning the Croatian language, in which the student needs to see how the Croatian word works. The Croatian language as a subject is the basis for learning throughout life, and reading with comprehension is essential for mastering knowledge in other subjects as well; therefore, the efforts exerted by the teachers who develop a reading culture and love for reading in their students are valuable.

6.2. TEACHING STUDENTS READING STRATEGIES

Regarding the claim that referred to teaching reading strategies to the students, most teachers responded by saying that they *strongly agree*, twenty-four of them (60%). A little more than a third of the participants (35%), fourteen of them to be precise, *mostly agree* with the claim, and only two teachers (5%) marked the answer *neither agree nor disagree*. The answers *strongly disagree* and *mostly disagree* were not recorded. The results are shown in Figure 4.

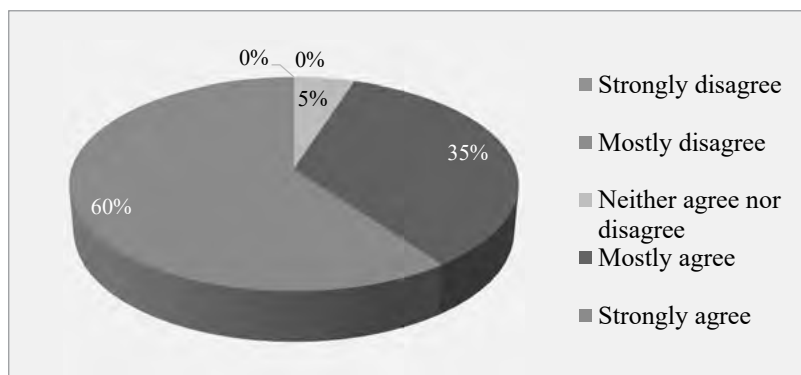


Fig. 4. Teaching students reading strategies

An explanation of the answer was also requested for this claim. Since none of the respondents selected the answers *strongly disagree* and *mostly disagree*, there was no explanation for these claims. Almost all respondents, thirty-eight or 95%, explained their answer, which is stated in examples (2a), (2b) and (2c).

(2a) neither agree nor disagree

I do not teach reading strategies as a teaching unit, but I explain which strategy is used when reading.

In the explanation above, the teachers' emphasis on not teaching *reading strategies as a teaching unit* can be observed, but also the statement: *I explain which strategy is used*. This means there is a certain instruction for students in applying the reading strategy, which can help them while reading the text. However, as already pointed out, direct teaching of reading strategies to students has its own particularity and importance, especially for elementary school students in subject teaching or high school students. Namely, the more demanding cognitive processing of the text, which includes processing messages, experiencing, actualising and using them in practice, as well as creating one's own messages, is undoubtedly a complex task that requires advance preparation of students by explicitly directing them into the way of thinking while reading, that is, by teaching them how to apply a reading strategy and explaining its objectives.

(2b) mostly agree

I teach them practically; for example, I explain the method to them if they are unfamiliar with it when we need to use it in class. / When using each strategy, I explain to the students why a specific strategy is used. I apply strategies often and try to make them diverse. / Lack of time. / High school students lack reading comprehension, they are not concentrated and the final result of reading – comprehension – is missing. / I explain to them the meaning and purpose of a particular strategy. / I implement reading strategies every day in class because reading and reading comprehension are among the key outcomes of my course. / Mandatory reading of a literary text in class. / Students keep a reading journal. / Verbal expression is based on vocabulary, understanding, style... / If we left them to pursue independent reading without using reading strategies, vocational school students would give up on reading very quickly because they mostly have a significant problem with the motivation to read, with a concentration on reading and with reading comprehension. Most vocational school students come from elementary school without developed reading habits (according to them, many do not read, many read without comprehension, and only very, very few read for fun...). / Developing summary skills, the ability to retell, form an opinion about what has been read. / The understanding of the

course content is better. / Without reading strategies, there is no complete reading comprehension, determination of topics, messages, thinking, conclusions and experiences. / Before using the strategy, I explain how to use it and why it is necessary to understand the text better.

In the above explanations, the teachers pointed out many interesting facts. First of all, the respondents' awareness of the importance of teaching strategies that contribute to the development of the ability to *summarise, retell, form an opinion about what has been read and reading comprehension* is evident as the final, ultimate goal of their application.

Furthermore, the explanations indicate the teachers' interest in the students, especially in vocational schools, and their reading development by teaching and applying reading strategies, the absence of which would undoubtedly have more severe consequences on students' reading habits (*If we left them to pursue independent reading without using reading strategies, vocational school students would give up on reading very quickly because they mostly have a significant problem with the motivation to read, with a concentration on reading and with reading comprehension*). The stated attitudes of the respondents are encouraging and positive, especially in encouraging concentration when reading and motivation for reading. However, the rationale, *Lack of time*, although individual, is worth paying attention to. Namely, highlighting the lack of time as a reason for not carrying out a particular activity in class or not applying a more methodologically demanding model of learning, that is, teaching, can be doubtful and debatable. If modern teaching advocates the students' active, that is, independent and/or creative engagement, then this requires (additional) involvement from the teacher in creating the conditions for such teaching, which certainly requires a specific (additional) time. This line of thinking, setting aside time and dedication to teaching students reading strategies actually means investing in students, their progress in reading, comprehension, concentration, motivation, and ultimately their better verbal expression, that is, literacy: *Verbal expression is based on vocabulary, comprehension, style...*

(2c) strongly agree

Students read both literary and non-literary texts in which they find key words necessary for comprehension. / It is necessary to teach students to read correctly. / I explain specific strategies to the students while implementing them in class. / I introduce different strategies because they are more motivated that way. / In verbal expression classes, we also work on texts.... / Necessary for work. / We read every day, we also read with the librarian,.. / Teaching reading strategies is a fundamental part of the Croatian language subject. / Reading is very important for shaping one's own verbal expression. / I try to

teach students to use as many different reading strategies as possible, I explain why specific strategies are important, how they help them and how they will make it easier for them to follow and understand the text, etc. / expressive reading respecting spoken language values. / The student needs to learn to read different types of texts to learn to study, to read in other subjects as well. / encouraging reading and comprehension, vocabulary enrichment. / Students write different types of texts: essays, critiques, reviews, presentations, discussions... / Reading strategies are excellent for developing speaking skills. / We learn the elements of interpretive reading and practice reading comprehension. / Each thematic unit is based on a reading strategy. / Because it helps them in different situations during schooling... / Although students often apply reading strategies unconsciously, it is necessary to teach them reading strategies to raise their awareness and apply them to all types of texts and in all language situations. / The students must always know which strategy they are applying and why they are applying it. / I encourage students to practice reading comprehension in almost every lesson. / I definitely emphasise to them that they read with comprehension, write a double-entry journal, and underline unknown words. / I have already answered. I explained to the students what reading strategies are, why they are important, when and how to apply them...

The above explanations are understandable, logical and well-founded. It is completely clear to the participants that *Teaching reading strategies is a fundamental part of the Croatian language subject and that Reading is very important for shaping one's own verbal expression*. Likewise, in the explanations, one can read the connection between reading and written (*Students write different types of texts: essays, critiques, reviews, presentations, discussions...*) and spoken verbal expression (*Reading strategies are excellent for developing speaking skills. / We learn the elements of interpretative reading*) and vocabulary formation (*encouraging reading and comprehension, vocabulary enrichment*). The concern for the students and their linguistic development is evident in the reflections of the surveyed Croatian language teachers. In this context, teaching reading strategies is an integral part of that process so that students become aware of them *and apply them to all types of texts and in all language situations*. However, although the explanations above clearly emphasise the need to teach students reading strategies, as well as the goals that are achieved by the teaching, it can still be noted that there is a lack of precise methodical descriptions and concrete explanations of the methodological models the teachers apply in teaching students reading strategies.¹¹ The only things mentioned in the explanations are double-entry journaling and underlining unknown words.

¹¹ Konsuo conducted research on the application of reading strategies of secondary school students of the high school and vocational program for the needs of her graduation thesis in two Zagreb secondary schools, XII. Gymnasium and the Nursing School (Vinogradska). The objective was to »...examine the use and representation of more common cognitive and metacognitive strategies in

6.3. APPLICATION OF DIFFERENT READING STRATEGIES IN THE CLASSROOM

Regarding the application of different reading strategies in the Croatian language classroom, the teachers were offered eleven different reading strategies, described in the theoretical part of this paper, and asked to comment on the frequency of their application in the classroom by selecting one of the three answers offered: *never*, *sometimes*, or *always*. The results are presented in Figure 5.

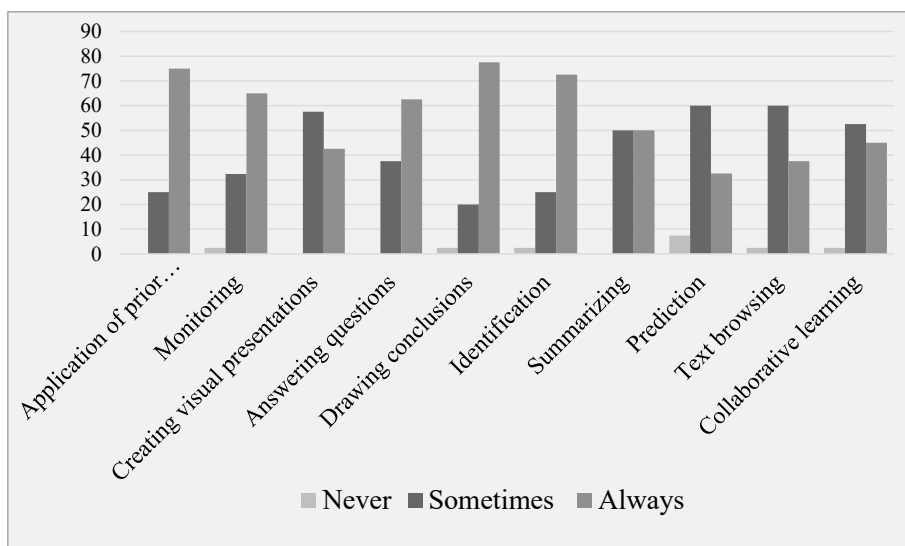


Fig. 5. Application of different reading strategies in the classroom

For the **application of prior knowledge**, most participants selected the answer *always*, thirty or 75% of them, and a quarter (25%) claim that they *sometimes* apply this strategy in their teaching. None of the interviewed teachers selected the

the reading of literary texts by secondary school students in the secondary school and vocational programme« (Konsuo 29). The author pointed out that she considered the fact »...that reading strategies are not taught directly in Croatian teaching practice...« (Konsuo 29) they don't teach directly...« (Konsuo 29). In the discussion part of the Master's thesis, it is stated that »...no significant differences were observed in the use of cognitive and metacognitive reading strategies by male and female students of the first grade, compared to the male and female students of the second grade. There would probably be a more significant difference in the results if teaching strategic reading was carried out in Croatian teaching practice« (Konsuo 29). Although in the aforementioned thesis, the focus was on the use of reading strategies by secondary school students of the high school and vocational programme, and the respondents were students, the mentioned observations in the discursive part of the diploma thesis can give indirect insight into the teaching of reading strategies.

answer *never*. As a reading strategy, **monitoring** is *always* used by twenty-six participants or 65%, *sometimes* by thirteen or 32.5% of the participants, and *never* by one research participant or 2.5%. For **creating visual presentations**, more than half of the participants, twenty-three or 57.5%, answered *sometimes*, and seventeen participants or 42.5%, answered *always*. None of the participants answered *never*. **Answering questions** as a reading strategy is *always* used by twenty-five participants, 62.5%, and *sometimes* by fifteen teachers, or 37.5%. None of the teachers answered *never*. The strategy of **drawing conclusions or interpreting/asking questions** is *always* used by the highest number of participants, thirty-one or 77.5%. Only eight participants, or 20 %, selected the answer *sometimes*, and only one selected *never* (2.5 %). Regarding **identifying the main idea** as a reading strategy, the overwhelming majority of respondents answered *always*, twenty-nine of them or 72.5%, while a quarter of teachers or ten of them (25%) answered *sometimes*. One of the surveyed teachers answered *never* regarding the application of this reading strategy. Regarding the **text structure / connecting different parts of the text**, the majority of teachers, twenty-six or 65 %, selected *always* in response to the application of this strategy; a third of them, thirteen or 32.5%, selected *sometimes*, and one teacher (2.5 %) selected the answer *never*. The obtained result regarding the application of **summarising** as a reading strategy is interesting. Namely, the answers are equally distributed 50%-50% between two categories: *always* and *sometimes*. When it comes to **prediction**, the dominant answer is *sometimes* selected by twenty-four respondents or 60%. A little more than a third of respondents, 32.5% or thirteen of them, selected *always*, while three respondents, or 7.5%, selected the answer *never*. **Text browsing**, as a reading strategy, is *sometimes* used by twenty-four teachers (60%), *always* by fifteen (37.5%) and *never* by one (2.5%) teacher. Half of the surveyed teachers (52.5% or twenty-one of them) answered *sometimes* when it comes to **collaborative learning** as a reading strategy; slightly fewer participants answered *always* (45% or eighteen of them), and one participant (2.5%) answered *never*.

Conclusion

Reading is a complex activity of receiving information in written form that depends on several gradually developed abilities and skills. This multi-layered activity of verbal expression is mastered by teaching and continuous practice with an emphasis on reading comprehension. The complex cognitive process of reading comprehension includes complex activities, such as perception, reflection, integration, inference, derivation of meaning, and others. It represents a great challenge and a demanding methodological spectrum placed before Croatian language teachers. Namely, students are expected to read well – demonstrating reading comprehen-

sion – which implies their active involvement in the text they are reading and the awareness of the processes they use to understand what they are reading. For this purpose, reading strategies are applied: cognitive – with the aim of actively constructing the meaning of the text, and metacognitive – with the aim of regulating one's own reading and monitoring comprehension. For the reading strategies to be effectively applied before reading (planning), during reading (monitoring) or after reading (evaluation), it is important to teach them to the students, which means explicitly explaining the strategy and its application to them. This research on the application and teaching of reading strategies in teaching the Croatian language has showcased that the surveyed teachers are aware of the need not only to apply reading strategies but also to teach the strategies to students. However, there were no concrete methodical descriptions of how teachers practice this in class. The teaching of the Croatian language should be the starting point of students' literacy; therefore, teachers should be the ones to encourage and promote the development of students' reading habits and their overall literacy. In this context, the choice of reading strategies and the methodological toolkit that will interest students in the written word is important. The results of the conducted research have reminded us of the already well-known problem of lack of motivation and interest in reading among our students, followed by the misunderstanding of what they have read and the lack of concentration and focus while reading. The results have showcased that the students who apply and combine reading strategies are more active, engaged, and satisfied readers who use a different approach to the text. Since the research was conducted in the Year of Reading, in which the positive effects of reading were highlighted, it is a valuable and important indicator confirming that programmes and activities aimed at raising awareness of the importance of reading are desirable for forming an active readership. This topic should continue to receive attention at all levels, and its numerous aspects should be researched and analysed more deeply, which would undoubtedly assist teachers in defining, teaching and applying reading strategies in the Croatian language classroom.

Works Cited

- Afferbach, Peter, P. David Pearson, Scot. G. Paris. »Clarifying Differences Between Reading Skills and Reading Strategies«, in: *The Reading Teacher*, vol. 61, No. 5, 2008, pp. 364–373, Retrieved from: https://www.researchgate.net/publication/228637376_Clarifying_Differences_Between_Reading_Skills_and_Reading_Strategies (22. 9. 2023)
- Almasi, Janice F. *Teaching strategic process in reading*, The Guilford Press, New York, 2003.
- Atkinson, Richard C., Richard Martin. »Human memory: A proposed system and its control processes«, in: *Psychology of Learning and Motivation*, vol. 2, 1968, pp. 89–195, Retrieved from: <https://www.sciencedirect.com/science/article/abs/pii/S0079742108604223> (22. 9. 2023)
- Bjedov, Vesna. *Učenik u nastavi hrvatskoga jezika*, Osijek, Matica hrvatska, 2019.
- Block, Cathy Collins, Susan Israel. *Reading first and beyond: The complete guide for teachers and literacy coaches*, Thousand Oaks, CA: Corwin Press, 2005.
- Carrell, Patricia L. »Can Reading Strategies be Successfully Taught?«, in: *The Language Teacher*, vol. 22, No. 3, 1998, <https://jalt-publications.org/tlt/articles/2259-can-reading-strategies-be-successfully-taught> (22. 9. 2023)
- Consuo, Marija. *Upotreba strategija čitanja učenika srednjih škola gimnazijskog i strukovnog programa*, 2018., Master's Thesis, <https://urn.nsk.hr/urn:nbn:hr:131:731827> (12. 2. 2024.)
- Čudina-Obradović, Maja. *Igrom do čitanja: igre i aktivnosti za razvijanje vještina čitanja*, Školska knjiga, Zagreb, 1996.
- Duke, K. Nell, P. David Pearson. »Effective Practices for Developing Reading Comprehension«, in: *Journal of Education*, vol. 189, No. 1-2, 2005, pp. 205-241, https://www.researchgate.net/publication/254282574_Effective_Practices_for_Developing_Reading_Comprehension (6. 12. 2023.)
- Europska izvršna agencija za obrazovanje i kulturu, Eurydice. *Poučavanje čitanja u Europi: konteksti, politike i prakse*, Publications Office, 2012, <https://data.europa.eu/doi/10.2797/89236>
- Geske, Andrejs, Antra Ozola. »Factors influencing reading literacy at the primary school level« in: *Problems of Education in the 21st Century*, vol. 6, 2008, pp. 71–77. <http://www.scientiasocialis.lt/pec/node/files/pdf/Geske.pdf> (22. 9. 2023.)
- Harvey, Stephanie, Anne Goudvis. *Strategies that work teaching comprehension to enhance understanding*, York, ME: Stenhouse Publishers, 2010.
- Hudson, Thom. »Teaching second language reading«, in: *ELT Journal*, vol. 63, No. 1, 2009, pp. 89–91 Retrieved from: <https://academic.oup.com/eltj/article-abstract/63/1/89/363046> (22. 9. 2023)
- Israel, Susan E. *Using metacognitive assessments to create individualized reading instruction*, International Reading Association, 2007.
- Yuco, Iwai. »The Effects of Metacognitive Reading Strategies: Pedagogical Implications for EFL/ESL Teachers«, in: *The Reading Matrix*, vol. 11, br. 2, 2011, pp.150–158, Retrieved from: https://www.readingmatrix.com/articles/april_2011/iwai.pdf (22. 9. 2023)

- Küçüköglü, Hülya. »Improving reading skills through effective reading strategies«, in: *Procedia – Social and Behavioral Sciences*, vol. 70, 2013, pp. 709–714, Retrieved from: <https://www.sciencedirect.com/science/article/pii/S1877042813001146> (6. 12. 2023)
- Meniado, Joel C. »Metacognitive Reading Strategies, Motivation, and Reading Comprehension Performance of Saudi EFL Students«, in: *English Language Teaching*; vol. 9, br. 3, 2016, pp. 117–129, Retrieved from: <https://files.eric.ed.gov/fulltext/EJ1095593.pdf> (17. 11. 2023)
- Paris, Scott G., Barbara Wasik, Julianne C. Turner. »The development of strategies readers«, in: *Handbook of reading research*, vol. 2, 1991, pp. 609–640, Retrieved from: https://www.researchgate.net/publication/327248374_An_Assessment_of_EFL_College_Students'_Reading_Comprehension_and_Their_Metacognitive_Reading_Strategies_5_14_March_2018_published_article (22. 9. 2023)
- Pavličević-Franić, Dunja. *Komunikacijom do gramatike*, Alfa, Zagreb, 2005.
- Perfetti, Charles A., Nicole Landi, and Jane Oakhill. *The acquisition of reading comprehension skill*. 2004, pp. 227–247, Retrieved from: <https://sites.pitt.edu/~perfetti/PDF/The%20Acquisition%20of%20Reading%20Comprehension%20Skill.pdf> (22. 9. 2023)
- Pressly, Michael. »Metacognition and self-regulated comprehension« in: *What research has to say about reading instruction*, 2002, pp. 291–309, Retrieved from: http://www.literacylearning.net/uploads/3/7/8/8/37880553/pressley_metacognition_and_self_regulated_comprehension.pdf (22. 9. 2023)
- Put reading first: The research building blocks for teaching children to read*, Adler, C. Ralph. (Ed.). Center for the Improvement of Early Reading Achievement (CIERA), 2001, Retrieved from: <https://lincs.ed.gov/publications/pdf/PRFbooklet.pdf> (22. 9. 2023)
- Rosandić, Dragutin. *Metodika književnoga odgoja*, Školska knjiga, Zagreb, 2005.
- Steele, Jeannie L, Meredith Kurtis S, Charles Temple. *Nove strategije za promicanje kritičkog mišljenja*, prepared for the project: Čitanje i pisanje za kritičko mišljenje, vodič kroz projekt IV, Open Society Institute Croatia, 1998.
- Šego, Jasna. *Kako postati uspješan govornik*, Profil, Zagreb, 2005.
- Teele, Sue. *Overcoming barricades to reading: A multiple intelligences approach*, Corwin Press, 2004.
- Težak, Stjepko. *Teorija i praksa nastave hrvatskoga jezika 1*, Školska knjiga, Zagreb, 1996.
- Visinko, Karol. *Jezično izražavanje u nastavi hrvatskoga jezika – Pisanje*, Školska knjiga, Zagreb, 2010.
- . *Čitanje, poučavanje i učenje*, Školska knjiga, Zagreb, 2014.
- Zimmermann, Susan, Chryse Hutchins. *7 ključeva čitanja s razumijevanjem*, Ostvarenje, Buševac, 2009.

POUČAVANJE I PRIMJENA STRATEGIJA ČITANJA U NASTAVI HRVATSKOGA JEZIKA

Vesna BJEDOV* – Sara SOLDI MUTSHAUS**

Sažetak: Čitanje je jedno od najizazovnijih područja u nastavnome sustavu. Razumijevanje pročitana interaktivno je proces izvođenja značenja iz teksta koji uključuje interakciju različitih varijabli (čitatelj, tekst, okolina). Promatra se kao kompleks kognitivnih aktivnosti koji uključuje mnoge vještine i dimenzije kao što su percepcija riječi, jasno razumijevanje, značenje, promišljanje, reakcija i integracija. Nastavnici mogu pomoći učenicima poboljšati razumijevanje poučavajući ih strategijama čitanja – različitim postupcima koji se svjesno i namjerno primjenjuju radi upravljanja svojom interakcijom s pisanim tekstom. Namjera je ovoga rada istražiti primjenjuju li nastavnici hrvatskoga jezika strategije čitanja u svojoj nastavi te poučavaju li učenike njima. Rezultati su pokazali da su učenici koji primjenjuju i kombiniraju strategije čitanja aktivniji, angažiraniji i zadovoljniji čitači.

Ključne riječi: čitanje s razumijevanjem; strategije čitanja; primjena strategija čitanja; poučavanje strategijama čitanja; nastava Hrvatskoga jezika; čitanje – višeslojna djelatnost.

* Izv. prof. dr. sc. Vesna Bjedov, Filozofski fakultet Sveučilišta Josipa Jurja Strossmayera u Osijeku, Lorentza Jäger 9, 31 000 Osijek, Hrvatska, vbjedov@ffos.hr

** Sara Soldo Mutshaus, mag. philol. hung. et mag. educ. philol. croat., Hrvatska, soldo.sara15@gmail.com

Penitencijarna praksa u ranoj Crkvi prema *Prvoj Ivanovoj poslanici, Epistula Apostolorum te Herminu Pastiru*

JOSIP KNEŽEVIĆ*

• <https://doi.org/10.31823/d.32.2.7> •

UDK: 27-543.7-788 • Pregledni članak

Primljeno: 21. ožujka 2023. • Prihvaćeno: 22. ožujka 2024.

Sažetak: Autor ovog rada želi prikazati nastanak i razvoj penitencijarne prakse u ranoj Crkvi ograničavajući se na tekstove koji su nastali u prvim dvama stoljećima: Prva Ivanova poslanica, Epistula Apostolorum te Hermin Pastir, nastojeći prikazati okvir u kojem se razvijala penitencijarna praksa. U početku, na temelju shvaćanja Božjega milosrđa, postojala je praksa koja je naglašavala mogućnost oprosta svih grijeha što je s vremenom prelazilo i u abuzus, te je kao posljedica nastala druga praksa koja je držala krštenje jedinom pokorom. Tako su se u tom vremenu profilirale te dvije struje – laksistička i rigoristička – s oprječnim stavovima prema penitencijarnoj praksi te i treća koju će zastupati Herma u svojem Pastiru i koja će biti predstavljena kao jedna vrsta srednjega puta između suprotstavljenih stavova.

Ključne riječi: penitencijarna praksa; krštenje; druga pokora; Prva Ivanova poslanica; Epistula Apostolorum; Hermin Pastir.

Uvod

Crkva je zajednica svetih i grješnih ljudi, to jest svih Kristovih vjernika – onih koji ustraju u kušnjama i napastima i onih koji ne ustraju. Crkva je toga uvijek bila svjesna; slabost je u ljudskom biću utkana od samih početaka, od Adamova pada koji je naštetio cijelomu ljudskom rodu ranivši njegovu narav i ostavivši ožiljak u vidu sklonosti na

* Doc. dr. sc. Josip Knežević, Katolički bogoslovni fakultet Sveučilišta u Sarajevu, Josipa Stadlera 5, 71 000 Sarajevo, Bosna i Hercegovina, josip.knezevic25@gmail.com

grijev. I premda se obrati i prihvati Riječ spasenja, ta slabost uvijek izroni iz dubine njegova bića i odvuče ga ponovno u grijeh. Zato mu je uvijek potrebno Božje milosrđe i Božji oprost kako bi ponovnim i ponovnim obraćenjem postigao oprostjenje grijeha. Stoga sakrament pokore kao takav pripada življenom iskustvu kršćanske vjere od njezinih samih početaka nakon Gospodinova uzašašća na nebesa pa sve do formiranja konačnoga izgleda tamo negdje u XII. stoljeću, kakav je više-manje ostao sve do naših dana.¹

Praksa i vjera Crkve imat će poseban razvoj u Crkvi već za vrijeme novozavjetnih spisa i spisa apostolskih otaca. U tom periodu nastat će i dvije krajnosti: jedna koja je držala da su svi grijesi oprostivi i druga koja je naglašavala krštenje kao jedinu pokoru, što će za posljedicu imati produljenje katekumena i odlaganje krštenja sve do pred kraj života. Kao odgovor tim krajnostima nastaje i još jedna koja je naglašavala samo jednu pokoru nakon krštenja, kako nam je predstavljeno u Herminu *Pastiru*. Ukratko, od apostolskih vremena – preko vremena apostolskih otaca, a nakon njih i sljedećih stoljeća – teološki i povijesni ekskurs pokazuje kako je velika Crkva u različitim oblicima živjela tu penitencijarnu praksu kršćana koji su se uistinu kajali za svoje grijeha, a taj obredni i crkveni način kojim kršćanin u pravom smislu dovršava svoje obraćenje od grijeha u kasnijim vremenima nazvat će se sakramentom pokore.²

Prema tomu penitencijarna institucija ili – kako se u II. stoljeću nazivala – drugo krštenje formiralo se malo po malo u ranokršćanskoj Crkvi zbog učestalih padova krštenika u življenju njihova kršćanskoga života. Zato nam je namjera u ovom radu prikazati formiranje penitencijarne prakse između vremena apostola i apostolskih otaca kako bismo prikazali da je Crkva uvijek, kao zajednica vjernika, težila povratku pokajnika. Međutim u tome je susretala i mnogobrojne poteškoće onih rigorističkih sustava koji su uvijek nametali neke *mjere* kojih bi se teško mogao držati bilo koji vjernik kršćanin. A da bismo to prikazali, među mnogobrojnim tekstovima apostolskoga i postapostolskoga razdoblja, odlučili smo se, po vlastitom nahođenju, izabrati tri teksta, i to po jedan iz *Svetoga pisma Novoga zavjeta* (1 Iv 5, 16), zatim iz apokrifne literature (*Epistula Apostolorum*) te apostolskih otaca (Hermin *Pastir*), s nakanom da vidimo kako se velika Crkva – koja je u apostolskom razdoblju naglašavala Božje milosrđe pozivajući vjernike da upozoravaju braću na pogriješke i

¹ Usp. D. TUKARA, Pokora u ranokršćanskome razdoblju s posebnim osvrtom na svetoga Ambrozija, u: *Diacovinensia* 25(2017.)1, 13.

² Literatura za poznavanje te tematike uistinu je velika, no naznačit ćemo samo neke studije: C. VOGEL, *Il peccatore e la penitenza nella Chiesa antica*, Torino, 1967.; H. B. SWEETE, Penitential Discipline in the First Three Centuries, u: E. FERGUSON (ur.), *Christian Life: Ethics, Morality and Discipline in the Early Church*, New York – London, 1993., 249–265.; L. M. DE PALMA, Accoglienza dei peccatori e riconciliazione dei penitenti nella Chiesa antica, u: *Apollinaris* 90 (2017.), 1, 153–172.

da mole za njihovo obraćenje (1 Iv 5, 16, *Epistula Apostolorum*) – odlučila za jedan umjereniji pristup u pentitencijarnoj praksi u postapostolskom razdoblju koji je bio nasuprot laksističkoj i rigorističkoj struji.

1. *Peccata remissibilia et peccata inremissibilia* prema 1 Iv 5, 16

Kad govorimo o pokori, koja u sebi uključuje ponajprije obraćenje i pokajanje, rano kršćanska je Crkva izvorni baštinik svjedočanstva vjere koju ispovijeda »u oprostjenju grijeha« (*in remissionem peccatorum*). Crkva je od svojih početaka bila svjesna poslanja koje joj je Isus ostavio i prvi su kršćani čuvali taj nauk i Isusov primjer prema grješnicima, zajedno s apostolskim uputama. Polazna točka za to jest poziv na obraćenje upućen grješnicima što spaja djelovanje Isusa Krista i njegova preteču Ivana Krstitelja (usp. Mt 3, 10–12). Isusov stav prema grješnicima bio je dakle sličan Krstiteljevu – oprost je moguć uz prethodno obraćenje (usp. Mt 3, 7–10) – jer njegovo je poslanje pozvati grješnike na obraćenje (usp. Mt 9, 13; Mk 2, 17; Lk 5, 32).³

Kao što je činio Isus, tako treba i Crkva pozivati na obraćenje jer je moć opraštanja grijeha Isus prenio na svoje apostole (usp. Mt 9, 6–8. 18, 18). U kontekst toga smješta se i *Prva Ivanova poslanica* sa svojim stavovima prema grješnicima u zajednici (usp. 5, 16) naglašavajući kako zajedništvo s Kristom i s braćom nalazi izraz u djelotvornoj molitvi po Kristovoj volji: »Vidi li tko brata svojega gdje čini grijeh koji nije na smrt, neka ište i dat će mu život – onima koji čine grijeh što nije na smrt. Ima grijeh što je na smrt; za nj ne velim da moli.« (1 Iv 5, 16)

1.1. SADRŽAJ I GLAVNA BRIGA PRVE IVANOVE POSLANICE

Od samih početaka tradicija je *Prvu Ivanovu poslanicu* držala kao djelo sv. Ivana apostola iako danas to mnogi osporavaju. No na temelju činjenice da autor dobro poznaje prilike u Palestini i Jeruzalemu te blagdane i običaje zaključuje se da je autor spisa sigurno židovskoga porijekla. Neki drže da je *Prva Ivanova poslanica* zapravo tumač četvrtoga evanđelja, kao popratno pismo, te bi stoga nastala i prije evanđelja (oko 90. godine).⁴ No drugi autori razlikuju barem četiri osobe u toj »ivanovskoj školi« kojoj se pripisuje autorstvo *Poslanice*.⁵ Mnogo autora tvrdi da je autor »ivanovskih spisa« »prezbiter« Ivan, učenik Gospodinov iz Efeza, različit od Ivana apostola, premda Papija Hierapolski – koji je zajedno s Polikarpom bio učenik Ivanov – i Irenej Lionski, učenik Polikarpov, kažu da je postojao samo jedan

³ Usp. L. M. DE PALMA, Penitenza e perdono nella Chiesa antica e medievale, u: A. V. AMARANTE, F. SACCO (ur.), *Riconciliazione sacramentale. Morale e prassi pastorale*, Padova, 2019., 61.

⁴ Usp. C. TOMIĆ, *Počeci Crkve: Ivan – Evanđelista ljubavi*, Zagreb, 1995., 68.

⁵ Usp. R. E. BROWN, *Uvod u Novi Zavjet*, Zagreb, 2008., 381.

Ivan, i to onaj koji je starješina, apostol i učenik Gospodina Isusa.⁶ Osim toga designacija »prezbiter« (starješina) imenom Ivan bilo bi neočekivano samoimenovanje ljubljenoga učenika. Stoga bi »prezbiter« najvjerojatnije bio učitelj koji je imao autoritet u ivanovskoj zajednici i koji se borio protiv secesionista u toj zajednici. R. Brown drži da je *Poslanica* napisana posljednjih godina I. stoljeća (između 90. i 100. godine), pa čak i u vremenu između četvrtoga evanđelja i spisa Ignacija Antiohijskoga (oko 110. godine).⁷ Poznavali su je Polikarp i Justin. Prema tomu može se zaključiti da je svakako postojala prije 150. godine.⁸

Briga koja dominira *Prvom Ivanovom poslanicom* jest ohrabriti djelovanje čitatelja *Poslanice* protiv skupine koja se »igra« oko đavola i Antikrista (usp. 1 Iv 2, 18; 4, 1–6). Čini se da je riječ o skupini koja se odvojila od zajednice (usp. 1 Iv 2, 19), ali još uvijek traži kako bi pridobili neke sljedbenike. Tu je, zapravo, riječ o borbama u zajednici koju vode »lažni učitelji« i njihovi sljedbenici koji su napustili zajednicu, ali neprestano nasrću na stado.⁹ Njihove su pogreške i kristološkoga i etičkoga karaktera. Niječu božanstvo Isusa Krista kao Sina Božjega, ne priznaju da je Isus došao u tijelu, niječući tako Isusovu ljudsku dimenziju (usp. 1 Iv 4, 2–3: dolazak po tijelu povezan je s Kristovom smrću), što upućuje na to da je riječ o krivovjercima doketima premda se Brown ne slaže s tim.¹⁰ Postoje i pokušaji da ih se identificira s gnostikom Cerintom, tako da bi pripadali skupini gnostika. Te struje, koje su u temeljima bile dualističke zablude, religioznu i moralnu istinu temeljile su na dvama suprotstavljenim počelima (dobro i zlo) te time razarale temelj i bit kršćanske poruke. Sebi su prisvajale osobnu objavu Boga umanjujući Kristovu ulogu dovršitelja Objave. Osim toga, na temelju vlastitoga uvjerenja da su postigli visoku spoznaju Boga i da su po duhovnom tijelu sjedinjeni s njim, vjerovali su da su bez grijeha.¹¹

Ukratko, zbog takvih svojih stavova »hodili su u tami« (1 Iv 2, 12) ne priznajući da su grješnici, čineći tako beznačajnom Kristovu žrtvu. Stoga W. Thüsing smatra kako *Prva Ivanova poslanica* govori o obrani Crkve protiv krivovjernih struja u zajednici, kao što je bila prva gnostička krivovjerna struja, naglašavajući da je Isus Krist došao u tijelu i to čini protiv tendencija koje su stremile odvajanju Isusa, kao isključivo nebeskoga bića, od Raspetoga.¹²

⁶ Usp. C. TOMIĆ, *Počeci Crkve*, 69–70.

⁷ Usp. R. E. BROWN, *La comunità del Discepolo prediletto*, Assisi, 1982., 108–118.

⁸ Usp. R. E. BROWN, *Uvod u Novi Zavjet*, 381.

⁹ Usp. *isto*, 378.

¹⁰ Usp. *isto*, 382–383., n. 21.

¹¹ Usp. C. TOMIĆ, *Počeci Crkve*, 89.

¹² Usp. W. THÜSING, *Le tre Lettere di Giovanni*, Roma, 1972., 10.

1.2. TUMAČNJE 1 Iv 5, 16

Autor *Prve Ivanove poslanice* poziva naslovnike da hode u svjetlosti kako bi imali jamstvo da će svi biti u zajedništvu jedni s drugima i s Bogom jer nas krv Kristova čisti od svakoga bezakonja (usp. 1 Iv 1, 8 – 2, 2). Nakon toga skreće pozornost na pogriješne učitelje koji ne žele priznati svoje pogriješne postupke kao grijeh (usp. 1 Iv 2, 18–22). Pravi kršćani javno ispovijedaju svoje grijeh (za koje je Isus prinio sebe kao žrtvu). Zato autor upozorava da, ako griješimo, zagovornika imamo kod Oca – Isusa Krista – kojega je Bog Otac poslao na svijet da nas spasi od grijeha i u tome je znak božanske ljubavi i milosrđa prema svim grješnicima (usp. 1 Iv 4, 11–16).

Premda je u Kristu izbjegao vlast Zloga, kršćanin je uvijek izložen njegovim nasrtajima. Stoga, svjestan ljudske slabosti, autor podsjeća da zajednica treba moliti za zalutalu braću, te upozorava: »Vidi li tko brata svojega gdje čini grijeh koji nije na smrt, neka ište i dat će mu život – onima koji čine grijeh što nije na smrt. Ima grijeh što je na smrt; za nj ne velim da moli.« (1 Iv 5, 16)

Dakle kontekst u kojem se pojavljuje taj redak jest zagovorna molitva za one koji su odlutali. Trebamo moliti za sve takve osobe kao i za sebe same, ali Bog želi da pri tome budemo razboriti. Molitve koje uzdižemo k Bogu u korist drugih nužno se moraju razlikovati prema duhovnom stanju – pravom ili pretpostavljenom – osoba za koje se molimo. Bezbožna i nevjerna osoba – ona koja počinu temeljni grijeh pobune protiv Boga i odbijanja pokoriti se Njegovu zakonu – neizbježno ide prema vječnoj smrti. To je grijeh koji vodi u smrt. Za tu vrstu osobe, molitva koju trebamo uzdići k Bogu prije svega je da ona posluša i razumije evanđelje, da je dovede do obraćenja i vjere u Krista, a ne da bude blagoslovljena ili da dobije ovu ili onu milost bez obzira na njezino obraćenje Kristu.¹³

U ovom je dakle retku riječ o molitvama koje molimo u korist »brata u vjeri«, tj. kršćanina, koji je pao u neki grijeh koji šteti njegovu duhovnom zdravlju. Stoga ovdje nije riječ o situaciji onih koji su okorjeli u nevjeri. Zapravo, mogućnost asistencije u slučaju bratova pada jest stvarna (usp. 1 Iv 1, 8 – 2, 2) i trebali bismo moliti da taj brat pronade i iskoristi sve duhovne »resurse« koje Bog stavlja na raspolaganje kako bi se kao grješnik izvukao iz takve situacije te da mu se Bog smiluje tako što će umanjiti štetu koja je posljedica njegova pada u grijeh. Kršćanin, koji voli svoga brata u vjeri i živi u sinovskom odnosu sa svojim Bogom, ne može ostati neosjetljiv i inertan; da pače, treba ponizno opominjati svoga brata kako bi se vratio na pravi put i, moleći se, zagovarati kod Boga da On otopi okorjelost njegova srca, pokaže mu njegov grijeh te mu dopustiti da se pokaje i vrati na put posvećenja koji vodi u život.¹⁴

¹³ Usp. isto, 178.; R. BULTMANN, *Le Lettere di Giovanni*, Brescia, 1977., 142–143.

¹⁴ Usp. R. E. BROWN, *Le Lettere di Giovanni*, Assisi, 1986., 831–833.

Ovdje se autor u retku 16 osjeća ponukanim uvesti i ograničenje između »grijeha koji je na smrt« i »grijeha koji nije na smrt«, o čemu je već govorio u 1 Iv 3, 4–10. Imamo dakle biblijsko spominjanje grijeha koji vodi u smrt (*ἁμαρτία πρὸς θάνατον*) i grijeha koji ne vodi u smrt (*ἁμαρτία οὐ πρὸς θάνατον*). Već je Stari zavjet govorio o grijehu protiv Jahve koji isključuje iz zajednice izabranoga naroda Božjega (usp. Br 13, 30) te o grijehu koji se može okajati žrtvom pomirnicom (usp. Lev 4, 2). To je, vidimo, i ranokršćanska Crkva preuzela. Međutim taj tekst sam po sebi može djelovati dosta zagonetno jer ne objašnjava što je to ili pak koji je to grijeh koji vodi u smrt, nego ga pretpostavlja razlikujući grijehe koji vode u smrt od onih koji ne vode, čak navodeći da se ne treba moliti za one koji počine grijeh koji vodi u smrt. To je dakle grijeh koji kida naše zajedništvo s Bogom. No ni takvi grješnici nisu u potpunosti osuđeni – osim ako ustraju u tome – te stoga za njih treba moliti da se obrate i pomire s Bogom.¹⁵

No dvojbena je da je takvo razlikovanje formalno uspostavljeno u kršćanstvu krajem I. stoljeća. Zapravo bi bilo karakterističnije za kasno II. stoljeće ili pak početak III. stoljeća, primjerice kod Tertulijana koji će na primjer praviti razliku između *peccata remissibilia et peccata inremissibilia* identificirajući neoprostive grijehe s ubojstvom, idolopoklonstvom, nepravdom, otpadništvom, preljubom i bludom.¹⁶ *Didaché*, tekst koji je nastao prije *Prve Ivanove poslanice* ili bi mogao biti njezin suvremenik, govoreći o svojem »putu smrti«¹⁷ stavlja jedno uz drugo ubojstvo i drskost, preljub i bestidan govor itd. Nadalje tolerancija prema manjim grijesima činila bi se čudnom i stranom u ivanovskoj zajednici koja je bila obilježena snažnim osjećajem perfekcionizma.¹⁸ U drugoj polovici II. stoljeća, kako ćemo vidjeti, Hermin *Pastir* razlikovao je one koji su uništeni do točke kvarenja – ali za koje još uvijek postoji nada u pokajanje – i one koji su uništeni do smrti, koji su počinili najteže grijehe, kao što je na primjer hula na Boga, za koje nema nade u pokajanje. No dokle god postoji mogućnost pokajanja, postoji mogućnost oprosta, a time i života. Samo tamo gdje pokajanje više nije moguće, prestaje mogućnost oprosta.¹⁹

Postoje dakle grijesi koji oštećuju duhovni život duše koju je Bog preporodio. No jasno je da se ovdje želi reći kako naš zagovor ima točno određenu granicu, odnosno ne možemo moliti da se otpuste grijesi onih koji se nisu pokajali, kao i onih koji

¹⁵ Usp. C. TOMIĆ, *Počeci Crkve*, 108.

¹⁶ Usp. TERTULIJAN, *De Pudicitia*, 2, 14–16; 19, 26–28 (CSEL 20, 221. 262).

¹⁷ *Didaché* 5, 1–2 (hrv. prijevod: B. JOZIĆ (priř.), *Apostolski oci II.: Didaché. Klement Rimski: Pismo Korinćanima. Barnabina poslanica*, Split, 2010.).

¹⁸ Usp. R. BULTMANN, *Le Lettere di Giovanni*, 140.; R. E. BROWN, *Le Lettere di Giovanni*, 834.

¹⁹ Usp. HERMIN *Pastir*, *Sim* 6. 2. 1–4. (hrv. prijevod: B. JOZIĆ (priř.), *Apostolski oci III.: Pseudo-Klementova homilija. Pismo Diognetu. Hermin Pastir*, Split, 2011.).

su ostali nevjernici te da budu spašeni bez obzira na njihovo obraćenje ili da im se da milost, koja pretpostavlja oprost njihovih grijeha, dok su još u tom stanju grijeha. Trebamo moliti da im se udijeli dar pokajanja i vjere u Krista jer to je preduvjet za sve ostale blagoslove.²⁰

U posljednjoj rečenici retka 16, koja kaže kako ne treba moliti za onoga koji je počinio smrtni grijeh, autor ne zabranjuje molitvu kao takvu, ali nama već zvuči teško da nas uvlači u sumnju: Trebamo li ovdje dati veću težinu konceptu predestinacije koji bi bio uvjetovan vremenom? Rješenje toga pitanja ipak bi još moglo biti u tome što je teološki pogled autora *Prve Ivanove poslanice* svakako i ovdje usmjeren na »zlo« i po tome prosuđuje sve one koji su se podvrgnuli njegovoj vlasti, dok smo mi skloni okom obuhvatiti pojedine konkretne ljude u kojima još uvijek traje borba između svjetla i tame. Zaključak je kao jedna vrsta ohrabrenja »braći« koja posjeduju život. Njima je upućeno ohrabrenje da grijeh ne može uništiti svaku mogućnost života, nego da treba tražiti Božje milosrđe i Božje oprostjenje.²¹

2. *Remissio peccatorum* prema *Epistula Apostolorum*

Apokrifni spis *Epistula Apostolorum* u nazivu *Epistula* sadrži pomalo neprikladan izraz jer, zapravo, nije riječ ni o kakvom »pismu« ili »poslanici«, već »evanđelju« jer sadrži brojne citate iz kanonskih evanđelja popraćenih apokaliptičnim viđenjima. Ta *Epistula* počinje, doduše, kao pismo koje bi apostoli napisali Crkvama cijele ekumene.²² Zbog činjenice da tekst govori o apostolima naziva se *Epistula Apostolorum*. Vjeruje se da je ta *Epistula* izvorno napisana na grčkom jeziku, *kovnĥ*, dijalektu kojim su pisani i novozavjetni tekstovi, najvjerojatnije u Aleksandriji sredinom II. stoljeća.²³ Aleksandriju svakako treba uzeti u obzir, barem zbog njezina širenja, ako

²⁰ Usp. R. BULTMANN, *Le Lettere di Giovanni*, 143.

²¹ Usp. W. THÜSING, *Le tre Lettere di Giovanni*, 178–179.; R. E. BROWN, *Le Lettere di Giovanni*, 834.

²² Usp. *Epistula Apostolorum* 2. U obrađivanju toga teksta koristili smo se talijanskim prijevodom: L. MORALDI (ur.), *Apocrifi del Nuovo Testamento*, vol. II, Torino, 1975., 1669–1702. Reprodukcijska izvornika nalazi se u: L. GUERRIER, S. GRÉBAUT, *Le Testament en Galilée de Notre-Seigneur Jésus-Christ: Texte éthiopen édité et traduit en français*, u: R. GRAFFIN, F. NAU (ur.), *Patrologia Orientalis* 9, Paris, 1913., 140–243.

²³ Usp. B. D. EHRMANN, *Lost Scriptures – Books that did not make it into the New Testament*, New York, 2003., 73.; vidi također H. DUENSING, *Epistula Apostolorum*, u: W. SCHNEEMELCHER, *New Testament Apocrypha: Gospels and related writings*, I, Louisville – London, 2003., 189–191. Charles E. Hill smatra da je nastala između 120. i 140. godine negdje u Maloj Aziji (C. E. HILL, *Epistula Apostolorum: An Asian Tract from the Time of Polycarp*, u: *Journal of Early Christian Studies* 7(1999.)1, 1–6.); dok Francis Watson, studirajući poglavlja 34–36, drži da je nastala oko 170. godine (F. WATSON, *An Apostolic Gospel: The Epistula Apostolorum in Literary Context*, Cambridge, 2020., 9–11.).

ne i apsolutno zbog njezina sastavljanja. Sloboda u korištenju predajama, prilagodba evanđeljima u pravilima crkvenoga poretka, način na koji je položaj vjerovanja konsolidiran i uporaba u borbi protiv gnostičkih protivnika i drugih heretika sugeriraju da je sastavljena sredinom ili barem krajem II. stoljeća.²⁴

Prvi put fragmente toga spisa na koptskom jeziku otkrio je Carl Schmidt 1895. godine u Kairu na Institutu de la Mission archéologique. Osim toga otkrića postojao je dio potpunoga etiopskoga prijevoda koji je objavljen 1913. godine, kao i fragmenti latinskoga prijevoda u Beču po kojem je i dobila ime: *Epistula Apostolorum*. Kritičko izdanje *Epistulae Apostolorum* objavljeno je prvi put 1919. godine na temelju tih triju prijevoda Carla Schmidta.²⁵ Naposljetku 1925. godine u Leipzigu Hugo Duensing objavljuje njemački prijevod cijeloga teksta pod naslovom: »Epistula Apostolorum« *nach dem äthiopischen und koptischen Text herausgegeben*.²⁶

2.1. SADRŽAJ SPISA *EPISTULA APOSTOLORUM*

Sadržaj poslanice odnosi se na razgovor između Isusa i njegovih jedanaest učenika koji su ostali nakon Isusova uskrsnuća. Juda se dakle već objesio. Ta vrsta »evanđelja«, koja sadrži »dijalog« između Isusa i njegovih učenika, bila je vrlo popularna u ranim stoljećima, posebno među takozvanim »gnostičkim kršćanima«²⁷, što im je omogućilo naznačiti kako je Isus dao nekakva »tajna učenja« svojim učenicima, a ta bi se »tajna učenja« razlikovala od njegova trogodišnjega javnoga propovijedanja na zemlji. Ta bi »tajna učenja« tako mogla postati osnovom za razumijevanje »prave« religije koju će gnostici uspostaviti.

Međutim, čak i ako postoje neki gnostički nagovještaji u tekstu, kao što je korištenje pojmom *Ogdoada* (osmi dan, dan Gospodnji, u kojem će Gospodin doći) koji je vrlo prisutan među gnosticima, posebno među Valentinovcima, mora se priznati da je orijentacija *Epistulae* u potpunosti antignostička, posebice zato što

²⁴ Usp. W. SCHNEEMELCHER (ur.), *New Testament Apocrypha: Gospels and related writings*, I, 250. Vidi također: H. DUENSING, *Epistula Apostolorum*, u: W. SCHNEEMELCHER (ur.), *New Testament Apocrypha: Gospels and related writings*, I, 189–191.; J. HILLS, *Tradition and Composition in the Epistula Apostolorum*, Cambridge, 2008.

²⁵ Usp. M. R. JAMES, *The Apocryphal New Testament*, Oxford, 1924., 485–503.

²⁶ Vidi u: W. SCHNEEMELCHER (ur.), *The New Testament Apocrypha: Gospels and related writings*, I., 250.

²⁷ O gnosticizmu i počecima gnosticizma vidi: A. ORBE, *Estudios valentinianos, II: En los albores de la exégesis iohannea (Ioh. 1,3)*, Analecta Gregoriana 65, Roma, 1995.; E. YAMAUCHI, *Pre-Christian Gnosticism. A survey of the proposed evidences*, London, 1973.; S. PÉTERMENT, *Le Dieu séparé. Les origines du gnosticisme*, Paris, 1984.; H. JONAS, *Lo gnosticismo*, Torino, 1991.; M. SIMONETTI, *Gnosticismo e cristianesimo*, u: M. SIMONETTI (ur.), *Ortodossia ed eresia tra I e II secolo*, Messina, 1994., 101–140.

se pokušava suprotstaviti viziji Šimuna Maga, pripadnika samarijske gnoze, i Cerinta, pripadnika judeokršćanske gnoze, »lažnih apostola koji su došli kako bi svijet odvucli u zabludu«, kako naglašava *Epistula*.²⁸ Mora se priznati da su ta dvojica najpoznatiji ranim kršćanima, a najviše su ih prezirali i »lovci na krivovjerce« iz II. stoljeća. Za razliku od njih, *Epistula* inzistira na tjelesnoj naravi Kristova tijela,²⁹ na stvarnosti utjelovljenja,³⁰ na činjenici da je Krist Bog od svojega djetinjstva (protiv adopcionista).³¹ Protiv Cerinta i Šimuna Maga, *Epistula* snažno naglašava istinsku ljudsku patnju, odnosno raspeće Sina Božjega i stvarnost njegove smrti i uskrsnuća u tijelu (protiv doketa)³², nazivajući uskrsnuće »drugo rođenje« i »nešivena haljina«,³³ te njegov budući dolazak u slavi.³⁴ Zatim se naglašava kako je Isus poslao apostole propovijedati evanđelje i krstiti za oproštenje grijeha.

Posebno se u *Epistuli* primjećuje korištenje *Evanđelja po Ivanu* i njegove kristologije Logosa. Osim kanonskih evanđelja, možemo uočiti i neke naznake apokrifnih spisa kao što su *Petrovo otkrivenje*, *Tomino evanđelje* i *Pseudo-Matejevo evanđelje*, ali i *Barnabina poslanica* te *Hermin Pastir*. Utjelovljenje Logosa jasno je izraženo i njegovo potpuno božanstvo naglašeno. Stoga, prema Ehrmanu, čini se da je ta *Epistula* djelo nekoga pravovjernoga kršćanina koji je uzeo svetopisamski žanr koji su voljeli i gnostici i okrenuo ga protiv njih kako bi pokazao da ni nakon uskrsnuća Isus nije naviještao nekakav gnostički tajni mit, već pravovjerno shvaćanje tjelesnosti utjelovljenoga Logosa.³⁵ Dakle djelo kao takvo ima nakanu podržati pravovjerni nauk Crkve odbacujući gnosticizam i doketizam.

2.2. REMISSIO PECCATORUM U EPISTULA APOSTOLORUM 47–48

Temeljni tekst za shvaćanje nauka o »oproštenju grijeha« nalazi se u 47. i 48. poglavlju *Epistulae*:

»⁴⁷A kad padne pod teretom grijeha koje je počinio, neka ga bližnji ispravi zbog dobra kojeg je učinio svojem blišnjemu. Kad ga njegov bližnji ispravi

²⁸ *Epistula Apostolorum* 2, 7. O Šimunu Magu i Cerintu te o judeokršćanskoj i samarijskoj gnozi vidi: T. J. ŠAGI-BUNIĆ, *Povijest kršćanske literature. Prvi svezak: Patrologija od početka do sv. Ireneja*, Zagreb, 1976., 339–343.

²⁹ Usp. *Epistula Apostolorum* 11, 3; 12.

³⁰ Usp. *isto* 3, 3; 19, 5 (iako se čini da je u 14. poglavlju Gabrijel prikazan kao personifikacija Logosa).

³¹ Usp. *isto* 4.

³² Usp. *isto* 9.

³³ *Isto* 21.

³⁴ Usp. *isto* 16–18.

³⁵ Usp. B. D. EHRMAN, *Lost Christianities – Battles for Scriptures and the Faiths we never knew*, New York 2003., 165–167. J. QUASTEN, *Patrologia I – I primi due secoli (II-III)*, Perugia, 2002., 137.

i on se pokaje, bit će spašen; a onaj koji ga je ispravio dobit će nagradu i život vječni. Jer ako onaj tko je u potrebi vidi da griješi onaj koji mu je učinio dobro, a ne popravi ga, bit će strogo osuđen. Ako slijepac vodi drugog slijepca, obojica padaju u jamu. Tko gleda osobe zbog njih samih, bit će kao dva slijepca, kako je rekao prorok: jao onima koji nešto primaju od osobe, koji zbog darova oslobađaju krivca; jao onima čiji je bog trbuh. Vidite li sad kakva je presuda? Zaista, kažem vam: toga dana neću se ja utjecati ni bogatima, niti ću biti ganut siromasima.⁴⁸ Ako vidiš grešnika, opomeni ga u četiri oka. Ako te ne poslušaju, uzmi sa sobom nekog drugog, do tri (svjedoka), pa pouči brata (*etiopski tekst*). Ako te opet ne poslušaju, smatraj ga poganimom i carinikom.³⁶

Kontekst tih dvaju poglavlja jest dakle Isusov »razgovor« s njegovih jedanaest učenika o nekim točkama moralnoga nauka koji počinje već u 40. poglavlju, gdje se govori o pravednicima koji moraju moliti za grješnike. Zbog toga će apostoli biti nazvani službenicima po kojima će svi primiti »krštenje života i oproštenje grijeha iz moje ruke, ali po vama«, kaže im Isus.³⁷

U 43. poglavlju donosi prisposobu o djevicama: pet mudrih i pet ludih (usp. Mt 25,1–13). Isus uspoređuje apostole s pet mudrih djevica, čije su kvalitete: vjera, ljubav, milost, mir i nada; one su ušle u svadbenu sobu. Umjesto toga ostalih pet, ludih (znanje, inteligencija, poslušnost, strpljenje i milosrđe) ostadoše vani. I upitaše učenici ne bi li se pet mudrih i razboritih možda trebalo zauzeti za svoje sestre, ali Isus zaključuje: »Tko je isključen, isključen je!«³⁸ a preko primjera onih pet razboritih i mudrih ulazi se u kraljevstvo nebesko.

Zatim, nastavlajući, daje im nalog da propovijedaju i poučavaju sve to dobro i pravedno, bez straha i srama od bilo koga, osobito bogatih koji ne poštuju Božje zapovijedi. I tu odmah, iznoseći primjer bogatoga dobročinitelja, ulazi u problem oproštenja grijeha toga bogataša. Ako on, makar bio i dobročinitelj, počini grijeh, mora ga njegov bližnji ispraviti kako bi se pokajao i spasio. S druge strane, ako ga onaj koji je primio dobra od toga bogataša ne ispravi, bit će strogo osuđen.³⁹

Kao što možemo vidjeti, ta dva poglavlja referencija su na *Evangelje po Mateju* 18, 15–17 i na knjigu *Ponovljenoga zakona* 17, 6 i 19, 5 (svjedočanstvo na temelju dvaju ili triju svjedoka). Iz teksta se vidi da je svaki grijeh sablazan. Realno se dakle razmatra mogućnost grijeha. Autor je svjestan da Crkva nije samo zajednica čistih i svetih. Ti redci ističu i vrhovni autoritet Crkve u doktrinarnim i disciplinskim pita-

³⁶ *Epistula Apostolorum* 47–48.

³⁷ *Isto* 42.

³⁸ *Isto* 43, 3.

³⁹ Usp. *isto* 46–48.

njima.⁴⁰ Stoga, ako je netko počinio grijeh, mora biti opomenut tako da bude doveden do pokajanja. Pravo na to ima onaj bližnji koji je u *Starom zavjetu* bio u krvnom srodstvu. Umjesto toga, ovdje je srodstvo po vjeri. Svrha bratskoga ispravljanja uvijek mora biti spasenje duše našega bližnjega. I zbog tog razloga prvi korak mora biti uvijek napravljen u četiri oka da bi se spasila čast bogataša koji je počinio grijeh. Ako ne odbije, bit će spašen. I bogataš i onaj koji ga je ispravio postigli bi spasenje.⁴¹

S druge strane, ako bratsko ispravljanje nije donijelo učinka, da bi se dao veći autoritet vlastitim riječima, grješnik se opominje u prisutnosti dvojice ili trojice svjedoka koji međutim nisu tužitelji jer je to uvijek prijateljsko i bratsko ispravljanje. Treći korak više nije bratsko ispravljanje, nego sudski proces, pred zajednicom (*ἐκκλησία*), odnosno pred nadležnim vlastima. Ako se grješnik i dalje ne pokaje, isključuje se iz zajednice. Dakle slučaj izlazi u javnost.⁴²

Tekst nam ne govori ništa o tome tko su te nadležne vlasti. Biskup ili neki zbor starješina (prezbitera)? Međutim to nije ni bitno za našu tematiku. Bitno je da postoji mogućnost *remissio peccatorum* nakon što se grješnik pokaje. Crkva (nadležne vlasti) je ta koja odlučuje: dati mogućnost pokajanja ili ne dati. Postoji mogućnost da se grješnik (bogati dobročinitelj) odbije pokajati. Stav je onakav kakav čitamo i u Mt 18, 17: »neka ti bude kao poganin i carinik«. Time se želi reći kako se bogataš, nakon što je odlučio ostati izvan zajednice, svojevolumno odvojio od te zajednice i, posljedično, smatra se ekskomuniciranim te se uspoređuje s poganinom (tj. onim koji ne pripada narodu kojega je odabrao Bog, prema *Starom zavjetu*) i carinikom, grješnikom koji neprestano obavlja nečasnu službu.⁴³

Dakle kršćanin koji počinio grijeh i ustraje u grijehu raskida veze sa svojom zajednicom i stavlja sama sebe izvan zajednice, ali ne u smislu izopćenja iz Crkve jer se daje naslutiti, kako ćemo vidjeti, da grješnik mora biti neprestano opominjan i pozivan na obraćenje. Stoga ima priliku pokajati se. Ali ova opomena ne zvuči toliko grubo. Opomena o kojoj govorimo više je zagovorna molitva da se brat koji je sagriješio pokaje i da održi vezu s Crkvom. Međutim, »ako te opet ne poslušaj, smatraj ga poganinom i carinikom«, zaključuje *Epistula*. Mora se reći da ta zadnja rečenica zvuči kao kazna izopćenja, ali tekst ne kaže da Crkva izriče nekakvu formalnu kaznu izopćenja. To je više odvajanje od grješnika kako njegov primjer ne bi *infirmarao* zajednicu i prouzročio još veću štetu. Također se čini da je postojala mogućnost

⁴⁰ Usp. S. DEL PÀRAMO, *Il vangelo secondo Matteo*, I, Roma, 1970., 278.

⁴¹ Usp. W. TRILLING, *Commenti spirituali del Vangelo di Matteo – il Vangelo secondo Matteo*, II, Roma, 1968., 131–132.

⁴² Usp. S. DEL PÀRAMO, *Il vangelo secondo Matteo*, 278–279.

⁴³ Usp. W. TRILLING, *Commenti spirituali del Vangelo di Matteo*, 133.

povratka u zajednicu, pa čak i nakon odbijanja pokajanja. Stoga nijedan brat nije zauvijek isključen iz zajednice. Pitanje, možemo reći, ostaje otvoreno. Ono što je bitno za našu tematiku jest da postoji mogućnost pokore i nakon krštenja jer je cijelo vrijeme riječ o »bratu«, to jest krštenoj osobi koja je u stanju grijeha.

3. Druga pokora prema Herminu *Pastiru*

Iz do sada viđenoga može se zaključiti kako je nauk postapostolske Crkve bio u skladu s *Novim zavjetom*. Tako na primjer čitamo kod Klementa Rimskoga poticaj na popravak, osobno obraćenje te pomirenje s Crkvom onih koji su se u Korintu pobunili protiv svojih starješina (prezbitera).⁴⁴ Ignacije Antiohijski također svjedoči o mogućnosti pokajanja i povratka u zajednicu.⁴⁵ Polikarp iz Smirne, obraćajući se Filipljanima, također ih poziva na milosrđe prema grješnicima kako bi se obratili i pomirili s Crkvom.⁴⁶ Osim toga nemamo nijedan podatak da je nekomu uskraćen oprost, čak i ponovni. No ako grješnik nije pokazivao znakove kajanja, onda ga se, slijedeći 1 Iv 5, 16 i *Epistula Apostolorum* 47–48, isključivalo iz zajednice. Prvi uopće za koga znamo da je osudom Rimske Crkve izopćen bio je Marcion oko 144. godine – doduše, ne zbog grijeha, nego zbog pogrješnoga nauka – i to nakon što je nekoliko puta obavljao pokoru; dakle vraćao se u zajednicu, o čemu nam piše Tertulijan.⁴⁷ Rimska se Crkva tu očito postavila kao mjerodavna u tim pitanjima i kao ona koja ima vlast reći, na temelju predane vjere, tko može, a tko ne može ostati u zajednici – bilo da je riječ o pogrješnom nauku ili pak teškom grijehu.⁴⁸

Međutim nekoliko godina nakon toga događaja Crkva se morala suočiti s rastućim problemom koji naglašavao samo jedno oproštenje grijeha, i to ono koje se dobiva krštenjem. Naime Crkva je uvijek bila svjesna mogućnosti da i krštenici mogu sagriješiti teško, čime se kida njihova povezanost s Crkvom. Vidjeli smo to u prethodnim tekstovima. Tako je polako nastajala potreba za uspostavom uvijek novoga primanja grješnika u zajedništvo. Malo po malo počeli su nastajati različiti ekleziološki pogledi. S jedne strane Crkvu se gledalo kao malo stado svetih i izabраниh, a s druge strane kao narod svetih i grješnih, poput mreže koja ulovi različite ribe.⁴⁹ Očito su ta nova strujanja nastala na temelju iskustava grijешenja – kajanja – povratka u

⁴⁴ Usp. KLEMENT RIMSKI, *Pismo Korinćanima*, 64, 1.

⁴⁵ Usp. IGNACIJE ANTIOHIJSKI, *Pismo Filadelfijanima*, 3, 2.

⁴⁶ Usp. POLIKARP, *Poslanica Filipljanima*, 11, 2–4.

⁴⁷ Usp. TERTULIJAN, *De praescriptione haereticorum* 30, 2–3 (PL 2, 41–42). O tome vidi: D. TUKARA, Pokora u ranokršćanskom razdoblju, 13.

⁴⁸ O tome: J. KNEŽEVIĆ, Razvoj teologije kršćanskog Rima od Klementa do autora *Elenchosa*, u: *CuS* 57(2022.)2, 273–274.

⁴⁹ Usp. L. M. DE PALMA, *Accoglienza dei peccatori*, 158–159.

zajednicu što se ponavljalo više puta.⁵⁰ Tako su nastala dva tabora: prvi je bio laksi-
stički, prema kojem je uvijek bilo moguće i odgoditi i ponoviti pokoru nakon kršte-
nja, a drugi je bio rigoristički, koji je prigovarao kako ne bi bilo stvarne preprjke
ponovnom grijehu nakon pokajanja, a i to pokajanje bilo bi najčešće polovično i
licemjerno; stoga su naglašavali samo jednu pokoru koja se dobiva krštenjem (*in re-
missionem peccatorum*) jer kršćaninov život mora biti svet. Zato nije moguće drugo
pokajanje.⁵¹ Herma stupa na scenu u vremenu u kojem Crkvu karakteriziraju ta dva
konfliktna stava prema postbaptizmalnoj pokori.⁵²

3.1. TKO JE BIO HERMA?

Neki čak niječu postojanje te osobe i pripisuju *Pastira* raznim autorima jer dje-
lo sadrži tri različita dijela: viđenja (*visiones*), zapovijedi (*mandata*) i poredbe
(*similitudines*).⁵³ No na temelju autobiografskih podataka moguće je nešto reći o
prosopografskom pitanju.⁵⁴ Herma je živio oko 140. godine. *Muratorijev fragment*,
koji je napisan u II. stoljeću, daje nam neke informacije o tom djelu. U njemu stoji
ovako: »Pastira, pak, onomad u naša vremena, u gradu Rimu napisao Herma dok je
na stolici Crkve grada Rima sjedio biskup Pio, njegov brat; i zato taj spis treba istina
čitati, ali ne može se javno oglasiti u crkvi puku niti među prorocima, kojima je broj
dopunjen, niti među apostolima, sada kada je konac vremena.«⁵⁵

Iz toga teksta slijedi kako *Muratorijev fragment* pobija mišljenja onih koji su *Pastira*
smještali u kanonske knjige *Novoga zavjeta*. Taj nam je podatak bitan jer, koristeći
se činjenicom da je brat rimskoga biskupa, Herma kao da će se osjećati kompeten-
tnom osobom davati prijedloge koji će se odnositi, konkretno u tom slučaju, na
disciplinski život Crkve. U svakom slučaju, taj katalog ima velik autoritet jer nam
daje informacije o vremenu nastanka *Pastira* (sredina II. stoljeća), smještajući ga u
vrijeme rimskoga biskupa Pija I. koji je živio između 140. i 155. godine. Dakle Her-

⁵⁰ Usp. D. TUKARA, Pokora u ranokršćanskom razdoblju, 13.

⁵¹ Usp. HERMIN *Pastir*, Mand. 4.3.1–3.

⁵² Usp. P. LAMPE, *From Paul to Valentinus. Christians at Rome in the First Two Centuries*, Minneapolis, 2003., 94.

⁵³ Usp. M. SIMONETTI, E. PRINZIVALLI, *Storia della letteratura cristiana classica*, Bologna, 2010., 35–36.

⁵⁴ O prosopografskom pitanju vidi: P. LAMPE, *From Paul to Valentinus*, 218–224.; I. BOCK, *Pastir Hermin*, u: *OŽ* 10(1929.)1, 17–26.

⁵⁵ Taj *Fragment* sačuvan je u jednom rukopisu iz VIII. stoljeća te ga je otkrio Ludovico Antonio Muratori u Ambrozijanskoj knjižnici u Milanu. Objavio ga je 1749. godine, te stoga po njemu nosi naslov »Muratorijev fragment«. Riječ je o latinskom tekstu od 85 redaka. Najvjerojatnije je riječ o prijevodu s grčkoga originala. O tome: G. M. HAHNEMANN, *The Muratorian Fragment and the Development of the Canon*, Oxford, 1992.

ma je bio kršćanin laik u rimskoj Crkvi, bez neke crkvene službe, kako se sam prikazuje podređujući se prezbiterima, ali se osjeća kompetentnim iznositi prijedloge za crkveni život.⁵⁶ Za sebe kaže da je bio rob izvjesne Rode koja je živjela u Rimu pa je poslije oslobođen.⁵⁷ On se kaje zbog svojih prijašnjih grijeha. Napisao je to djelo želeći potaknuti i druge kršćane da se obrate (*μετάνοια*), predstavljajući se kao privatni pokornički propovjednik za kler i puk, ne zahtijevajući svećenički stalež.⁵⁸

3.2. SADRŽAJ TEKSTA

Pastir je dakle podijeljen u pet viđenja, dvanaest zapovijedi i deset poredbi. U prvim viđenjima opisuje Crkvu koja mu pristupa kako bi ga poučila o potrebi pokore. Crkva mu se predstavlja u četirima oblicima: kao starica koja sjedi na stolici; zatim mladolika lica, ali bijele kose i staračkoga tijela. U trećem obliku pojavljuje se kao sva mlada, puna ljepote i osmijeha, ali uvijek s bijelom kosom; a u četvrtom obliku pojavljuje se kao nevjesta koja izlazi iz bračne postelje, odjevena u bijelo i puna raskošnih pletenica. Dvanaest zapovijedi predstavljaju sažetak prakršćanske moralke koja se dosta vjerno oslanja na *Sveto pismo*, kao i na spis *Didaché*. Te pouke iz zapovijedi nastavljaju se i u poredbama preko kojih *Pastir* propovijeda pokoru pokazujući kako pravilno živjeti kršćanski život, a pomoću zapovijedi donose se propisi za novi pokornikov život koji mora biti u skladu s crkvenim naukom.⁵⁹

Na pojedinim mjestima može se primijetiti kako je Hermin nauk dosta nejasan, no ipak se nazire njegov »privatni«⁶⁰ nauk prema kojem ako krštenik sagriješi, može se još samo jednom pomiriti s Bogom kako bi se mogao uzidati u kulu prije nego se ona dogradi.⁶⁰ Iz konteksta se može jasno vidjeti da su se već protiv ispravnoga nauka o mogućnosti oprostjenja svih grijeha pojavile prve klice rigorističkoga stava, ponajprije u vidu montanizma koji će poslije »inficirati«⁶¹ stav pojedinih ranokršćanskih zajednica u Kartagi, pa i Rimu, kada će, u nadolazećim godinama, skoro u isto vrijeme Crkva u Rimu biti u sukobu sa stavovima Crkve u Kartagi, koju je vodio Ciprijan, ali i s rigoroznim stavovima unutar rimske Crkve koje će podržavati Pseudo-Hipolit protiv pape Kalista, a nakon njega i Novacijan.⁶¹ Herma je, nasu-

⁵⁶ Usp. HERMIN *Pastir*, Vis. 3.1.8.

⁵⁷ Usp. *isto* 1.1.1.

⁵⁸ Usp. I. BOCK, *Pastir Hermin*, 19.

⁵⁹ Usp. *isto*, 19.; J. QUASTEN, *Patrologia I*, 90.

⁶⁰ Usp. HERMIN *Pastir*, Vis 3.2 (o gradnji kule).

⁶¹ Usp. D. TUKARA, *Pokora u ranokršćanskome razdoblju*, 15. O sukobu između Pseudo-Hipolita (autora *Elenchosa*) i Kalista u kontekstu disciplinskoga pitanja vidi: M. SIMONETTI, *Roma cristiana tra II e III secolo*, u: M. SIMONETTI, *Ortodossia ed esesia tra I e II secolo*, Messina, 1994., 307–310.

prot njih, bio predstavnik jedne umjerene struje koja je, između potpune zabrane bilo kakve postbaptizmalne pokore i dopuštanja pokore za sve grijeha, zagovarala neki srednji put naglašavajući blagost što se tiče grijeha iz prošlosti. Međutim s obzirom na budućnost i njegov je stav donekle rigorozan jer naglašava samo jednu pokoru, što je svakako strogo.⁶²

Iz sadržaja se dakle može vidjeti kako je spis najvjerojatnije nastao nakon nekoga proгона nakon kojega je bilo dosta onih koji apostatirali. Nije jasno o kojem i kakvom je progonu riječ, ali je jasno da je bilo apostata. Tako *Pastir* teži glavnom argumentu koji bi bio pokora ili, bolje rečeno, druga pokora, jedna vrsta moralne reforme. Suprotstavlja se dotadašnjoj laksističkoj praksi koja se do temelja iskvarila te rigoristima koji su poricali djelotvornost pokore, struji koja je u tadašnjem Rimu bila dosta dosljedna i tvrdila kako ne postoji druga pokora osim one kada netko ulazi u vodu, odnosno kada se krsti.⁶³ Hermin stav bio je i protiv rigorista, ali i protiv laksista.⁶⁴

3.3. HERMIN NAUK O POKORI

Iako je oprostjenje grijeha središnja tema radosne vijesti i kršćanskoga poslanja (usp. Lk 15, 11–32; 24, 47; Mk 16, 16; Iv 20, 21–23 itd.) u vrijeme apostola i apostolskih otaca nije nam zapisan neki obred povratka u puni život zajednice za one koji su počinili neki teški grijeh. Možda zato što su to bile male zajednice i nevjera je bila prilično rijetka. Iz prvih tekstova apostolskih otaca može se vidjeti da je postojala solidarnost s grješnicima kao što je prikazano u Klementovu *Pismu Korinćanima*⁶⁵ i u *Pismu Smirnjanima* Ignacija Antiohijskoga.⁶⁶

Hermin *Pastir* s druge strane donosi nam mnogo informacija jer je to spis koji nudi prijedlog rješenja za taj očiti problem. Naime spomenuli smo radikalna strujanja koja su smatrala kako postoji samo jedna pokora – krštenje *in remissionem peccatorum*. Zbog toga ni krštenja dojenčadi nisu bila raširena. Djeca su se obično stavljala među katekumene da bi bila krštena kao odrasli. Zbog toga je laik Herma predbaci-

⁶² To će jednim dijelom utjecati i na smanjenje broja krštenja jer će u sljedećim stoljećima mnogi ostajati u katekumenatu cijeli svoj život, pa čak i do smrti, kako bi sačuvali tu mogućnost druge pokore; a nekima je bila i posljednja. No već u vremenu između IV. i VII. stoljeća nastupit će promjene u zapadnom dijelu Crkve, a u XII. stoljeću pokora će dobiti svoj izgled kakav je više-manje prisutan i danas (usp. D. TUKARA, *Pokora u ranokršćanskome razdoblju*, 13.).

⁶³ Usp. HERMIN *Pastir*, *Man.* 4.3.1–3.

⁶⁴ Usp. HERMIN *Pastir*, *Sim.* 8.6.5.

⁶⁵ Usp. KLEMENT RIMSKI, *Pismo Korinćanima*, 56–59.

⁶⁶ Usp. IGNACIJE ANTIOHIJSKI, *Pismo Smirnjanima* 4,1. O tome: V. GROSSI, A. di BERARDINO (ur.), *La Chiesa antica: ecclesiologia e istituzioni*, Roma, 1984., 180.

vao prezbiterima koji nisu dopuštali vjernicima da se nakon grijeha vrate u zajednicu. Krštenje je stoga bilo prva i jedina velika pokora koja bi izbrisala sve grijehe. Tek kad netko primi krštenje, dobiva život i odriče se smrti.⁶⁷ Po Herminim riječima, nitko ne ulazi u Crkvu bez krštenja jer je kula (Crkva) o kojoj on govori u svojem spisu izgrađena u vodi pomoću koje se kršćaninov život spašava.⁶⁸ Sve su slabosti oprostive, bez iznimke: »Kada im obznaniš ove riječi za koje mi je Gospodin zapovjedio da ti ih objavim, oprostit će im se svi prethodno počinjeni grijesi.«⁶⁹ To izražavaju gotovo svi spisi II. stoljeća, čak i u apokrifima. Čini se doista da bi se pokora mogla ponavljati, i zbog toga što nema svjedočanstva protiv njezina ponavljanja i zbog prakse koja je jasno otvorena ponovnom oprostom. Ako netko ne bi pokazao znakove pokajanja, poglavari zajednice upotrijebili bi moć isključiti ili, u slučaju kajanja, ponovno vratiti grješnika u zajednicu.

U prvim trima stoljećima bilo je uvriježeno mišljenje da se neki grijesi – poput otpadništva, preljuba i ubojstva – ne mogu oprostiti. Zapravo, čak i Herma u *Pastiru* osuđuje ponašanje kršćana otpadnika, izdajica Crkve, klevetnika koji su napustili Crkvu i počeli živjeti poput pogana.⁷⁰ Zato se pojavio problem: Postoji li pokora nakon krštenja koje je *in remissionem peccatorum* ili ne postoji? Postoji li ponovno primanje grješnika u zajednicu? Upravo u taj kontekst smještaju se dva međusobno suprotstavljena tabora koja su u međuvremenu nastala – laksiistički i rigoristički. O tome nam svjedoči sam Herma kad kaže: »Rekoh: 'Još ću, gospodine, nastaviti s pitanjima.' 'Govori', kaza. 'Gospodine, čuo sam od nekih učitelja', nastavih, 'da nema druge pokore osim one kada smo sišli u vodu i dobili oprostjenje svojih prijašnjih grijeha.' Reče mi: 'Dobro si shvatio jer je tako. Tko je dobio oprostjenje grijeha, ne bi smio više griješiti, nego ostati u čistoći.'«⁷¹

Dakle, prema toj rigorističkoj struji, kršćaninov život nakon »krštenja za oprostjenje grijeha« mora biti svet, ne uzimajući u obzir stvarnost ljudskih slabosti kojih bi svaki kršćanin trebao biti svjestan. Nasuprot tomu, prema njima, površni i tek nominalni kršćani, koji pripadaju već prilično velikoj Crkvi, daleko su od te svetosti života, što je i Herma sam iskusio u svojem životu jer zna koliko je teško spojiti etički rigorizam i uspješne poslovne aktivnosti.⁷² Prema rigoristima, za takve kršćane dakle ne postoji pokajanje nakon krštenja. »Prokockali su« svoju priliku jer stav opuštenosti, prema njima, nije ostavljao razloga za ozbiljnu promjenu načina života

⁶⁷ Usp. HERMIN *Pastir*, *Sim* 9.16.3–4.

⁶⁸ Usp. HERMIN *Pastir*, *Vis.* 3.3.5.

⁶⁹ *Isto* 2.2.4.

⁷⁰ Usp. HERMIN *Pastir*, *Sim* 8.6.4–5.

⁷¹ HERMIN *Pastir*, *Mand.* 3.3.1–2.

⁷² Usp. *isto* 3.1.3–5.

jer se pokajanje uvijek moglo odgoditi i ponoviti. Zbog toga je ta struja priječila ponovno uključivanje grješnih kršćana u aktivni crkveni život.⁷³

No Herma nasuprot tomu iznosi prijedlog koji je već najvjerojatnije bio u praksi te bi mogao donijeti rješenje za taj postavljeni problem. Zato donosi primjer kršćanke koju je muž uhvatio u preljubu zbog čega ju je otpustio, ali taj muškarac ne može uzeti drugu ženu jer će to također biti preljub (usp. Mt 5, 32; 19, 9; Mk 10, 11; 1 Kor 7, 11). Međutim, ako se žena pokaje i želi vratiti mužu, muž je mora primiti, ali ne više od jednom.⁷⁴ Hermin je dakle zaključak da moramo primiti onoga koji se kaje, ali samo jednom. U njegovo vrijeme to je bila novost i jedna vrsta srednjega puta koji će Crkva prihvatiti. I ta će norma ostati za Crkvu na zapadu sve do srednjega vijeka.⁷⁵

Mora se priznati da su oba stava – i laksistički i rigoristički – u konačnici kočili reintegraciju površnih kršćana: laksistički jer je kao takav stav opuštenosti i odlaganja pokore, a rigoristički jer nisu uopće dopuštali pokoru nakon krštenja. No postojanje i toga srednjega puta, odnosno prijedloga jedne postbaptizmalne pokore koja je u ranoj Crkvi bila javna, u čemu se slažu mnogi autori,⁷⁶ omogućilo je zasigurno mnogim kršćanima reintegraciju u zajednicu nakon što su sagriješili jer je taj prijedlog kao jedna vrsta »zlatne sredine« između dvaju konfliktnih stavova. On »liberalizira« rigoristički stav govoreći kako je pokora nakon krštenja ipak moguća te »radikalizira« laksistički, stav opuštenosti, pokazujući jednu vrstu rigorizma govoreći kako je pokajanje nakon krštenja moguće, ali samo jednom unutar vremenskih ograničenja.

Praksa toga »srednjega stava« uistinu je bila novost u ranoj Crkvi, a tko god donosi novosti mora pokazati i autoritet. Zato smo naglasili da je bitan autobiografski podatak kako je donositelj toga prijedloga ujedno i brat ni manje ni više nego rimskoga biskupa. To ipak daje određeni autoritet spisu. Osim toga to je najvjerojatnije bio i razlog zašto je Herma te svoje prijedloge opisao kroz vizije popraćene »nebeskim pismom«, aludirajući da bi moglo biti riječi o božanskom nadahnuću. Zato su taj spis pojedini autori, čak do VI. stoljeća, svrstavali u kanonske knjige,⁷⁷ no to je Hermi omogućilo opravdanje svojega stava jer mu je glavni cilj bio vratiti površne sekularizirane kršćane u aktivni crkveni život kako bi se uistinu obratili.⁷⁸

⁷³ Usp. P. LAMPE, *From Paul to Valentinus*, 90–95.

⁷⁴ Usp. HERMIN *Pastir*, Mand. 4.1.1–8.

⁷⁵ Usp. D. TUKARA, Pokora u ranokršćanskom razdoblju, 14.

⁷⁶ Usp. D. CECCARELLI MOROLLI, Il sacramento della penitenza nei sacri canones del primo millennio: uno sguardo alle fonti con qualche breve nota in margine, u: G.-H. RUYSSSEN (ur.), *La disciplina della penitenza nelle Chiese orientali*. Atti del simposio tenuto presso il Pontificio Istituto Orientale, Roma, 3–5. giugno, 2011., 15. Vidi također: D. TUKARA, Pokora u ranokršćanskom razdoblju, 29–32.

⁷⁷ Usp. L. M. DE PALMA, *Accoglienza dei peccatori*, 160.

⁷⁸ Usp. P. LAMPE, *From Paul to Valentinus*, 95–96.

Zaključne misli

Penitencijarna praksa u prvotnoj Crkvi predstavljala je veliku raznolikost oblika i duboko bogatstvo teološkoga promišljanja. S jedne strane naglašavalo se Božje milosrđe koje nikada ne ostavlja grješnika, a s druge strane ističe se težina pojedinih grijeha koji čovjeka udaljuju od Boga, izazivaju sablazan u zajednici te udaljuju grješnika iz iste zajednice.

Prva je kršćanska zajednica bila svjesna slabosti svojih članova. Premda je čovjek poslušao riječ Božju i obratio se, ipak ga je ta slabost odvlačila u grijeh te mu je bilo potrebno Božje milosrđe i oprostjenje grijeha koje je Crkva propovijedala. Vidjeli smo da se u apostolsko i postapostolsko vrijeme nije stvarao problem oko prihvatanja grješnika u zajednicu, strpljivo čekajući pokajanje onoga koji je sagriješio i moleći za njega kao zagovornici (*παράκλητοι*). No isto tako vidjeli smo da je i za neke bilo nemoguće moliti. Netolerancija prema grijehu postaje isključenje grješnika ako u svojoj tvrdoglavosti učvrsti svoju odluku ostati u grijehu, što je nespojivo sa svetošću koja se zahtijeva od zajednice. To svakako treba shvatiti paralelno s eshatološkom besprijekornošću.

U prvim dvama stoljećima Crkve govor o pokori nije se mogao odvojiti od ekleziologije. U skladu s informacijama koje imamo iz *Novoga zavjeta* problem se odnosio na mogućnost odnosno nemogućnost oprostjenja grijeha. Svaka vrsta odgovora podrazumijevala je različite poglede na Crkvu, a rješenje se načelno nije temeljilo na težini grijeha, nego na ekleziologiji. Prihvatajući kršćansku poruku, Crkva se u otačkom vremenu složila u određivanju kako zemaljska Crkva razumije grješnike i da krsna milost ne podrazumijeva i besprijekornost. Tako je nastalo oblikovanje primjerene crkvene prakse u pogledu ponovnoga primanja grješnika u puno zajedništvo. Kršćanin koji se pokaje mora biti primljen u zajednicu u pravom smislu riječi. Njegov položaj definiran je u odnosu na Crkvu koja ima i dužnost i poslanje brinuti se za grješne kršćane i za njihovo eshatološko spasenje.

Crkva nije smatrala isključenje potrebnim, nego je djelovala tako da grješnika privede pomirenju s Bogom. No jasno je da pojedinac to može i »iskorištavati«, što se, nažalost, i događalo. Tako je nastao laksizam kod pojedinih kršćana koji su živjeli kako su živjeli, imajući na umu da će im Bog ionako sve oprostiti (kako često znaju predbacivati kršćanskom shvaćanju sakramenta ispovijedi oni koji ne poznaju taj nauk). No to će prouzrokovati nastanak i drugoga ekleziološkoga stava koji će biti u konfliktu s tim laksističkim pretpostavljajući da Crkva mora biti Crkva svetaca i mučenika, inzistirajući samo na oprostjenju grijeha koje se dobiva krštenjem. Ograničavajući se samo na jedan oprost (onaj u krštenju), taj rigoristički stav želio je pokazati kako duhovni život pojedinca kršćanina nije igračka koju čovjek sam uzima i ostavlja kad zaželi, nego je najsvetiji dar koji je Bog dao svakomu pojedincu.

U tom konfliktu nastupa Herma sa spisom koji predstavlja dokaz kako crkveni propis o pokorničkoj stezi dopušta još jedan oprost za teže grijehе počinjene nakon krštenja. To je bila očita reakcija na stroge stavove koji su drugu pokoru smatrali abuzusom. Takav stav, u usporedbi s današnjim, može izgledati rigorozno, ali treba imati na umu da je to bio vrlo značajan teološki iskorak i teološki pomak iz kojega je proizišla svijest da Crkva ima moć opraštati grijehе.

Treba reći da, kada Herma nudi to rješenje druge pokore, naglasak nije na prvoj mogućnosti pokore nakon krštenja, već na činjenici da govorimo o posljednjoj mogućnosti za pokoru. Ne smijemo zaboraviti da je *Pastir* i apokaliptični spis. Dakle riječ je o spisu koji govori o blizini paruzije i zato je trebalo činiti pokoru. Prava je pokora uvijek *μετάνοια*, odnosno promjena razmišljanja i volje koja se okreće Bogu i spontano podvrgava kaznama za počinjene prijestupe i grijehе. Međutim učinak pokore uvijek je spasonosan jer proizvodi unutarnje posvećenje slično onomu kod krštenja u izljevu Duha Svetoga.

Crkva prvih stoljeća ne može se u potpunosti uspoređivati s onom novozavjetnom jer su već počele nastajati i male razlike u stavovima prema nekim pitanjima. Problem grješnoga kršćanina već se nalazi u *Novom zavjetu*. Svakako da je postojao temeljni rigorizam u viziji života mlade kršćanske zajednice, ali njegovo objašnjenje valja tražiti u različitim tendencijama i posebnim situacijama koje su bile potpuno razumljive unutar jedne rastuće zajednice.

Imajući stoga u vidu ta tri teksta kojim smo se bavili u predavljanju ove teme, ne možemo zaobići činjenicu da su nastali u trima različitim dijelovima Crkve (Mala Azija, Aleksandrija i Rim). Činjenica je da svaki od njih na zanimljiv i sebi svojstven način svjedoče o pitanjima pokore u ranoj Crkvi. Stoga se može zaključiti kako su problemi rane Crkve bili prilično slični unatoč velikoj udaljenosti središta u kojima su tekstovi nastajali, tranziciji tekstova, ali i praksama koje su išle u krajnosti poput laksizma i rigorizma, ali i srednjega puta koji je rana Crkva zasigurno u svojoj cijelosti promovirala tijekom razdoblja patristike i koji će udariti temelje onoj praksi kakvu poznajemo danas jer inzistirajući na toj jedinosti pokori nakon krštenja – između laksizma i rigorizma – Crkva je nastavila slijediti taj srednji put umjerenosti i razboritosti idući u susret ljudskoj slabosti, ali uvijek snažno i uporno podsjećajući na zahtjeve novoga života u Kristu. Međutim ta jedina, duga i mukotrpa pokora – u nekim pogledima prestroga i prezahtjevna – zamirala je u korist drugih oblika koji su više odgovarali promjenjivim povijesnim uvjetima i duhovnim potrebama vjernika.

LA PRASSI PENITENZIALE NELLA CHIESA ANTICA
SECONDO LA PRIMA LETTERA DI GIOVANNI,
EPISTULA APOSTOLORUM E IL PASTORE DI ERMA

Josip KNEŽEVIĆ*

Riassunto: *L'autore di questo articolo ha intenzione di mostrare l'origine e lo sviluppo della prassi penitenziale nella Chiesa antica, limitandosi ai testi dai primi due secoli: La Prima Lettera di Giovanni, Epistula Apostolorum, e Il Pastore di Erma, cercando di mostrare il quadro in cui si è sviluppata la prassi penitenziale. All'inizio, basandosi sulla comprensione della misericordia di Dio, c'era una prassi che enfatizzava la possibilità del perdono di tutti i peccati, però alla fine questo si trasformò in un'abuso, e di conseguenza ha emerso un'altra prassi che considerava il battesimo come l'unica penitenza. Così, in quel momento, emersero due correnti – lassista e rigorista – con atteggiamenti opposti nei confronti della prassi penitenziale, così come anche la terza, che sarà rappresentata da Erma nel suo Pastore e che si presenterà come una sorta di via media tra atteggiamenti opposti.*

Parole chiave: *prassi penitenziale; battesimo; seconda penitenza; Prima Lettera di Giovanni; Epistula Apostolorum; il Pastore di Erma.*

* Dott. Josip Knežević, Docente, Facoltà di Teologia Cattolica di Sarajevo, Università di Sarajevo, Josipa Stadlera 5, 71000 Sarajevo, Bosnia ed Erzegovina, josip.knezevic25@gmail.com

Opraštanje kao kognitivna, emocionalna, motivacijska i ponašajna promjena – procesni i višedimenzijski psihološki konstrukt

TANJA RADIONOV*

• <https://doi.org/10.31823/d.32.2.8> •
UDK: 159.913:613.86 • Pregledni članak
Primljeno: 21. rujna 2022. • Prihvaćeno: 19. srpnja 2024.

Sažetak: U međuljudskim odnosima ljudi se ponekad povrjeđuju što često izaziva reakcije izbjegavanja ili osvete, ali otvara i mogućnost opraštanja. Opraštanje ima važnu ulogu u životima ljudi, utječe na cjelokupno zdravlje i kvalitetu međuljudskih odnosa. Osnovni cilj rada jest opći prikaz spoznaja u području psihologije opraštanja. Opraštanje se definira kao kognitivna, emocionalna, motivacijska i ponašajna promjena iz negativnoga u pozitivno te kao procesni i višedimenzijski psihološki konstrukt. Nekoliko je glavnih teorija opraštanja i mjernih instrumenata za mjerenje opraštanja. U istraživanima je utvrđena pozitivna povezanost opraštanja i tjelesnoga i mentalnoga zdravlja. Intervencijski dugoročni individualni procesni modeli usmjereni na opraštanje vrlo su učinkoviti i našli su kliničku primjenu u psihoeducaciji i savjetovanju. Zaključno, važno je poticanje pozitivnih socijalnih interakcija i učinkovitih strategija u odnosima poput opraštanja.

Ključne riječi: opraštanje; teorije; mjerenje; tjelesno i mentalno zdravlje; intervencijski modeli; psihološka dobrobit; depresivnost.

Uvod

Važnost opraštanja u svakodnevnom životu tradicionalno se istraživala u području filozofije i teologije, no unazad 30-ak godina fenomenu opraštanja detaljnije se pristupilo iz psihološke perspektive pomoću psihosocijalnih

* Mr. sc. Tanja Radionov, Savjetovalište sv. Josip, privatna praksa, Mesnička 6, 10 000 Zagreb, Hrvatska, radionovtanja@gmail.com

istraživanja. Važnu ulogu ima pozitivna paradigma u psihologiji i naglašavanje pozitivnih učinaka opraštanja na cjelokupno zdravlje osobe. Među istraživačima pionirima ističe se R. Enright te kasniji vodeći autori E. L. Worthington Jr. i M. E. McCullough sa suradnicima.

U međuljudskim odnosima ljudi se ponekad povrjeđuju što često izaziva potrebu za izbjegavanjem ili osvetom, ali i za opraštanjem. Opraštanje ima važnu ulogu u životu osobe i dovodi do promjene u osobi i u odnosu. Doprinosi miru, nadi, povjerenju, pomirenju i općoj dobrobiti, smanjuje anksioznost, depresivnost, ljutnju i osvetu čime uvelike pozitivno utječe na tjelesno i mentalno zdravlje te kvalitetu međuljudskih odnosa. Za razliku od opraštanja, neopraštanje je povezano s povrijeđenošću, zamjeranjem, ljutnjom, okrivljavanjem što ima negativne učinke na zdravlje i na odnos. Kako bi odgovorili na pitanje kako neki ljudi uspijevaju oprostiti, psiholozi su počeli intenzivnije istraživati to područje. Željeli su ispitati koje su osobine ličnosti povezane s opraštanjem, kao i situacijska obilježja i kako je opraštanje povezano sa zdravljem. Provedena su brojna istraživanja, razvijene teorije i modeli, a dobivene spoznaje našle su svoju kliničku primjenu u preventivnim psihoedukacijskim aktivnostima, kao i u savjetovanju.

Osnovni cilj ovoga rada jest dati opći pregled dosadašnjih spoznaja u području psihologije opraštanja počevši s definicijama opraštanja kao kognitivne, emocionalne, motivacijske i ponašajne promjene iz negativnoga u pozitivno. Dat ćemo pregled glavnih i nekoliko novijih teorija opraštanja i instrumenata za mjerenje opraštanja. U drugom dijelu rada zanima nas povezanost opraštanja s tjelesnim i mentalnim zdravljem prikazana rezultatima istraživanja. Na kraju ćemo prikazati i analizirati najvažnije intervencijske modele usmjerene na opraštanje i njihovu učinkovitost pomoću rezultata metaanaliza.

1. Definicije, teorije i mjerenje opraštanja

1.1. DEFINICIJE OPRAŠTANJA

Opraštanje je složen fenomen koji uključuje kognitivni, emocionalni, motivacijski, ponašajni, međuljudski aspekt i donošenje odluke koji su svi vrlo važni i međusobno povezani.¹

Opraštanje je odgovor na doživljenu povrjedu u kojem dolazi do promjene iz negativnoga u pozitivno u odnosu prema počinitelju u području misli, emocija, motivacije i ponašanja. Opraštanje se definira kao dobrovoljno otpuštanje zamjeranja

¹ Usp. E. L. WORTHINGTON Jr., M. SCHERER, Forgiveness is an emotion-focused coping strategy that can reduce health risks and promote health resilience: Theory, review, and hypotheses, u: *Psychology and Health* 19(2004.)3, 385–405., ovdje 386.

tude značajne nepravde odgovorom dobročinstva prema počinitelju iako nema pravo na moralnu dobrotu osobe koja oprašta. To je slobodno izabran akt osobe koja oprašta. Razlikuje se od odobravanja i opravdavanja koja ne priznaju postojanje nepravde; od pomirenja koje uključuje približavanje dviju osoba u međusobnom povjerenju te od zaboravljanja i negiranja. Opraštanje je osobni izbor odbacivanja zamjeranja i pružanja dobročinstva, nezlonamjernosti u situaciji nepravde što je moguće i bez pomirenja te se kod dosjećanja samu situaciju promatra na novi način, bez zadržavanja duboke ljutnje.² Može se promatrati kao prosocijalna promjena u motivaciji prema počinitelju nepravde. Kada osoba oprost, manje je motivirana osvetom ili izbjegavanjem, a više dobronamjernošću prema počinitelju što dovodi do poboljšanja odnosa osobe koja oprašta i počinitelja te do poboljšanja psihološke dobrobiti osobe koja oprašta.³

Opraštanje ne predstavlja nezdravu obranu protiv ljutnje, već zdrav odgovor koji pruža nadu, povjerenje i život koji je manje opterećen emocionalnim bolima iz prošlosti. Može se reći da se opraštanje doživljava intrapsihički, a izražava u interpersonalnom kontekstu, uključuje aktivnu odluku, otpuštanje negativnoga i kretanje naprijed prema pozitivnomu, pri čemu dolazi do prosocijalne promjene u mislima, emocijama, motivaciji i ponašanju prema počinitelju.⁴ Drugim riječima, opraštanje je kognitivna, emocionalna, motivacijska i ponašajna promjena iz negativnoga u pozitivno.

Opraštanje kao osobinu treba razlikovati od situacijskoga opraštanja, tj. akta opraštanja, kako je predložio Roberts (1995.), a definira se kao sklonost opraštanju nepravde koja je stabilna tijekom vremena i u različitim situacijama i odnosima. Situacijski uvjetovano opraštanje odnosi se na opraštanje vezano za specifičnu povrjedu i ovisi o samoj situaciji.⁵

² Usp. T. BASKIN, R. D. ENRIGHT, Intervention studies on forgiveness. A meta-analysis, u: *Journal of Counseling and Development* 82(2004.), 79–90., ovdje 80.

³ Usp. G. BONO, M. E. MCCULLOUGH, L. M. ROOT, Forgiveness, feeling connected to others, and well-being: Two longitudinal studies, u: *Personality and Social Psychology Bulletin* 34(2008.)2, 182–195., ovdje 182.

⁴ E. L. WORTHINGTON Jr., Understanding forgiveness of other people, u: E. L. WORTHINGTON Jr., N. G. WADE (ur.) *Handbook of forgiveness (Sec. Ed.)*, New York, 2019, 11–21., ovdje 12.

⁵ J. W. BERRY, E. L. WORTHINGTON Jr., L. III PAROTT, L. E. O'CONNOR, N. G. WADE, Dispositional forgivingness: Development and construct validity of the Transgression narrative test of forgivingness (TNTF), u: *Personality and Social Psychology Bulletin* 27(2001.)19, 1277–1290., ovdje 1278.; D. E. DAVIS, E. L. WORTHINGTON Jr., J. N. HOOK, P. C. HILL, Research on religion/spirituality and forgiveness: A meta-analytic review, u: *Psychology of Religion and Spirituality* 5(2013.)4, 233–241., ovdje 233.

Worthington i sur. razlikuju dvije vrste opraštanja. Opraštanje kao donošenje odluke koje uključuje ponašajnu namjeru prema počinitelju povrjede u kojoj osoba odlučuje oprostiti i osloboditi počinitelja »duga« za povrjedu, ponašati se prema počinitelju kao prema vrijednoj osobi i suzdržati se od osvete i ljutnje. Druga vrsta jest emocionalno opraštanje koje ponajprije utječe na emocionalnu promjenu iz negativnih emocija neopraštanja u pozitivne emocije empatije i suosjećanja te prosocijalnu motivaciju prema počinitelju povrjede.⁶ Wohl i sur. razlikuju tri vrste opraštanja. Jedan način kako osoba može početi opraštati jest pomoću konfrontiranja počinitelja i izražavanja svih pitanja i briga vezanih za povrjedu, kako bi osoba opraštanjem otpustila negativne emocije prema počinitelju i razvila odnos s njime. To može stvoriti uvjete za ispriku počinitelja, daljnju empatijsku proradu reakcije na konfrontaciju, smanjenje motivacije za osvetom kod žrtve, smanjenje motivacije za izbjegavanjem kod žrtve i počinitelja te za moguće produblјivanje međuljudskoga odnosa. Uključuje zajedničku akciju žrtve i počinitelja. Druga vrsta opraštanja proizlazi iz prihvaćanja ljudske pogrešivosti i moralne obveze, a odraz je moralne snage. Dovodi do smanjenja ruminacije (razmišljanja) o povrjedi i motivacije za osvetom uz mogućnost ponovne uspostave normalnoga odnosa s počiniteljem. Uključuje moralnu refleksiju. Treća vrsta opraštanja proizlazi iz želje za nastavljanjem dobrog odnosa s počiniteljem bez toga da se ignorira ili zaboravi povrjeda, uz svjesnost o mogućim ponovnim povrjedama. No kod te vrste opraštanja, dugoročno gledano, često dolazi do pogoršanja odnosa zbog nevoljkosti u otpuštanju negativnih emocija. Može se promatrati i kao pseudoopraštanje. Uključuje *balansiranje* između opreza i održavanja odnosa.⁷

1.2. TEORIJE OPRAŠTANJA

Razvijene su tri vodeće teorije opraštanja koje se najčešće navode u istraživanjima, teorija stresa i suočavanja sa stresom, teorija međusobne ovisnosti i evolucijska teorija, te uz njih i nekoliko novih teorija koje ćemo ukratko opisati.

Teorija stresa i suočavanja sa stresom najrazrađenija je teorija opraštanja, a temelji se na teoriji Lazarusa i Folkmana iz 1984. godine. Povrjeda se promatra kao stresor, nakon čega dolazi do primarne procjene značenja povrjede kao stresne te sekun-

⁶ Usp. E. L. WORTHINGTON Jr., M. SCHERER, Forgiveness is an emotion-focused coping strategy that can reduce health risks and promote health resilience: Theory, review, and hypotheses, 386.; E. L. WORTHINGTON Jr, C. V. O. WITVLIET, P. PIETRINI, P., A. J. MILLER, Forgiveness, health, and well-being: A review of evidence for emotional versus decisional forgiveness, dispositional forgivingness, and reduced unforgiveness, u: *Journal of Behavioral Medicine* 30(2007.)4, 291–302., ovdje 292.

⁷ Usp. M. J. A. WOHL, D. KUIKEN, K. A. NOELS, Three ways to forgive: A numerically aided phenomenological study, u: *British Journal of Social Psychology* 45(2006.)3, 547–561., ovdje 556–558.

darne procjene mogućnosti nošenja sa stresom i izborom strategija suočavanja usmjerenih na problem i/ili strategija suočavanja usmjerenih na emocije, što sve utječe na stresnu reakciju, koja uključuje tjelesnu, kognitivnu, emocionalnu, motivacijsku i ponašajnu razinu. Opraštanje se promatra kao jedna od strategija nošenja sa stresom koja je rezultat doživljene interpersonalne povrjede, a cilj joj je smanjenje negativnoga utjecaja stresa/povrjede na osobu. Utvrđeno je da je opraštanje vrlo učinkovita strategija nošenja s povrjedom koja dovodi do smanjenja negativnih učinaka stresa i poboljšanja odnosa ako uključuje donošenje odluke o opraštanju, konstruktivne strategije suočavanja usmjerene na problem (aktivno suočavanje, rješavanje problema, planiranje, traženje savjeta i podrške), strategije suočavanja usmjerene na emocije (prihvatanje, procesuiranje i izražavanje osjećaja, kognitivno preoblikovanje, empatija) i prosocijalnu motivaciju. Opraštanje je u negativnoj povezanosti s nekonstruktivnim strategijama suočavanja koje u svojoj osnovi uključuju izbjegavanje ili osvetu (ruminacija, negiranje, kognitivno i emocionalno udaljšavanje, potiskivanje, izbjegavanje, krivnja, zamjeranje, ljutnja, strah, zabrinutost, rezignacija, neuroticizam) te sa situacijama kada osoba osjeća intenzivnu bespomoćnost i gubitak kontrole, kada je značajan stupanj iskorištenosti i kada dolazi do ponavljanja povrjede. Teorija međusobne ovisnosti temelji se na teoriji Kelleya i Thibauta iz 1959. i 1978. godine koja je primjenu našla u partnerskim odnosima gdje je naglasak na obostranom primanju i davanju. Ističe važnost dobrobiti i osobe i odnosa dviju osoba, tj. dijade, pri čemu važnu ulogu u opraštanju imaju predanost, tj. obvezivanje i povjerenje. Povrjeda u odnosu prilika je da se osobe usredotoče na osobnu dobrobit ili na dobrobit odnosa. Kada povrijeđena osoba stavi vrijednost druge osobe i odnosa ispred osobnih interesa, razvija povjerenje koje može dovesti do opraštanja. I samo opraštanje gradi povjerenje u odnosu te dovodi do osobnoga rasta osoba i odnosa. Teorija stresa i suočavanja sa stresom usredotočuje se na individualni proces opraštanja, dok teorija međusobne ovisnosti naglasak stavlja na odnos i relacijski proces. Iz evolucijske perspektive i osveta, kao i pomirba i opraštanje, ima svoje evolucijske korijene. Postoji evolucijska pripremljenost primata za pravdu i pravednost unutar skupine kako bi skupina opstala. Kada se netko ponaša nepravedno, bude kažnjen i isključen iz skupine čime je otežan opstanak te skupine. Kada bi se svaki član koji se ponaša nepravedno i nepošteno izbacio iz skupine, ona ne bi opstala. Stoga postoji evolucijska potreba za pomirbom te su pomirbeni rituali i uspostavljeni kako bi se održavao socijalni integritet. Osjećaji pravde i pomirbe sastavni su dio i čovjekove prirode. Prema evolucijskoj teoriji, više ćemo oprostiti osobi koja nam je važna i koja je dio naše skupine. U međuljudskim odnosima osveta dovodi do narušavanja odnosa i isključivanja pojedinaca iz skupine, dok opraštanje ima prosocijalnu motivaciju, uključuje rješavanje

problema, uspostavu dobrih odnosa koji su narušeni povrjedom i očuvanje socijalnih skupina.⁸

U novije vrijeme razvijeno je još nekoliko teorija. Relacijska teorija duhovnosti autora Worthington i Sandage iz 2016. godine u središte stavlja žrtvu, počinitelja, povrjedu i duhovnost. Važnu ulogu ima odnos počinitelja i žrtve jer utječe i na doživljenu težinu povrjede. Što je neki odnos bliskiji, povrjeda se doživljava bolnijom, ali ju se i lakše oprašta. Na opraštanje pozitivno utječe i duhovnost osobe, posebice u situaciji kada žrtva doživljava počinitelja duhovno sličnim sebi. No u situaciji kada žrtva doživljava povrjedu onoga što je njoj sveto, tada će teže oprostiti. Teorija vrline ističe *eudaimoniu*, blaženstvo, sreću, naglašavajući tri procesa koji vode do razvoja vrline, što pak vodi do moralnoga zadovoljstva i može dovesti do osjećaja sreće. Prvo osoba sebi odredi cilj poput opraštanja, zatim vježba dok to ne postane navika te se naposljetku susreće s izazovima poput patnje (povrjede) u kojima provjerava je li razvila željenu vrlinu. Kognitivna teorija nije do kraja razvijena, već je u razvoju. Temelji se na radu Kahneman iz 2011. i Haidt iz 2012. godine i smatra da je spoznaja uglavnom implicitna s malo eksplicitne kontrole. Navodi šest implicitnih moralnih temelja koji upravljaju implicitnim moralnim odlukama. To su briga/povrjeda – povezano s privrženosti i sposobnosti empatije s boli drugoga, čini osnovu za ljubaznost, nježnost njegovanje i podršku; poštenje/varanje – povezano s uzajamnim i međusobnim altruizmom, čini osnovu za pravednost, individualna prava i osjećaj autonomije; lojalnost/izdaja – povezano sa suradnjom s drugima i u osnovi je požrtvornosti; autoritet/subverzivnost – povezano s hijerarhijskim socijalnim odnosima, u osnovi je vodstva i reakcije na autoritet i tradiciju; svetost/degradacija – povezano s osjećajima gađenja i kontaminacije te uključenosti u religiju i slijeđenje plemenitih ciljeva; sloboda/tiranija – povezano s reakcijom na dominaciju i kršenje osobne slobode. Povrjedu promatraju kao kršenje nekoga od šest implicitnih moralnih temelja što u osobi izaziva implicitne procese koji upravljaju reakciju suočavanja i nošenja s povrjedom koja pak dovodi do opraštanja ili neke druge reakcije. Kognitivna teorija pokušava objasniti ponašanje osoba kada im se povrijede moralni temelji ili drugi implicitni procesi. Teorija izloženosti temelji se na iskustvu iz kliničke prakse koja pokazuje da što je netko više izložen, odnosno više usredotočen na opraštanje, to će više i opraštati. To potvrđuju i analize intervjuskih modela savjetovanja pomoću kojih se osoba usredotočuje na različite

⁸ Usp. J. BILLINGSLEY, J. L. BURNETTE, M. E. MCCULLOUGH, An evolutionary perspective on forgiveness, u: E. L. WORTHINGTON Jr., N. G. WADE (ur.) *Handbook of forgiveness (Sec. Ed.)*, 52–62., ovdje 59.; P. STRELAN, The stress-and-coping model of forgiveness: Theory, research, and the potential of dyadic coping, u: E. L. WORTHINGTON Jr., N. G. WADE (ur.) *Handbook of forgiveness (Sec. Ed.)*, 63–73.; E. L. WORTHINGTON Jr., Understanding forgiveness of other people, 14–15.

aspekte opraštanja što dovodi i do opraštanja. Spomenute novije teorije opraštanja zahtijevaju dodatnu razradu i potvrdu u istraživanjima.⁹

1.3. MJERENJE OPRAŠTANJA

U većini istraživanja koriste se skale i testovi samoprocjene u mjerenju opraštanja. Testove za mjerenje opraštanja može se podijeliti u tri skupine: opraštanje određene nepravde, opraštanje više nepravdi i osobna sklonost opraštanju. Većina testova odnosi se na prve dvije skupine. Dio testova koji se temelji na opisu situacije (Narativni test opraštanja nepravde, TNTF, Berry i sur., 2001.; Skala vjerojatnosti opraštanja, FLS, Rye i sur., 2001.; Skala sklonosti opraštanju, WFS, DeShea, 2003.; Heartlandova skala opraštanja, HFS, Thompson i sur., 2005.) ima svojih nedostataka zbog ograničenja zaključaka s hipotetskih na stvarne situacije. Najpreciznija mjera osobine opraštanja jest ispitivanje odgovora osobe na prošla iskustva nepravde koja je doživjela. Nekoliko je testova koji mjere osobinu opraštanja (Skala sklonosti opraštanju, TFS, Brown, 2003.; Skala osobine opraštanja, TFS, Berry i sur., 2005.), no njihov nedostatak jest što su kulturno uvjetovani individualističkom zapadnom kulturom. Razvijena je skala opraštanja osjetljiva na nezapadnu individualističku kulturu (TFS-SC).¹⁰ Nekoliko je skala za mjerenje situacijski uvjetovanoga opraštanja (Međuljudska motivacija povezana s nepravdom, TRIM, McCullough i sur., 1998.; Enrightov upitnik opraštanja, EFI, Subkoviak i sur., 1995.; Ryeova skala opraštanja, RFS, Rye i sur. 2001.).¹¹ TRIM je najčešće korištena skala u istraživanjima opraštanja, u manjoj mjeri EFI, jedna od prvih konstruiranih skala, te TFS za mjerenje osobine opraštanja.¹²

Razvijeni su i drugi oblici mjerenja opraštanja poput opažanja ponašanja i reakcija ispitanika nakon povrjede u eksperimentalnim uvjetima ili u računalnoj igri, zajedno sa skalama samoprocjene.¹³ Kao kemijske mjere opraštanja navode se hormoni

⁹ Usp. E. L. WORTHINGTON Jr., Understanding forgiveness of other people, 15–17.

¹⁰ Usp. R. G. COWDEN, E. L. WORTHINGTON Jr., C. W. NONTERAH, A. H. CAIRO, B. J. GRIFFIN, J. N. HOOK, Development of the Collectivist-sensitive trait forgiveness scale, u: *Scandinavian Journal of Psychology* 60(2019.)2, 1–12., ovdje 1.

¹¹ Usp. D. E. DAVIS, E. L. WORTHINGTON Jr., J. N. HOOK, P. C. HILL, P. C., Research on religion/spirituality and forgiveness: A meta-analytic review, u: *Psychology of Religion and Spirituality* 5(2013.)4, 233–241., ovdje 236.

¹² Usp. S. E. MCELROY-HELTZEL, D. E. DAVIS, A. C. ORDAZ, B. J. GRIFFIN, J. N. HOOK, Measuring forgiveness and self-forgiveness: Descriptions, psychometric support, and recommendations for research and practice, u: E. L. WORTHINGTON Jr., N. G. WADE (ur.) *Handbook of forgiveness (Sec. Ed.)*, 74–84., ovdje 75–76.

¹³ Usp. K. DORN, J. N. HOOK, D. E. DAVIS, D. R. van TONGEREN, E. L. WORTHINGTON Jr., Behavioral methods of assessing forgiveness, u: *The Journal of Positive Psychology* 9(2013.)1, 75–80.

kortizol i oksitocin, čije je povećanje povezano s povećanom anksioznosti i razinom stresa, tj. neopraštanjem, te mogu pružiti uvid u tjelesne procese povezane s opraštanjem. Periferne fiziološke mjere navode se kao moguće neizravne mjere, a uključuju otkucaje srca, krvni tlak, elektrodermalnu reakciju i facijalni elektromiogram, čije je povećanje povezano s neopraštanjem, odnosno višom razinom stresa, dok opraštanje i empatija dovode do smirivanja autonomnoga živčanoga sustava. Kao središnja fiziološka mjera navodi se funkcionalna magnetska rezonancija. Dio istraživanja pokazuje da su opraštanje i empatija povezani s aktivnosti u lijevom fronto-temporalnom dijelu mozga te u cingularnom korteksu koji je dio limbičkoga sustava.¹⁴

2. Povezanost opraštanja s tjelesnim i mentalnim zdravljem

Prva psihološka istraživanja opraštanja započela su 80-ih i početkom 90-ih godina prošloga stoljeća, a sustavno i ozbiljnije počelo se istraživati krajem 90-ih godina 20. stoljeća i početkom 21. stoljeća pa sve do danas te je utvrđena pozitivna povezanost opraštanja s poboljšanim tjelesnim i mentalnim zdravljem i međuljudskim odnosima.¹⁵ Proučavalo se opraštanje kao osobinu, proces i akt opraštanja.¹⁶ U području savjetovanja istraživače je zanimalo postoji li povezanost stupnja opraštanja i mentalnoga zdravlja klijenta. Prve studije slučaja utvrdile su da opraštanje može pomoći osobama koje su doživjele duboku emocionalnu bol zbog nepravde ili kod prorade problematičnih odnosa iz djetinjstva kako bi se kod osoba smanjila razina ljutnje, anksioznosti i depresivnosti.¹⁷

Opraštanje se može promatrati kao emocionalna strategija nošenja sa stresom koja ima pozitivan utjecaj na cjelokupno zdravlje preko pozitivnoga utjecaja na živčani, endokrinološki, kardiovaskularni i imunološki sustav.¹⁸ Utvrđena je pozitivna po-

¹⁴ Usp. E. L. WORTHINGTON Jr., C. LAVEROCK, C. V. O. WITVLIET, M. S. RYE, J. A. TSANG, L. TOUSSAINT, Measures of forgiveness: Self-report, physiological, chemical, and behavioral indicators, u: G. J. BOYLE, D. H. SAKLOFSKE, G. MATTHEWS (ur.) *Measures of personality and social psychological constructs*, Oxford, 2015., 474–502., ovdje 487–491.

¹⁵ Usp. M. E. MCCULLOUGH, L. M. ROOT, B. A. TABAK, C. V. O. WITVLIET, Forgiveness., u: C. R. SYNDER, S. J. LOPEZ (ur.), *The Oxford handbook of positive psychology*, New York, 2009., 427–435.

¹⁶ Usp. J. W. BERRY, E. L. WORTHINGTON Jr., L. III PAROTT, L. E. O'CONNOR, N. G. WADE, Dispositional forgivingness: Development and construct validity of the Transgression narrative test of forgivingness (TNTF), 1277.

¹⁷ Usp. T. BASKIN, R. D. ENRIGHT, Intervention studies on forgiveness. A meta-analysis, 79–80.

¹⁸ Usp. B. ELLIOTT, Forgiveness interventions to promote physical health, u: L. L. TOUSSAINT, E. L. WORTHINGTON Jr., D. R. WILLIAMS (ur.), *Forgiveness and health*, New York, 2015., 271–284., ovdje 274–277.; A. H. S. HARRIS, C. E. THORESEN, Forgiveness, unforgiveness, health,

vezanost opraštanja sa smanjenjem kardiovaskularnih bolesti, krvnoga tlaka, kronične boli, brojnih onkoloških bolesti.¹⁹ Povezanost opraštanja i zdravlja može biti i neizravna preko medijacijskih mehanizama poput kvalitetne socijalne podrške i međuljudskih odnosa te pozitivnih ponašanja vezanih za poboljšanje zdravlja.²⁰

Opraštanje je u negativnoj povezanosti s ljutnjom, kroničnim zamjeranjem, okrivljavanjem, osvetom, ogorčenosti, hostilnosti, bespomoćnosti, krivnjom, depresivnosti, anksioznosti, niskim samopoštovanjem, paranoidnosti. S druge strane u pozitivnoj je povezanosti s ekstraverzijom, suosjećanjem, povjerenjem, empatijom, bliskim i pozitivnim međuljudskim odnosima, optimizmom, nadom, osjećajem samoefikasnosti i samopoštovanja, doživljajem socijalne i emocionalne podrške, zadovoljstvom u životu, psihološkom dobrobiti, smislom života.²¹ Brojna su istraži-

and disease, u: E. L. WORTHINGTON Jr. (ur.), *Handbook of forgiveness*, Routledge, New York, 2005., 321–333.; K. T. LARKIN, C. GOULET, C. CAVANAGH, Forgiveness and physiological concomitants and outcomes, u: L. L. TOUSSAINT, E. L. WORTHINGTON Jr., D. R. WILLIAMS (ur.), *Forgiveness and health*, New York, 2015., 61–76.; L. L. TOUSSAINT, J. R. WEBB, Theoretical and empirical connections between forgiveness, mental health, and well-being, u: E. L. WORTHINGTON Jr. (ur.), *Handbook of forgiveness*, New York, 2005., 349–362.; C. V. O. WITVLIET, Forgiveness, embodiment, and relational accountability: Victim and transgressor psychophysiology research, u: E. L. WORTHINGTON Jr., N. G. WADE (ur.) *Handbook of forgiveness (Sec. Ed.)*, New York, 2019., 167–177., ovdje 169–172.; C. V. O. WITVLIET, T. E. LUDWIG, K. L. VANDER LAAN, Granting forgiveness or harboring grudges: Implications for emotion, physiology, and health, u: *Psychological Science* 12(2001.)2, 117–123.; E. L. WORTHINGTON Jr., *Forgiveness and reconciliation: Theory and application*, New York, 2006., 63–68.; E. L. WORTHINGTON Jr., M. SCHERER, Forgiveness is an emotion-focused coping strategy that can reduce health risks and promote health resilience: Theory, review, and hypotheses, 386–387.; E. L. WORTHINGTON Jr., C. V. O. WITVLIET, A. J. LERNER, M. SCHERER, Forgiveness in health research and medical practice, u: *Explore* 1(2005.)3, 169–176., ovdje 170–174.

¹⁹ Usp. L. L. TOUSSAINT, E. L. WORTHINGTON Jr., D. R. WILLIAMS, *Forgiveness and health*, New York, 2015.; L. L. TOUSSAINT, E. L. WORTHINGTON Jr., D. R. WILLIAMS, J. R. WEBB, Forgiveness and physical health, u: E. L. WORTHINGTON Jr., N. G. WADE (ur.) *Handbook of forgiveness (Sec. Ed.)*, New York, 2019., 178–187., ovdje 181–184.; E. L. WORTHINGTON Jr., C. V. O. WITVLIET, P. PIETRINI, P., A. J. MILLER, Forgiveness, health, and well-being: A review of evidence for emotional versus decisional forgiveness, dispositional forgivingness, and reduced unforgiveness, 292–298.

²⁰ Usp. E. L. WORTHINGTON Jr., J. W. BERRY, J. W., L. III PARROTT, Unforgiveness, forgiveness, religion, and health, u: T. G. PLANTE, A. C. SHERMAN (ur.), *Faith and health: Psychological perspectives*, New York, 2001., 107–138.

²¹ Usp. J. W. BERRY, E. L. WORTHINGTON Jr., L. III PARROTT, L. E. O'CONNOR, N. G. WADE, Dispositional forgivingness: Development and construct validity of the Transgression narrative test of forgivingness (TNTF), 1278., 1287.; G. BONO, M. E. MCCULLOUGH, Religion, Forgiveness, and adjustment in older adulthood, u: K. W. SCHAIE, N. KRAUSE, A. BOOTH (ur.), *Religious influences on health and well-being in the elderly*, 2004., 163–186., ovdje 170–179.; G. BONO, M. E. MCCULLOUGH, Positive responses to benefit and harm: Bringing forgiveness

vanja o povezanosti opraštanja i crta ličnosti iz petofaktorskoga modela.²² Opraštanje je u pozitivnoj povezanosti s ugodnosti koja reflektira empatiju i prosocijalno ponašanje prema drugima; u negativnoj je povezanosti s psihoticizmom, sklonosti za osvetom i zamjeranjem te ruminaciji. U negativnoj je povezanosti i s neuroticizmom koji uključuje sklonost negativnim emocionalnim stanjima i emocionalnoj nestabilnosti te izbjegavanjem kao motivacijom.²³

Osobe koje mnogo ruminiraju o povrjedi manje su sklone opraštanju. Kao medijator te povezanosti ulogu imaju negativne misli i negativne emocije poput ljutnje, zamjeranja, ogorčenosti i straha koje izaziva ruminacija, a one su pozitivno povezane s osvetom ili izbjegavanjem te stresnom reakcijom, depresivnosti, tugom i agresijom.²⁴ Osobe koje imaju nesigurnu privrženost imaju poteškoće s opraštanjem i sklone su depresivnosti u situaciji povrjede u odnosima. Osobe s anksioznom privrženosti manje su sklone opraštanju zbog pojačanoga razmišljanja o počinitelju te osobe s izbjegavajućom privrženosti zbog smanjene empatije.²⁵

Istraživanja su pokazala da su ljudi koji su religiozniji skloniji i opraštanju, što je očekivano jer opraštanje te suosjećanje i empatija imaju važnu ulogu u mnogim religijama.²⁶ Sa starenjem raste religioznost i sklonost opraštanju što je povezano

and gratitude into cognitive psychotherapy, u: *Journal of Cognitive Psychotherapy: An International Quarterly* 20(2006.)2, 147–158., ovdje 148–151.; L. A. BROSE, M. S. RYE, C. LUTZ-ZOIS, S. R. ROSS, Forgiveness and personality traits, u: *Personality and Individual Differences* 39(2005.), 35–46., ovdje 36., 43–44.; J. L. BURNETTE, D. E. DAVIS, J. D. GREEN, E. L. WORTHINGTON Jr., Insecure attachment and depressive symptoms: The mediating role of rumination, empathy, and forgiveness, u: *Personality and Individual Differences* 46(2009.)3, 276–280., ovdje 279.

²² Usp. E. L. WORTHINGTON Jr., *Forgiveness and reconciliation: Theory and application*, 116–117.; A. S. HODGE, L. E. CAPTARI, D. K. MOSHER, N. KODALI, J. N. HOOK, D. E. DAVIS, D. R. van TONGEREN, Personality and forgiveness: A meta-analytic review, u: E. L. WORTHINGTON Jr., N. G. WADE (ur.) *Handbook of forgiveness (Sec. Ed.)*, New York, 2019., 97–106., ovdje 100–104.

²³ Usp. M. E. MCCULLOUGH, W. T. HOYT, Transgression-related motivational dispositions: Personality substrates of forgiveness and their links to the Big Five, u: *Personality and Social Psychology Bulletin* 28(2002.)11, 1556–1573., ovdje 1571.

²⁴ Usp. M. E. MCCULLOUGH, G. BONO, L. M. ROOT, Rumination, emotion, and forgiveness: Three longitudinal studies, u: *Journal of Personality and Social Psychology* 92(2007.)3, 490–505., ovdje 492., 502.; J. R. TUCKER, R. L. BITMAN, N. G. WADE, M. A. CORNISH, Defining forgiveness: Historical roots, contemporary research, and key considerations for health outcomes, 24.

²⁵ Usp. J. L. BURNETTE, D. E. DAVIS, J. D. GREEN, E. L. WORTHINGTON Jr., Insecure attachment and depressive symptoms: The mediating role of rumination, empathy, and forgiveness, 278.

²⁶ Usp. G. BONO, M. E. MCCULLOUGH, Religion, Forgiveness, and adjustment in older adulthood, 164–170.

sa zdravljem i prilagodbom, posebice u srednjoj i starijoj životnoj dobi. U starijoj životnoj dobi smanjuje se broj socijalnih odnosa na one koji su emocionalno važni i ispunjavajući što pozitivno utječe na psihološku dobrobit osobe. Istodobno dolazi do porasta religioznosti i opraštanja što ima pozitivan utjecaj na kvalitetu i zadovoljstvo u socijalnim odnosima te na tjelesno i mentalno zdravlje. U metaanalizi utvrđena je umjerena korelacija između religioznosti/duhovnosti i osobine opraštanja te niža korelacija s opraštanjem koje je situacijski uvjetovano, što je u skladu s rezultatima prijašnjih analiza.²⁷ To potvrđuju i druge metaanalize naglašavajući važnost razvoja teorija i modela o uzročno-posljedičnoj vezi opraštanja i religioznosti/duhovnosti.²⁸

Od situacijskih čimbenika pozitivnu ulogu u opraštanju imaju razina bliskosti i kvaliteta odnosa prije povrjede, dok negativnu ulogu imaju vrsta i ozbiljnost povrjede, posebice zlostavljanje, je li se ta povrjeda dogodila i u prošlosti, prijašnje negativne reakcije na povrjedu.²⁹ Opraštanje je u pozitivnoj povezanosti sa zadovoljstvom, podržavajućim i dobrim međuljudskim odnosom s počiniteljem, predanosti u odnosu, s održavanjem i obnavljanjem bliskih odnosa te s psihološkom dobrobiti, posebice kada opraštamo osobi s kojom smo bili čvršće povezani. U bliskim odnosima povrjeda aktivira opraštanje kao strategiju rješavanja konflikta i očuvanja odnosa. Psihološka dobrobit opraštanja u pozitivnoj je povezanosti s isprikom, kajanjem i žaljenjem počinitelja jer izaziva osjećaj empatije kod žrtve što pak dovodi do opraštanja. Opraštanje pomaže u obnavljanju važnih međuljudskih odnosa te tako ima pozitivnu povezanost s psihološkom dobrobiti.³⁰

Svega je nekoliko domaćih istraživanja u tom području. Istraživan je oprost i pomirenje nakon Domovinskoga rata. Utvrđeno je da je većina (4/5) sklona uvjetnom, obeštećujućem oprost, mali postotak osoba (8 %) spreman je na bezuvjetni

²⁷ Usp. D. E. DAVIS, E. L. WORTHINGTON Jr., J. N. HOOK, P. C. HILL, Research on religion/spirituality and forgiveness: A meta-analytic review, 238.

²⁸ Usp. E. CHOE, A. MCLAUGHLIN, S. E. MCELROY-HELTZEL, D. E. DAVIS, Forgiveness and religion/spirituality, u: E. L. WORTHINGTON Jr., N. G. WADE (ur.) *Handbook of forgiveness* (Sec. Ed.), New York, 2019., 107–116., ovdje 108–113.

²⁹ Usp. J. R. TUCKER, R. L. BITMAN, N. G. WADE, M. A. CORNISH, Defining forgiveness: Historical roots, contemporary research, and key considerations for health outcomes, u: L. L. L. TOUS-SAINTE, E. L. WORTHINGTON Jr., D. R. WILLIAMS (ur.), *Forgiveness and health*, New York, 2015., 13–28., ovdje 24.; N. G. WADE, E. L. WORTHINGTON Jr., Overcoming interpersonal offenses: Is forgiveness the only way to deal with unforgiveness?, u: *Journal of Counseling and Development* 81(2003.)3, 343–353., ovdje 343–344.

³⁰ Usp. G. BONO, M. E. MCCULLOUGH, L. M. ROOT, Forgiveness, feeling connected to others, and well-being: Two longitudinal studies, 182–183., 188–189, 192–194.

oprost, dok je preostali dio bio sklon osveti.³¹ U još jednom istraživanju utvrđena je povezanost sklonosti prema neopraštanju i depresivnosti, dok povezanost sa razinom sreće nije dobivena. Također je u drugom istraživanju utvrđeno da vjerovanja u koristi opraštanja više nego u štetu mogu unaprijediti našu dobrobit povećavajući životno zadovoljstvo i smanjujući negativne emocije.³²

3. Intervencijski modeli opraštanja

Uloga opraštanja u kliničkoj praksi ima važno mjesto u području bračnoga savjetovanja, proradi odnosa poput onoga roditelja i djeteta, profesionalnih odnosa te kao dio prorade povrjede i ljutnje. Razvijeno je više intervencijskih modela usmjerenih na opraštanje. Dio autora smatra da je u osnovi opraštanja donošenje odluke. Kada osoba donese odluku o opraštanju, ulazi u poziciju u kojoj njome ne dominira zamjeranje i svjesna je toga, pri čemu je naglasak na kognitivnoj analizi. Dio autora veću pozornost usmjerava na sam proces opraštanja, pri čemu je donošenje odluke dio procesa. Naglasak je na prorađivanju osjećaja poput ljutnje i zamjeranja te empatije i suosjećanja uz donošenje odluke, odnosno prisutna je i kognitivna i emocionalna prorada.³³

Prvi razvijen procesni model jest Enrightov kognitivno-emocionalno-bihevioralni procesni model koji se temelji na Kohlbergovoj teoriji razvoja moralnoga prosuđivanja iz 1976. godine, a uključuje proces od 20 koraka u četirima fazama. Prva faza jest razotkrivanje, u kojoj osoba analizira i istražuje nepravdu, procjenjuje stupanj ljutnje i drugih negativnih psiholoških čimbenika te njihov klinički negativni utjecaj. Izražava svoje emocije vezane za povrjedu, posebice ljutnju, sram, krivnju, bol i nepravdu te analizira mehanizme obrane kojima se koristi kako bi se nosila s tom povrjedom. Osoba također sagledava širu sliku vezanu za počinitelja, vlastitu budućnost i egzistencijalnu perspektivu. Druga faza jest donošenje odluke, u kojoj osoba odabire opraštanje kao način nošenja s problemom i aktivnoga odgovora na povrjedu što ne podrazumijeva opravdavanje, zaboravljanje ili automatsku pomirbu. U trećoj fazi dolazi do prorade koja uključuje racionalnu i emocionalnu analizu – novi pogled na počinitelja, povrjedu, početak i razvoj prihvaćanja boli. Dolazi do razvoja empatije i suosjećanja prema počinitelju, kao jedan od najzahtjevnijih

³¹ Usp. G. MILAS, I. RIMAC, N. KARAJIĆ, Spremnost na oprost i pomirenje nakon Domovinskog rata u Hrvatskoj, u: *Društvena istraživanja* 16(2007.)6, 1151–1173., ovdje 1167–1170.

³² Usp. M. RIJAVEC, L. JURČEC, I. MIJOČEVIĆ, Gender differences in the relationship between forgiveness and depression/happiness, u: *Psihologijske teme* 19(2010.)1, 189–202., ovdje 198–199.; M. RIJAVEC, L. JURČEC, D. OLČAR, To forgive or not to forgive? Beliefs about costs and benefits of forgiveness, motivation to forgive and well-being, u: *Društvena istraživanja* 22(2013.)1, 23–40., ovdje 33–36.

³³ Usp. T. BASKIN, R. D. ENRIGHT, Intervention studies on forgiveness, 81–82.

dijelova procesa toga modela. Osoba prorađuje svoju bol bez traženja osvete prema počinitelju, već ga promatra kao ljudsko biće koje vrijedi bez obzira na svoje postupke. Zadnja faza jest produbljivanje, odnosno pronalazak smisla u povrjedi, patnji i opraštanju, pronalazak socijalne podrške i osjećaja da osoba nije sama te dubljega i novoga smisla u životu. Prema tom modelu, opraštanje je složen proces koji se ne događa brzo i nije istovjetan za svaku osobu. Autori navode brojna istraživanja koja potvrđuju učinkovitost toga modela i njegovu pozitivnu povezanost s mentalnim zdravljem (smanjenje anksioznosti, depresivnosti, ljutnje, tugovanja, PTSP-a, porast nade, samopouzdanja, smisla) i tjelesnim zdravljem (pozitivan učinak na kardiovaskularne i onkološke bolesti).³⁴

Drugi važan procesni model jest McCulloughov model koji se temelji na hipotezi *empatija – altruizam*, a sastoji se od devet komponenti i naglašava jačanje kognitivne i emocionalne empatije. Prvo se uspostavlja odnos savjetnika i klijenta te se započinje analizom povrjeđujućega događaja i reakcije klijenta na taj događaj. U trećem koraku radi se na razumijevanju empatije, a u četvrtom koraku na povezivanju empatije i opraštanja. U petom koraku radi se kognitivna analiza psihološkoga stanja i vlastitoga života, općenito. Zatim se prorađuju situacije kada je i klijent trebao opraštanje drugih, potom analiza situacije i potreba osobe koja ju je povrijedila te kako opraštanje može pomoći i dobrobiti te osobe. Na kraju se razlikuju pokajanje i pomirenje od opraštanja te se razvijaju strategije naučenoga u cijelom procesu savjetovanja.³⁵ Taj model kasnije je razvijen u REACH model od pet koraka – dosjećanje povrjede i emocija povezanih s njom (eng. recalling); razvoj empatije, suosjećanja i simpatije, tj. pozitivnih emocija prema počinitelju i sagledavanje druge perspektive (eng. empathize); altruizam preko opraštanja, pri čemu se osoba prisjeća vlastitih prošlih povrjeda i kako se osjećala kada joj je bilo oprošteno (zahvalnost), što potiče sadašnju želju za opraštanjem (eng. altruistic); odluka opraštanja koja se može podijeliti s prijateljima, u terapiji ili napisati u obliku dnevnika (eng. commitment) i držati se te odluke tijekom vremena i kada dođu sumnje (eng. hold). Taj model uključuje i emocionalno opraštanje i donošenje odluke. Autor taj model promatra kao učinkovit način pomaganja ljudima u otklanjanju preprje-

³⁴ Usp. R. D. ENRIGHT, The Human Development Study Group, The moral development of forgiveness, u: W. KURTINES, J. GEWIRTZ (ur.), *Handbook of moral behavior and development*, Vol. 1, Hillsdale, New Jersey, 1991., 123–152.; R. D. ENRIGHT, S. FREEDMAN, J. RIQUE, The psychology of interpersonal forgiveness, u: R. D. ENRIGHT, J. NORTH (ur.), *Exploring forgiveness*, Wisconsin, 1998., 46–62., ovdje 52–57.; S. FREEDMAN, R. D. ENRIGHT, A review of the empirical research using Enright's process model of interpersonal forgiveness, u: E. L. WORTHINGTON Jr., N. G. WADE (ur.) *Handbook of forgiveness (Sec. Ed.)*, 266–276.

³⁵ Usp. M. E. MCCULLOUGH, E. L. WORTHINGTON Jr., K. C. RACHAL, Interpersonal forgiving in close relationships, u: *Journal of Personality and Social Psychology* 73(1997.), 321–336.

ka kako bi poboljšali svoje emocionalno i tjelesno zdravlje, međuljudske odnose i duhovni život pomoću psihoedukacijskih intervencijskih skupina, psihoterapije i partnerske terapije, što je potvrđeno i u istraživanjima.³⁶

Oba opisana procesna modela imaju zajedničkih pet koraka u procesu: prepoznavanje povrjede i emocija povezanih s njom, trajanja negativnih misli i emocija, neučinkovitih prijašnjih strategija nošenja s povrijedom, slobodne odluke za opraštanje te naposljetku emocionalne, kognitivne i ponašajne promjene u odnosu prema počinitelju, iz čega je vidljivo da je opraštanje procesni i višedimenzijski konstrukt.³⁷

Razvijeno je još nekoliko važnih procesnih modela opraštanja.³⁸ Worthington (2006.) opisuje procesni model opraštanja i pomirenja pomoću iskustva empatije (FREE) za primjenu u bračnoj i partnerskoj terapiji. Sastoji se od četiriju koraka, odluka (donošenje emocionalne odluke za pomirenje, analiza, odluka kako i kada se pomiriti); diskusija (pomoću razgovora s terapeutom); detoksikacija odnosa (rad na poboljšanju odnosa pomoću prorade negativnih situacija, ponašanja, misli i emocija) i predanosti (razvoj pozitivnoga odnosa i povjerenja).³⁹ Wade (2002.) proširio je REACH model za skupnu terapiju dodavši jedan korak, definiranje opraštanja, i nazvao ga DREACH model.⁴⁰ Istraživanja pokazuju učinkovitost opisanih modela, REACH, FREE i DREACH, u postizanju opraštanja.⁴¹

Osim najviše istraživanih procesnih modela Enrighta i Worthingtona važan je model donošenja odluke koji predstavlja jednosatni susret u kojem je naglasak na empatiji i pisanju pisma osobi koja je povrijedila klijenta, u kojem izražava svoje osjećaje.⁴²

³⁶ Usp. E. L. WORTHINGTON Jr., *Five steps to forgiveness: The art and science of forgiving*. New York, 2001.; E. L. WORTHINGTON Jr., An update of the REACH Forgiveness model: Psychoeducation in groups, do-it-yourself formats, couple enrichment, religious congregations, and as an adjunct to psychotherapy. u: E. L. WORTHINGTON Jr., N. G. WADE (ur.) *Handbook of forgiveness (Sec. Ed.)*, New York, 2019b, 277–287.

³⁷ Usp. J. R. TUCKER, R. L. BITMAN, N. G. WADE, M. A. CORNISH, Defining forgiveness: Historical roots, contemporary research, and key considerations for health outcomes, 21.

³⁸ Usp. B. W. LUNDAHL, M. J. TAYLOR, R. STEVENSON, K. D. ROBERTS, Process-based forgiveness interventions: A meta-analytic review, u: *Research on Social Work Practice* 18(2008.)5, 465–478., ovdje 466.

³⁹ Usp. E. L. WORTHINGTON Jr., *Forgiveness and reconciliation: Theory and application*, 197–222.

⁴⁰ Usp. N. G. WADE, *Understanding REACH: A component analysis of a group intervention to promote forgiveness*, Dissertation, Virginia Commonwealth University, 2002.

⁴¹ Usp. E. L. WORTHINGTON Jr., *Forgiveness and reconciliation: Theory and application*, 223–235.

⁴² Usp. M. E. MCCULLOUGH, E. L. WORTHINGTON Jr., Promoting forgiveness: The comparison of two brief psychoeducational interventions with a waitng-list control, u: *Counseling and Values* 40(1995.)1, 55–68.

Waldron i Kelley (2008.) razvili su model komunikacijskih zadataka u opraštanju (CTF) koji se sastoji od sedam zadataka, a primjenjiv je u bračnoj i partnerskoj terapiji. Prvi zadatak jest suočavanje počinitelja u kojem obje strane prihvaćaju da se dogodila povrjeda. U drugom zadatku izražavaju se negativne emocije. U trećem zadatku obje strane analiziraju i pokušavaju razumjeti situaciju. U četvrtom zadatku traži se opraštanje pri čemu počinitelj izražava žaljenje i kajanje, dok povrijeđena osoba prihvaća zahtjev za opraštanje, razvija empatiju i otvara mogućnost oprost. U sljedećem zadatku povrijeđena strana prihvaća opraštanje što zahtijeva ulazak u proces i ponekad treba pomoć »treće« strane; nakon toga dogovaraju se vrijednosti i pravila u nastavku odnosa. U posljednjem, sedmom zadatku promatraju se i nadgledaju dogovorena pravila, razvija povjerenje i nada, izvlače zaključci iz iskustva, usredotočuje se na budućnost i po potrebi se redefinira odnos ako cijeli proces nije uspješan.⁴³

U literaturi se navode još kognitivno-bihevioralni model od Luskin, Ginzburg i Thoresen (2005.), kognitivni model od Gordon, Baucom i Snyder (2000., 2004., 2005.), emocionalno usmjerena terapija od Greenberg, Warwar i Malcolm (2005., 2008., 2010.), model usmjeren na empatiju od McCullough, Sandage i Worthington (1997.) i model donošenja odluke od DiBlasio, Benda (1998., 2008.).⁴⁴

Tri su zajednička elementa u svim učinkovitim intervencijskim pristupima opraštanju. Prvi je korištenje različitim metodama za opraštanje, odnosno smanjenje neopraštanja. Drugi je donošenje odluke o opraštanju i treći je razvoj empatije i pozitivnih emocija prema drugomu. Kognitivni i emocionalni čimbenici koji doprinose opraštanju, a koji su uključeni u proces savjetovanja jesu empatija prema počinitelju, spoznaja vlastitih pogriješaka, velikodušna procjena ponašanja počinitelja (razumijevanje svih okolnosti) i smanjenje ruminacije o počinitelju.⁴⁵ Važnu ulogu ima i prorada osjećaja ljutnje, srama i krivnje.⁴⁶ Također je važno i prihvatiti povrjedu, ponovno sagledati okolnosti povrjede, tražiti pravdu, proraditi osjećaje stresa i ljutnje.⁴⁷ Naglasak je i na razvoju pozitivnih emocija kao što su empatija,

⁴³ Usp. V. R. WALDRON, D. L. KELLEY, *Communicating forgiveness*. Thousand Oaks, CA, 2008., 135–143.

⁴⁴ Usp. N. G. WADE, W. T. HOYT, J. E. KIDWELL, E. L. WORTHINGTON Jr, Efficacy of psychotherapeutic interventions to promote forgiveness: a meta-analysis, u: *Journal of Consulting and Clinical Psychology* 82(2014.)1, 154–170., ovdje 156.; E. L. WORTHINGTON Jr., *Forgiveness and reconciliation: Theory and application*, 20–25.

⁴⁵ Usp. G. BONO, M. E. MCCULLOUGH, Positive responses to benefit and harm: Bringing forgiveness and gratitude into cognitive psychotherapy, 149–151.

⁴⁶ Usp. V. KONSTAM, M. CHERNOFF, S. DEVENEY, Toward forgiveness: The role of shame, guilt, anger, and empathy, u: *Counseling and Values* 46(2001.)1, 26–39.

⁴⁷ Usp. N. G. WADE, E. L. WORTHINGTON Jr., Overcoming interpersonal offenses: Is forgiveness the only way to deal with unforgiveness?, 351.

simpatija, suosjećanje, altruizam, zahvalnost, poniznost, kajanje, nada. Analizirajući različite modele, utvrđeno je još nekoliko zajedničkih elemenata – definiranje opraštanja, dosjećanje povrijeđene, razvoj empatije, priznavanje vlastitih pogriješaka, odluka opraštanja i prorada neopraštanja.⁴⁸ Sve to nalazi svoju primjenu u psihoedukaciji, individualnom i skupnom savjetovanju.

Provedene su brojne metaanalize učinkovitosti intervencijskih modela opraštanja. Metaanaliza iz 2004. godine svrstala je istraživanja u tri skupine – istraživanja koja se temelje na modelu donošenja odluka, procesnom modelu pomoću skupnoga rada i procesnom modelu pomoću individualnoga rada s klijentom. Rezultati su pokazali da je značajniji utjecaj na opraštanje i mentalno zdravlje klijenta u procesnim modelima nego u modelu donošenja odluka. Veći utjecaj dobiven je u dugoročnom procesnom modelu individualnoga savjetovanja od srednje dugoga procesnoga skupnoga savjetovanja. Da bi osoba došla do opraštanja duboke nepravde, potrebno je i vrijeme i ulaganje truda, što ima pozitivan utjecaj na mentalno zdravlje. Procesni model savjetovanja značajno doprinosi opraštanju i emocionalnom zdravlju.⁴⁹ Na spomenute rezultate nastavlja se metaanaliza iz 2008. godine koja je na većem broju istraživanja u metaanalizi utvrdila da procesni modeli opraštanja imaju dobre kliničke uspjehe – osoba uspijeva oprostiti, dolazi do smanjenja negativnih i do porasta pozitivnih emocija što ima i dugotrajan učinak bez obzira na dob i spol te pripadnost manjinskoj skupini. Individualni pristup uspješniji je od skupnoga rada. Postoje razlike među pojedinim modelima, pri čemu se vrlo uspješnim pokazao Enrightov model. Također su potvrđeni rezultati prethodno opisane metaanalize.⁵⁰ U metaanalizi procesnih modela opraštanja utvrđena je njihova učinkovitost unatoč metodološkim ograničenjima dijela studija. Više je komponenti zajedničkih različitim modelima koji odgovaraju REACH modelu, dok je Wortnington dodao još dvije komponente – prva je definiranje opraštanja i druga je korištenje drugim metodama poput relaksacije, kognitivnoga preoblikovanja, traženja pravde.⁵¹

⁴⁸ Usp. N. G. WADE, E. L. WORTHINGTON Jr., In search of a common core: A content analysis of interventions to promote forgiveness, u: *Psychotherapy: Theory, Research, Practice, Training* 42(2005.)2, 160–177., ovdje 167–172.; E. L. WORTHINGTON Jr., *Forgiveness and reconciliation: Theory and application*, 74–80.

⁴⁹ Usp. T. BASKIN, R. D. ENRIGHT, Intervention studies on forgiveness.

⁵⁰ Usp. B. W. LUNDAHL, M. J. TAYLOR, R. STEVENSON, K. D. ROBERTS, Process-based forgiveness interventions: A meta-analytic review.

⁵¹ Usp. N. G. WADE, E. L. WORTHINGTON Jr., J. E. MEYER, But do they work? A meta-analysis of group interventions to promote forgiveness, u: E. L. WORTHINGTON Jr. (ur.), *Handbook of forgiveness*, New York, 2005., 423–440.; E. L. WORTHINGTON Jr., *Forgiveness and reconciliation: Theory and application*, 225–226.

U još jednoj metaanalizi iz 2014. godine utvrđeno je da intervencije usmjerene na opraštanje u većoj mjeri dovode do postizanja opraštanja i nade te smanjenja depresivnosti i anksioznosti u odnosu na druge vrste tretmana. Nisu utvrdili razlike u učinkovitosti među pojedinim intervencijskim modelima opraštanja. Najučinkovitiji je individualni pristup (posebice Enrightov model) savjetovanju koji je dugotrajniji. Težina povrjeda ima važnu ulogu u opraštanju – što je teža povrjeda, to je manje opraštanje. Praćenjem klijenata utvrđeno je da pozitivne promjene traju. Autori zaključuju da individualno savjetovanje usmjereno na opraštanje koje je dugotrajnije, osim što pomaže osobi u proradi povrjede, pozitivno utječe i na opću dobrobit i pozitivno funkcioniranje osobe.⁵² Rezultate potvrđuju i druge, novije metaanalize iz 2018. i 2019. godine.⁵³

Zaključak

Opraštanje je složen fenomen koji uključuje kognitivni, emocionalni, motivacijski, ponašajni, međuljudski aspekt i donošenje odluke. Definira se kao kognitivna, emocionalna, motivacijska i ponašajna promjena iz negativnoga u pozitivno kao odgovor na doživljenu povrjedu. To je prosocijalna psihološka promjena u motivaciji kao odgovor na povrjedu pomoću razvoja empatije, kognitivne analize i prorade povrjeđujućih emocija, smanjenje ruminacije i razvoj pozitivnih emocija, čime se smanjuje potreba za izbjegavanjem ili osvetom. Različite teorije opraštanje promatraju kao konstruktivnu strategiju suočavanja, put pomirenja u međuljudskim odnosima, uspostavu i očuvanje dobrih odnosa među pojedincima i unutar skupine, kao vrlinu koja vodi do moralnoga zadovoljstva i sreće, kao nošenje s povrjedom implicitnih moralnih temelja. Opraštanje ima pozitivan utjecaj na cjelokupno zdravlje preko utjecaja na živčani, endokrinološki, kardiovaskularni i imunološki sustav. U negativnoj je povezanosti s negativnim emocijama i stanjima (poput ljutnje, zamjeranja, bespomoćnosti, krivnje, anksioznosti, depresivnosti, psihoticizma, neuroticizma), dok je u pozitivnoj povezanosti s pozitivnim emocijama i stanjima (poput suosjećanja, povjerenja, empatije, nade, zadovoljstva, smisla, ekstraverzije, ugodnosti) te općom dobrobiti osobe. Tema opraštanja zauzima važno mjesto u psihoedukaciji i kliničkoj praksi preko korištenje brojnim vrlo učinkovitim intervencijskim modelima koji naglašavaju važnost donošenja odluke o opraštanju

⁵² Usp. N. G. WADE, W. T. HOYT, J. E. KIDWELL, E. L. WORTHINGTON Jr., Efficacy of psychotherapeutic interventions to promote forgiveness: a meta-analysis.

⁵³ Usp. S. AKHTAR, J. BARLOW, Forgiveness therapy for the promotion of mental well-being: A systematic review and meta-analysis, u: *Trauma, Violence, and Abuse* 19(2018.)1, 107–122.; N. G. WADE, M. V. TITTLER, Psychological interventions to promote forgiveness of others: review of empirical evidence, u: E. L. WORTHINGTON Jr., N. G. WADE (ur.) *Handbook of forgiveness* (Sec. Ed.), 255–265.

te kognitivnom i emocionalnom proradom povrjede i reakcija na nju pomoću dugoročnoga procesnoga modela individualnoga savjetovanja jer opraštanje zahtijeva vrijeme i trud. Može se reći da je opraštanje procesni i višedimenzijski konstrukt. Na pitanje zašto je dobro oprostiti može se dati nekoliko temeljnih odgovora: opraštanje doprinosi poboljšanju narušenih odnosa, osobnoj dobrobiti, izražavanju pozitivnih osjećaja, izražavanju pomirljivoga ponašanja i uspostavi pravde u odnosima.⁵⁴

⁵⁴ Usp. V. R. WALDRON, D. L. KELLEY, *Communicating forgiveness*, 129–131.

FORGIVENESS AS A COGNITIVE, EMOTIONAL, MOTIVATIONAL AND BEHAVIOURAL CHANGE – A PROCESSUAL AND MULTIDIMENSIONAL PSYCHOLOGICAL CONSTRUCT

Tanja RADIONOV*

Summary: *In interpersonal relationships, people sometimes hurt one another, which often causes reactions of avoidance or revenge but also opens the possibility of forgiveness. Forgiveness plays a vital role in people's lives; it affects the overall health and quality of interpersonal relationships. The aim of the paper is a general presentation of insights in the field of the psychology of forgiveness. Forgiveness is defined as a cognitive, emotional, motivational, and behavioural change from negative to positive and as a processual and multidimensional psychological construct. There are several leading theories of forgiveness and measuring instruments for forgiveness. Research has established a positive connection between forgiveness and physical and mental health. Long-term individual processual intervention models focused on forgiveness are very effective and have found clinical application in psychoeducation and counselling. In conclusion, it is important to encourage positive social interactions and effective strategies in relationships, such as forgiveness.*

Keywords: *forgiveness, theories, measurement, physical and mental health, intervention models, psychological well-being, depression.*

* MSc. Tanja Radionov, St. Joseph Counseling Office, private practice, Mesnička 6, 10 000 Zagreb, Croatia, radionovtanja@gmail.com

Ostali prilozi / Other Contributions

Čistilište u Bibliji*¹

DUBRAVKO TURALIJA*

• <https://doi.org/10.31823/d.32.2.9> •

• UDK: 27-175.3-188.6 •

• Primitljeno: 15. veljače 2024. •

Sažetak: »Jahve kažnjava i prašta, dovodi u podzemlje (šeol) i odande izvodi« (Tob 13, 2). Starozavjetna i novozavjetna teologija šeola (dalj. še^oòl) prati logični slijed ljudskoga življenja i umiranja. Čovjek ulazi u še^oòl onako kako je sebe izgradio za života, što znači da se u še^oòlu ne mijenja temeljna ljudska opredijeljenost i narav. U še^oòlu se ne može dogoditi prevrat da se pravednik prometne u bezbožnika, a bezakonik da postane pravednik. Ipak, ključna karakteristika še^oòla nije nepromjenjivost zauzetoga položaja, nego nemogućnost iskazivanja pohvale Bogu. Ta pak vlastitost karakterizira pravednikov život koji svojom pravednošću veliča Boga. Stoga pravedniku po svojoj naravi to mjesto ne pripada jer onaj koji je za života hvalio i blagoslivljao Jahvu ne može ga prestati veličati ni u še^oòlu. Bezbožniku međutim, koji za života ne veliča Jahvu, odgovara poslijesmrtni še^oòlski ambijent, u kojemu se ne zaziva Božje ime. Tako dolazimo do zaključka da še^oòl pripada isključivo grješnicima, odnosno onima koji ne slave Jahvu. Time je teologija še^oòla dosegnula svoj vrhunac u nauci da še^oòl nije vječno prebivalište pravednika. Pravednik, doduše, silazi do še^oòla, ali mu tamo ne trune duša niti postaje dio bezličnoga še^oòlskoga sadržaja. Budući da ne može ostati u še^oòlu, opravdana duša, pošto se oslobodi svojih navika koje su

* Izv. prof. dr. sc.
Dubravko Turalija,
Katolički bogoslovni
fakultet Sveučilišta
u Sarajevu, Josipa
Stadlera 5, 71 000
Sarajevo, Bosna
i Hercegovina,
60turalija@cua.edu

* Ovaj članak hrvatski je prijevod članka »The Biblical Underworld about Purgatory: Sheol – a New Approach« koji je objavljen u: *Bogoslovska smotra* 93(2023.)5, 757–773. Ovaj prijevod objavljuje se uz dopuštenje uredništva časopisa *Bogoslovska smotra* i sadrži, što je razlika u odnosu na izvornik na engleskom, dodatnu napomenu od 20-ak redaka.

¹ Dio ovoga materijala bez kritičkoga aparata objavljen je pod: D. TURALIJA, Spokojni i nasilni, privremeni i trajni še^oòl, u: *Vjesnik Đakovačko-osječke nadbiskupije* 147(2019.)10, 2–6.

je za života navodile na grijeh i pošto se ustali u svetosti, uzdiže se u visine, a sam Bog jest taj koji ju izbavlja i koji ju nagrađuje sretnom vječnošću. Za dominantnu biblijsku teologiju nije upitno da će pravednici gledati lice Božje, nego ono što privilegira jedne naspram drugih jest vrijeme boravka u mjestu mrtvih, tj. š^{eo}ōlu. Razrađena kršćanska teologija to vrijeme boravka duša u mjestu mrtvih naziva čistilište.

Ključne riječi: čistilište, pakao, retribucija, š^{eo}l/š^{eo}ōl.

Uvod

Barem četiri puta u liturgijskoj godini pojavljuje se soteriološki odlomak iz prve glave *Poslanice Hebrejima*, koji govori o Kristovu Bogočovješću (usp. Heb 1, 1–4). Sveti tekst toliko je teološki značajan da ga Crkva čita na božićnoj misi (usp. Heb 1, 1–6). Iz naznačenoga odlomka poslanice čitamo: »Više puta i na više načina Bog nekoć govoraše ocima po prorocima, konačno u ove dane progovori nam u Sinu«, pa nastavlja u 4. retku: »On (Sin) postade toliko moćniji od anđela koliko je uzvišenije nego oni baštinio ime.« Više godina i na više načina osobno sam pratio lektore dok, tijekom euharistije, čitaju taj svetopisamski ulomak i pritom uočio da nema katedrale, samostana, župe..., televizije, radija..., a da čitač, pri čitanju 4. retka, u najmanju ruku, nije zastao, a često se zbunio i pogrešno pročitao tekst. Svima je na prvu vidljivo da je riječ o nejasnoj poruci 4. retka. Premda su ga prevodili biblijski eksperti, redak je ostao nedorečen, hrvatski nejasan i značenjem maglovit. Međutim nije problem samo u tome što su prevoditelji – držeći se strogo doslovna smisla – nejasno preveli taj važni redak, nego je problem i u tome što ga tako *smršena* čitamo u Crkvi punih 50 godina, još od Koncila. U međuvremenu ni jedna se Crkva, ni ona koja čita ni ona koja sluša, nije zapitala što znači taj zamršeni redak koji čitamo na tako veliku i važnu svetkovinu. Ali nije to izoliran slučaj u našoj pokrajinskoj Crkvi jer sličnih iznimki nalazimo i u općoj. Tako do dandanas nemamo usuglašenu definiciju istine *Svetoga pisma*; nemamo čak ni odgovora na to koja je od inačica Sirahove knjige izvorno kanonska – ona duga ili ona kratka. Osim toga sustavne teologije Duha Svetoga skoro da i nema. Teologija sakramenata u najmanju je ruku deaktivirana. Eshatologija je praktično još u povojima, a tako i teologija čistilišta, teologija pakla, teologija raja itd. Teologija je, kao i svaka druga *logia*, ključan i odgovoran subjekt čovječanstva koji treba napredovati u skladu sa svojim vremenom, kako bi dala odgovore na pitanja o ljudskom životu i njegovoj vječnosti. Kada je riječ o *Svetom pismu*, napredak u razvijanju teološke misli š^{eo}ōla, odnosno zagrobnoga života, ne samo da je uočljiv nego je i progresivan.

Budući da je semitska tradicija, za razliku od one mezopotamske koja je spaljivala svoje mrtve ili one egipatske koja ih je mumificirala, razvila običaj ukapanja pokojnika, analogijom je razradila i uvjerenje o zagrobnom životu: Ako beživotno

tijelo ide u zemlju, onda s tijelom ide i duša. Tako su smjestili mrtvace u njihov prirodni ambijent, a to je opet zemlja, odnosno podzemlje. Budući da u *Starom zavjetu* prevladava teologija retribucije, i teologija zagrobnoga života potpala je pod njezinu jurisdikciju. Drugim riječima, semitska misao glavninu teološkoga sadržaja svodila ja na konkretnu i vidljivu zemaljsku stvarnost.²

Postoje barem četiri kronološke etape ili stadija starozavjetne retribucije. To je, prije svega, primitivna teologija retribucije, zatim hramska teologija retribucije, onda deuteronomistička teologija retribucije i, konačno, rabinska teologija retribucije.³ Primitivna teologija retribucije svu ljudsku svetost i grješnost svodi na zemaljski život. Prema njoj, čovjek živi neporočno kako bi bio sretan i bezbrižan na zemlji. Primitivna teologija retribucije vezala bi se uz vrijeme prije prvoga Hrama, u kojem zaslužena djela obilježavaju i pravednika i grješnika. U skladu s tim, svi, i pravednici i grješnici, i domaći i tuđinci, poslije smrti odlaze u nepomični š^{eo}l jer je za života svatko za sebe primio zasluženu nagradu ili kaznu.⁴ Hramska teologija retribucije započinje s vremenom izraelske kraljevine, a usko je vezana uz svećeničku hramsku službu. Stari poganski običaj kojim bi se umilostivilo božanstvo paleći mu žrtvu, u hramskoj svećeničkoj tradiciji razrađen je do sitnica. Hramska teologija retribucije ne bavi se toliko problemom grijeha koliko teologijom obredne žrtve.⁵ Grješnik se obrednim čišćenjem primarno rješava obredne nečistoće. Tako je hramska teologija retribucije zasjenila osobni grijeh i pozornost pridala obrednom čišćenju kako bi vjernik, prije svega, mogao sudjelovati u vjerskim činovima. Tek s kasnijom deuteronomističkom teologijom retribucije, uz dotad već naglašenu nečistoću, grijeh i kaznu, sve je više na značenju dobivala teologija kajanja i oprosta. Deuteronomistička teologija je, uz načelo Božje kazne, razvila i načelo Božjega oprosta, i to po široko prihvaćenom deuteronomističkome ključu: narod griješi, Bog ga kažnjava, narod se kaje, Bog mu oprašta.⁶ Deuteronomistička teologija posve se razvila u pretkršćanskoj makabejskoj, odnosno rabinsko-farizejskoj teologiji, prema kojoj

² Za šire razumijevanje vidi: W. REBELL, Tod, u: H. BURKHARDT et al. (ur.), *Das Grosse Bibellexikon*, III, Wuppertal, 1990., 1578–1579.

³ Za šire poimanje vidi: E. BEECHER, History of Opinions on the Scriptural Doctrine of Retribution, u: <https://www.tentmaker.org/books/DoctrineOfRetribution.html> (24. 10. 2023.); Usp. D. COX, As Water split on the Ground (Death in the Old Testament), u: *Studia misionalia* 31(1982.)1, 1–17.

⁴ O apokaliptičnim elementima putovanja duše poslije smrti vidi u: R. BAUCKHAM, Early Jewish Visions of Hell, u: *The Journal of Theological Studies* 41(1990.)2, 355–385.

⁵ Usp. L. R. DIFRANCICO, *Washing Away Sin: An Old Testament Metaphor and Its Influence* (dok. dis.), Wahington D. C., 2014., 26–30.

⁶ Usp. Rudolf SMEND, *Die Entstehung des Alten Testaments: Zweite, durchgesehene und ergänzte Auflage*, Stuttgart, 1981., 110–116. H. F. VAN ROOY, A New Critical Edition of the Hebrew Bible, u: *Journal of Northwest Semitic Languages* 30(2004)2, 139–150.

je vjera u uskrsnuće pravedne duše i propasti grješne preusmjerila obred čišćenja s društvenoga na osobni kursor (usp. 2 Mak 12, 38 – 45).⁷ I dalje je prinos žrtve ključan, ali ne samo zbog obredne čistoće nego i radi pravednosti i oprosta grijeha kako bi duša mogla uskrsnuti.

Ono što je dakle rabinska teologija posebno razradila jest dijafragma između života pravednika i života bezbožnika te smrti pravednika i smrti bezbožnika (usp. Izr 10, 2; 11, 19). Koliko god su te dvije naravi oprječne i nedodirljive za života, ostaju oprječne i nedodirljive i poslije smrti. Rabinska škola tako razvija teologiju uskrsnuća duše (ne tijela), ali ju opet temelji na starozavjetnoj teologiji *š'ôla*, tj. mjesta mrtvih.⁸ Naravno, uz tu teologiju i dalje je bilo oprječnih, da uskrsnuća nema i da se sva čovjekova djela kompenziraju vremenitom retribucijom (usp. Mk 12, 18–27).⁹ Ali za dominantne starozavjetne teologe nije bilo upitno da će pravednici Božjega naroda gledati lice Božje, nego ono što je privilegiralo jedne naspram drugih bilo je vrijeme boravka u mjestu mrtvih, tj. *š'ôlu* (usp. Ps 49, 12).

Starozavjetna teologija *š'ôla* izravno ne govori o čistilištu, ali samim time što razdvaja privremenost boravka u *š'ôlu* od njegova trajnoga prebivališta, neizravno naučava da postoji mjesto gdje duše pravednika *odsjedaju* i ulaze u *š'ôlski* proces preobrazbe za vječno uskrsnuće.¹⁰ Teologija čistilišta zapravo je progresivna teologija *š'ôla*, koja je u kršćanskoj teologiji dodatno dobila na zaletu, ali koja još uvijek nije dosegla svoju bitnu teološku visinu.

1. Etimologija riječi *š'ôl*

Neobično je to što je najbliži starozavjetni termin hrvatskoj riječi *pakao* upravo hebrejska riječ *לִשְׁעָת* (*š'ôl*) koja ima i svoj *defective scriptum*: *לְשֵׁעַת* (*š'ôl*).¹¹ Već vidljiva alternativa u hebrejskoj literaciji upućuje na njezinu povijesnu dalekosežnost, ali i trajnu teološku bremenitost. Etimološko značenje riječi *š'ôl* divergiralo je tijekom

⁷ Usp. D. TURALIJA, Krivnja, kajanje i pomirenje u konceptualnoj perspektivi Svetoga pisma i kršćanskih denominacija, u: *Diacovensia* 24(2016.)4, 521–537., ovdje: 521–523.

⁸ Usp. R. PESCH, *Das Markusevangelium*, II, Freiburg, 1977., 229–236.

⁹ Usp. *isto*.

¹⁰ U jednoj od skorašnjih liturgijskih knjiga Grkokatoličke crkve, u sličnom kontekstu i stoji: »We should know that at present, that is, prior to the general Resurrection, the souls of the Righteous exist in certain specially designated places, and those of sinners in another region, the former rejoicing in their hope, but the latter grieving in expectation of the terrors that await them, since the Saints have not yet received the promise of good things.« Vidi: *Synexarion for the Saturday Before Meatfare*. Dostupno na: <https://www.johnsanidopoulos.com/2011/02/saturday-before-meatfare-saturday-of.html> (16. 10. 2023.).

¹¹ U tom smislu Shaul Bar ima pravo kada navodi da se pojam *š'ôla* tiče »bad death«. Vidi: S. BAR, Grave Matters: Sheol in the Hebrew Bible, u: *Jewish Bible Quarterly* 43(2015.)3, 145–152., ovdje 151.

stoljeća. Delitzschevo¹², kao i ono Baumgartnerovo¹³ ili Frankenbergovo¹⁴ tumačenje da je riječ vezana za podzemlje malo je vjerojatna jer je stari grčki izraz *hadēs* teološki već bio obrađen pojam kompleksnoga grčkoga podzemnoga svijeta. Još je radikalnija opcija ona koju zastupa Mansi¹⁵, Ewald¹⁶ i Oesterley¹⁷, da je *š^eōl* nepromjenjivo stanje pakla.¹⁸

Ako pogledamo leksiku riječi *š^eōl* (שׁוֹל) i osobnoga imena *šā^aūl* (שָׂאוּל), uočiti ćemo da se riječi isto pišu »š^evl«, ali se različito izgovaraju. Iste su, čini se, zbog svoje sličnosti, često i brkane. U to nas uvjerava i biblijski tekst jer gdje god se spominje ime kralja Šaula *šā^aūl* (שָׂאוּל), izostavlja se riječ *š^eōl* (שׁוֹל). U toj svezi sveti pisac, čak i tamo gdje je termin *š^eōl* bio nužan (npr. Šaulovo dozivanje preminuloga Samuela *odozdou* 1 Sam 28), namjerno ispušta tu riječ kako ne bi aludirala na kraljevo ime *Šā^aūl*. Posljedično, u 43 biblijska poglavlja, tj. od prvoga spominjanja imena *Šā^aūl*, u 1 Sam 9, 2 pa sve do njegove smrti, u 2 Sam 21, 14, nigdje se ne navodi riječ *š^eōl*.¹⁹ Zanimljivo je zamijetiti i to da kraljevske knjige ljetopisa u sebi uopće ne sadrže riječ *š^eōl*. Sve nas to upućuje na zaključak da je riječ *š^eōl* u vrlo uskome leksičkome srodstvu s imenom *Šā^aūl*. Stoga i dolazimo do zaključka da bi zajednički korijen obiju riječi bio hebrejski *š^ol* (שׁוֹל), u značenju ‘tražiti, iskati, dozivati.’²⁰

¹² Usp. L. WÄCHTER, שׁוֹל, u: G. J. BOTTERWECK (ur.), *Theological Dictionary of Old Testament*, IV, Grand Rapids 2004., 239–249.

¹³ Usp. A. J. BAUMGARTNER, *Étude critique sur l'état du texte du Livre des proverbes: D'après les principales traductions anciennes*, Leipzig, 1890., 222.

¹⁴ Usp. W. FRANKENBERG, C. SIEGFRIED, *Die Sprüche, Prediger und Hoheslied übersetzt und erklärt: Handkommentar zum Alten Testament: In Verbindung mit anderen Fachgelehrten. II. Abtheilung, Die Poetischen Bücher 3*, Göttingen, 1898., 162.

¹⁵ Usp. H. SEEBASS, שׁוֹל, u: G. J. BOTTERWECK, et al. (ur.), *Theological Dictionary of the Old Testament*, IX, Grand Rapids, 1998., 519.

¹⁶ Usp. H. EWALD, *Die Salomonischen Schriften, Die Dichter des Alten Bundes*, II, Göttingen, 1867., 257.

¹⁷ Usp. W. O. E. OESTERLEY, *The Book of Proverbs: With Introduction and Notes*, London, 1929., 275.

¹⁸ Za druge teorije vidi: R. ROSENBERG, *The Concept of Biblical Sheol within the Context of ANE Belief* (dok. diser.), Harvard, 1980., 19–100.; P. JOHNSTON, *The Underworld and the Dead in the Old Testament*, u: *Tyndale Bulletin* 45(1994.)2, 415–419.

¹⁹ Umjesto riječi *š^eōl* sv. pisac se i u 2 Sam 22, 5–6 koristi mitskim imenom *b'lijja'al*. Za to vidi: J. A. EMERTON, *Sheol and the Sons of Belial*, u: *Vetus Testamentum* 63(2013.)10, 109–112. Scott B. Noegel smatra i obrazlaže da i imenica »zemlja« u Post 1, 1 znači *š^eōl*, tj. podzemlje. Vidi: S. B. NOEGEL, *God of Heaven And Sheol: The »Unearthing« Of Creation*, u: *Hebrew Studies* 58(2017.)2, 119–144.

²⁰ William Foxwell Albright isti korijen שׁוֹל (*š^ol*) prevodi kao »mjesto vlastite odluke«. Vidi: W. F. ALBRIGHT, *The Etymology of Se'ol*, u: *American Journal of Semitic Languages and Literatures* 34(1917. – 1918.)1, 209–210. Za druga mišljenja vidi: L. KÖHLER, *Problems in the Study of the Language of the Old Testament*, u: *Journal of Semitic Studies* 1(1956.)1, 3–24.; L. WÄCHTER, שׁוֹל

Prema tomu *š'ôl* bi, etimološki, prvotno označavao *dozivanje* ili *mamljenje*. To što doziva čovjeka i što ga mami jest, zapravo, njegova smrt. U skladu s tim hebrejski izraz *š'ôl* usko je vezan ne za podzemlje i pakao, nego za smrt jer smrt je ta koja mami u *š'ôl*. Da je riječ o mamljenju, upućuje i kasnija biblijska građa, kao i njezina midraška analiza gdje je *š'ôl* uspoređen s izrazom *הַלְוָה* (*'ālūqâ*), tj. pijavicom koja svojom prijanjaljkom mami i usisava čovjeka u svoje nutrine (usp. Izr 30, 15).²¹

Septuaginta prevodi hebrejski izraz *הַלְוָה* (*š'ôl*) s *ἄδης* (*hadēs*), u značenju 'mjesto duhova' ili 'mjesto mrtvih'.²² *Vulgata* je prevela hebrejski termin na sličan način imenicom *infernus* ili *podzemlje*. Aramejski targumi slijede hebrejski korijen s nešto drukčijom fonetikom *שִׁלֹם* (*šilôm*), kao i sirijska *Biblija*, tzv. *Pešitta*: *ܫܠܡ* (*šilôm*), u značenju 'podzemlje'. Bridges istu hebrejsku riječ prevodi s *grob*²³, dok se Müntinghe²⁴ koristi njemačkim izrazom *das Schattenreich* (kraljevstvo sjena) ili *das Totenreich* (kraljevstvo mrtvih) – kako to čita Doederlein.²⁵

U hrvatskom jeziku riječ *pakao* dolazi od korijena *pak*, u značenju 'smola'.²⁶ Otud i riječ *paklina*, tj. 'goruća smola ili ključajući katran', ali i imenica 'paklenica', tj. 'mjesto paleži'. *Pakao* bi prema tomu označavao mjesto gdje se određeni sadržaj spaljuje, tali i gdje sve postaje monolitno i bezlično (usp. Ps 49, 15). Naizgled etimološki nespojivi entiteti: *š'ôl* – 'mjesto koje mami' – i 'pakao' – 'mjesto bezličnoga sadržaja', zapravo su itekako u svezi jer *š'ôl* nije samo mjesto u koje odlaze smrtne duše, nego također i talište duša u bezlični sadržaj – ali nikako svih.

(*š'ôl*), u: J. BOTTERWECK et al. (ur.), *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. 14, Grand Rapids – Cambridge, 2004., 239–248.

²¹ Usp. D. TURALIJA, *This Is Not How To Do It*, Sarajevo, 2019., 187–188.; A. RODRÍGUEZ CARMONA, Concepto de »muerte« en el Targum Palestinense del Pentateuco, u: *Estudios bíblicos* 41(1983.)1–2, 107–136.

²² Usp. H. G. LIDDELL, R. SCOTT, *Greek—English Lexicon: With a Revised Supplement*, Oxford, 1996., 21.

²³ Usp. C. BRIDGES, *An Exposition of the Book of Proverbs*, New York, 1850., 442.; O *š'ôlu* kao grobu i uopće nesretnom usudu vidi: S. BAR, *Grave Matters: Sheol in the Hebrew Bible*, 145–152.

²⁴ Usp. H. MÜNTINGHE, *Die Sprüche Salomo's*, Frankfurt am Main, 1800., 59.

²⁵ J. CH. DOEDERLEIN, *Sprüche Salomons: Neu übersetzt mit kurzen erläuternden Anmerkungen*, Nürnberg und Altdorf, 1786., 190. Za širi kontekst vidi: E. J. PENTIUC, 'Renewed By Blood': Sheol's Quest In 2 Baruch 56:6, u: *Revue biblique* 114(2007.)4, 535–564.; A. PINKER, Sheol, u: *Jewish Bible Quarterly* 23(1995.)3, 168–179.

²⁶ Usp. P. SKOK, *Etimologijski rječnik hrvatskoga ili srpskoga jezika*, II, Zagreb, 1972., 588.

2. Dva ulaza u š^eôl

Teologija š^eôla tijekom duge izraelske povijesti razvijala se progresivno. Od onoga najprimitivnijega nepomičnoga *ležaja mrtvih*, preko Jobova i Koheletova filtera koji jedini ispravno razlučuje pravednost i zlo pa do onoga s dva ulaza koji rastavlja dobre od zlih duša.²⁷

Kako izgleda taj š^eôl? Semiti su došli i do toga zaključka analogijom: Kao što je antika gradila svoje utvrde s istočnim i zapadnim vratima poglavito, tako su promatrali i š^eôl. Istočna vrata semitskih gradova bila su do sunca. Najvažnije građevine, s najbogatijim stanovništvom, bile su smještene upravo na toj strani. Zapadna strana grada redovito je u sjeni, pa je arhitekturom i zapuštenija i manje privlačna od istočne. U tom kontekstu i jeruzalemska istočna strana jest strana Hrama, strana kralja, strana koja gleda na Cedronsku dolinu i strana koja donosi mesijansku nadu.²⁸ Za razliku od nje, zapadna strana usmjerena je prema dolini Hinnom ili Ge-hinnom, gdje se prvotno odlagalo gradsko smeće i uginule životinje, a kasnije i leševi pogubljenih zločinaca.²⁹ Shodno tomu i š^eôl bi imao dva ulaza koja *Novi zavjet* uspoređuje s dvjema stranama – desnom i lijevom (usp. Mt 25, 34).³⁰ Na jedan ulaz – koji je uži (usp. Lk 13, 23–24) – silazi se prirodnim putem, kada čovjek, proživjevši svoje dane, prirodno biva usmjeren prema smrti, odnosno š^eôlu. Na drugi se međutim ne silazi prirodnim putem, nego nasilno. To je široki ulaz kroz koji Jahve strmoglavljuje u podzemlje (usp. Mt 7, 13–14). Tako, premda po biblijskoj tradiciji svi idu u š^eôl, ne idu svi u podzemlje istim putem i na isti način (usp. Ps 89, 48). Dva su puta i načina ulaska u š^eôl: Prvi je prirodni i spokojni. Drugi je neprirodni i nasilni. Kako djeluje prvi, a kako drugi ulaz u š^eôl?

2.1. SPOKOJNI ILI PRIVREMENI Š^EÔL

Prirodni put silaska u š^eôl jest put onih koji spokojno ulaze u podzemlje (usp. Job 21, 13). Spokojan može biti samo onaj čovjek koji ne slijedi put grješnika (usp. Ps 1, 1), nego put pravednika (usp. Ps 33, 1). Prema tomu prirodni put u š^eôl pripada

²⁷ O širem kontekstu Jobova i Koheletova pogleda na š^eôl vidi: D. TURALIJA, Koheletov hevelizam u odnosu na oprost i pomirenje, u: Z. MAROS, D. TOMAŠEVIĆ (ur.), *Oprost i pomirenje: krilatice lišene sadržaja*, Sarajevo – Zagreb, 2018., 103–123. O odnosu vode i š^eôla vidi: D. RUDMAN, The Use of Water Imagery in Descriptions of Sheol, u: *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft* 113(2001.)2, 240–244.

²⁸ Usp. K. HENNING (ur.), *Jerusalem Bibellexikon*, Neuhausen – Stuttgart, 1990., 399–409.

²⁹ Usp. *isto*, 344., 354–355.

³⁰ Za rabinsku usporedbu vidi: E. GINSBURG, Y. WEINBERGER, *Mishlei, Proverbs: A New Translation with a Commentary Anthologized from Talmudic, Midrashic and Rabbinic Sources*, II, Brooklyn (N. Y.), 2007., 615.; 629–630.; H. SEEBASS, 512 , *וְשֵׁל*.

pravednicima. Već na samim počecima, u Post 37, 35, praotac Jakov želi sići u *š'əḏl* za svojim sinom Josipom kojega neutješno oplakuje. Posrijedi je starčev silazak u podzemlje kojemu se svejedno nada i koji priželjkuje. No određene životne uvjetovanosti mogu ubrzati taj proces (usp. Post 44, 29). Na sličan način i pravedni Job sanja o svojem mirnu silasku u *š'əḏl* (usp. Job 7, 9; 17, 13), tražeći od Jahve ne da ga u nj baci poput zlotvora, nego da ga u nj skrrije. Glagol *חָפַץ* (*čpḥ*) – ‘skriti, skloniti’ dodatno pojašnjava starozavjetni princip prirodnoga silaska u *š'əḏl*. Pravednikov dakle život završava mirnim silaskom u podzemlje (usp. Iz 38, 10). Ali što ga tamo čeka?

2.1.1. Razrađena teologija spokojnoga *š'əḏla*

S povijesnim knjigama, tj. s deuteronomističkom teologijom, započinje detaljiziranje prirodnoga ili spokojnoga *š'əḏla*.³¹ S vremenom se došlo do nauka da Bog jednako ne tretira one koji su prirodnim putem sišli u *š'əḏl* i one koji su tamo dospjeli nasilno (usp. 1 Sam 2, 6). U Davidovoj oporuci sinu Salomonu to je dodatno i pojašnjeno. David savjetuje Salomona da ne dopusti povlaštenom Joabu, koji je Davidu zadao mnoga zla (usp. 2 Sam 3, 26; 18, 14; 19, 6), mirno sići u *š'əḏl*, nego da to mora biti nasilni put kako bi se zadovoljila pravednost (usp. 1 Kr 2, 6.9). Staraći silazak u *š'əḏl* mirnim putem vjerodostojno je ocrtavao život pravednika koji se pripremio za svoju smrt (usp. Tob 11, 9). Međutim teologija *š'əḏla* pošla je korak dalje: Čovjek ulazi u *š'əḏl* onakav kakav je bio za života i u njemu takav i ostaje (usp. Ps 6, 6; 16, 10), što znači da u *š'əḏlu* čovjek ne mijenja svoju poziciju i narav koju je izgradio tijekom života (usp. Mudr 1, 14). U *š'əḏlu* se ne može dogoditi prevrat da se pravednik prometne u bezbožnika, a bezakonik da postane pravednik. Ipak, ključna karakteristika *š'əḏla* nije nepromjenjivost položaja ili statusa, nego nemogućnost iskazivanja hvale i časti Bogu (usp. Ps 30, 4). Osim toga u *š'əḏlu* nema ni umovanja, spoznaje, a pogotovo ne mudrosti (usp. Koh 9, 10). Te pak vlastitosti karakteriziraju pravednikov život koji mudrošću nalazi Boga, a koji ga svojom pravednošću veliča pa pravedniku po svojoj naravi to mjesto ni ne pripada jer onaj koji je za života hvalio i blagoslivljao Jahvu ne može ga prestati veličati ni u *š'əḏlu* (usp. Ps 6, 6). Bezbožniku, koji za života ne veliča Jahvu, odgovara poslijesmrtni *š'əḏlski* ambijent, u kojem se ne spominje Božje ime (usp. Ps 6, 6; 34, 18). Otuda dolazimo do zaključka da *š'əḏl* pripada isključivo grješnicima, odnosno onima koji ne slave Jahvu (usp. Ps 16, 10). Prorok Joel 2, 32 i novozavjetna *Poslanica Rimljanima* 10, 13 na istome su spoznajnome tragu, po kojem se oni koji – i za života i poslije smrti – zazivaju ime Jahvino redom spašavaju. Time je teologija *š'əḏla* dosegnula svoj vrhunac u nauku da *š'əḏl* nije vječno

³¹ Usp. D. TURALIJA, Krivnja, kajanje i pomirenje u konceptualnoj perspektivi Svetoga pisma i kršćanskih denominacija, 521–522.

prebivalište pravednika (usp. Mudr 2, 1).³² Pravednik doduše silazi do *š'ē'ōla*, ali mu tamo ne trune duša niti postaje dio bezličnoga *š'ē'ōlskoga* sadržaja (usp. Izr 1, 12). Budući da ne može ostati u *š'ē'ōlu* (usp. Ps 49, 16), opravdana duša uzdiže se u visine (usp. Mudr 16, 13), a sam Jahve je taj koji ju izbavlja i koji ju nagrađuje sretnom vječnošću (usp. Mud 16, 13).

2.1.2. Karakteristike spokojnoga, tj. privremenoga *š'ē'ōla*

Š'ē'ōl je teško stanje koje pravednik ne podnosi i kojemu kao takav ne pripada (usp. Pj 8, 6; Sir 9, 12). Zbog toga *š'ē'ōl*, u kontekstu pravednika, nije opisan kao duboko mjesto gdje bezbožnik zapada i iz kojega ne može izići (usp. Ps 86, 13), nego kao ulaz, kao vrata podzemlja, kao čekaonica iz koje se pravednik nada izbavljenju (usp. Iz 38, 10; Mudr 16, 13; Sir 51, 6). Tu, na *š'ē'ōlskom ulazu*, ležaji su pravednih (usp. Ps 88, 6). Otuda vapiju i Jahve ih čuje (usp. Ps 34, 18; 77, 2; 139, 8). U tom smislu dvije su ključne zablude bezbožnika s kojima ga *š'ē'ōl* mami. Prva je da podzemlje vlada zemljom (usp. Mudr 1, 14). Druga je da svi skončavaju jednako (usp. Mudr 2, 1). I prva i druga obmana usmjerene su protiv Jahve i njegovih pravednika. Jahve je naime sveprisutni vladar (usp. Ps 139, 8) i jedini koji podiže mrtve iz smrti i podzemlja (usp. Sir 48, 5). *Š'ē'ōl* je tako, u užem značenju riječi, povezan s imenicom מָוֶת (*māvet*) – ‘smrt’ (usp. Ps 22, 16; Izr 5, 5; 7, 25). Kao i *š'ē'ōl*, i *māvet* može biti prirodna, koja priprema pravednika za podzemlje (usp. Post 25, 8; Ps 48, 15; Sir 17, 1), ali i nasilna, koja zaskače i iznenađuje grješnika (usp. Ps 55, 16). I *š'ē'ōl* i *māvet* jesu razornici ljudske egzistencije (usp. Iz 28, 15.18) kojima se protivi sam Jahve (usp. Pnz 32, 39). Slijedom toga, premda čovjeku neizbježna, smrt nije božanska vlastitost, pa samim time nije ni trajna ni apsolutna. Njezina relativnost ovisi o intenzitetu pouzdanja u Jahvu (usp. Post 3, 14–24; Koh 3, 11; 5, 6). Što je pravednikovo pouzdanje u Jahvu veće, to je smrt beznačajnija jer po sebi nije konačna ljudska odrednica (usp. Mudr 1, 13). I smrt, kao i *š'ē'ōl*, izaziva u čovjeku strah i neizvjesnost (usp. Ps 18, 5; 33, 19; 55, 4) koji se, opet, jedino svladavaju pouzdanjem u Jahvu (usp. Ps 23, 4; 56, 14; 102, 20). Strah Gospodnji pritom igra važnu ulogu jer pravednika oslobađa straha smrti (usp. Izr 14, 27). Dok se pravednici prizivlju na život, bezbožnici svojim postupcima mame smrt (usp. Mudr 1, 16; 2, 24; Sir 14, 12). Čovjek bira život ili smrt (usp. Pnz 30, 19; Sir 15, 17). Opredjeljujući se za život, pravednik, Jahvinim izravnim činom, biva izbavljen iz *š'ē'ōlskoga podzemlja* u kojem caruje smrt (usp. Iz 9, 2). Na istome tragu počiva i konačna Jahvina pobjeda nad smrću (usp. Iz 25, 8; 28, 18).³³

³² Usp. J. CORLEY, Afterlife Hope before the New Testament: A Descriptive Survey, u: Proceedings of the Irish Biblical Association 41–42(2018. – 2019.), 1–24., ovdje 19–21.

³³ Šire o smrti u *Starom zavjetu* vidi: D. COX, As Water split on the Ground (Death in the Old Testament), 1–17.; C. B. HAYS, The Covenant with Mut: A New Interpretation of Isaiah 28:1–22, u: *Vetus Testamentum* 60(2010.)2, 212–240.

Spokojni *š^eôl* jest dakle ograničeni boravak pravednikove duše, koja svojim prirodnim životnim putem silazi do podzemlja, koja se zaustavlja na njegovu ulazu i koja otamo čeka izbavljenje u vječni život (usp. Izr 15, 24; Jon 2, 3).

2.2. NASILNI ILI TRAJNI *š^eôl*

Za razliku od prirodnoga puta kojim čovjek hodi u *š^eôl*, postoji i drugi, tj. nasilni, koji čovjeka baca ili silom strmoglavljuje u podzemlje. Već u Post 44, 29 Jakov upozorava svoje sinove da, ako postupe s Benjaminom kao i s Josipom, dušu će mu »u zlu strovaliti u *š^eôl*«. Drugim riječima, Izraelov silazak više neće biti prirodan, nego nasilan put u podzemlje, koji sa sobom povlači i negativne konzekvencije (usp. Post 44, 31). Slično i zemlja koja se rastvorila pred Korahom, Datanom i Abimarom u Br 16, 19, Božja je kazna po kojoj čovjek ne umire onako kako bi trebao, nego umire drukčije. Oba biblijska teksta upozoravaju na to da nije isto sići u *š^eôl* prirodnim i nasilnim putem. Pravednik silazi u *š^eôl*, dok se grješnik sunovraćuje u nj (usp. 1 Sam 2, 6), gdje ga *š^eôl* guta u sebe (usp. Job 26, 6). Grješnika *š^eôl* doziva, mami (usp. Izr 5, 5) i odvlači u svoje dubine (usp. Sir 21, 10). U tom kontekstu uspoređen je s bludnicom koja obmanjuje, zavodi i odvodi u grijeh i propast (usp. Izr 7, 27). Budući da se u *š^eôlu* ne hvali Jahvu, zlobnicima to ujedno postaje i prirodni ambijent (usp. Ps 31, 18), ali opet u kojem ne miruju kao pravedni, nego u koji, poput krda, bivaju stjerani (usp. Ps 49, 15). Tek tamo dobivaju svoj ležaj od truleži i propasti (usp. Ps 88, 6) i pokrivač crvotočine i uništenja (usp. Iz 14, 11).

Jahve je taj koji baca u *š^eôl* (usp. 1 Sam 2, 6), gdje čovjek upada kao u bezdan, tj. u bezizlazni prostor (usp. Iz 14, 15). Jahve strmoglavljuje čovjeka u *š^eôl* zbog bezakonja (usp. Iz 57, 9; Ez 31, 16).³⁴ A tko upadne u *š^eôlske* dubine, u Jahvinu se pomoć više ne uzda (usp. Iz 38, 18). Osim toga što Jahve strovaljuje u *š^eôl*, i sam *š^eôl* može se rastvoriti pred zlotvorom i zatvoriti ga u svoje ponore (usp. Br 16, 30).³⁵ *š^eôl* je

³⁴ Usp. D. I. BLOCK, *Beyond the Grave: Ezekiel's Vision of Death and Afterlife*, u: *Bulletin for Biblical Research* 2(1992.)1, 113–141.

³⁵ Prvotno su i oni ubijeni jednako tretirani kao i duše koje nasilnim putem odlaze u *š^eôl* (usp. Ez 31, 17). Njihov kraj nije zapečaćen nagradom, nego kaznom (usp. Ez 32, 21). Međutim njihov ležaj u *š^eôlu* ipak je drukčiji od mjesta bezbožnih sjena. Mačem usmrćenima odgovara udes pogana i neobrezanih (usp. Ez 31, 17; 32, 21.27). Time se ujedno otvara i novi ambijent *š^eôla*, u koji ulaze dvije skupine: oni koji su stradali ljudskom rukom i oni koji za života nisu upoznali Jahvu. Taj neutralni ambijent *š^eôla* sporadično je obrađen. Tek je s Deuteroizajom istaknuta pravednikova nasilna smrt, koja ne ulazi u kategoriju »mačem pobijenih«. Teologija trpećega pravednika postsužanjski je proročki *usus* kojim se opravdava njegova nasilna smrt (usp. Iz 53). Konačno, prednovozavjetna teologija trpećega pravednika detaljno je opisana u govoru četvrtoga brata iz naracije o pogibiji sedmorice pravednika u *Drugoj knjizi o Makabejcima* (usp. 2 Mak 7). O sudbini takvoga osuđeni pravednik progovara: »Blago onom koji umre od ruke ljudi, u čvrstoj nadi koju ima od Boga: da će ga Bog uskrisiti!« (2 Mak 7, 14a–b). Usp. J. CORLEY, *Afterlife Hope before the New Testament:*

taj koji satire grješnika, mrvu mu kosti i topi mu dušu u bezlični sadržaj podzemlja (usp. Izr 1, 12). Jahve, pred čijim se okom *š'ôl* razotkriva (usp. Job 26, 6), kažnjava grješnika koji ga je prezreo i odbacio (usp. Ps 107, 10–11).

2.2.1. Razrađena teologija nasilnoga *š'ôla*

Kao što mudrost i razboritost potiču na pravednost, oholost vuče u *š'ôl* (usp. Iz 14, 11). Dok je pravednikova duša spašena iz *š'ôla*, grješnikova, poput sjene, ostaje u njegovim dubinama (usp. Izr 9, 18; Iz 14, 9). Premda riječ *רְפָאִים* (*rēpā'im*) u Izr 9, 18 i Iz 14, 9 znači 'dubina ili ponor',³⁶ tu se vjerojatno ne govori o mjestu, nego o stanju tame u kojoj se subjekti ne raspoznaju međusobno jer svi izgledaju isto, tj. imaju jednake siluete ili sjene. Potresanjem *š'ôla* bude se te sjene koje se aktiviraju kako bi u sebe privukle grješne naravi (usp. Iz 14, 9). Prorok Ezekiel bezizlazni duboki procijep *š'ôla* naziva *בֹּר* (*bôr*), u značenju 'jaz, jama' (usp. Ez 31, 16), dok ga knjiga *Mudrih izreka* (usp. Izr 15, 11) dodatno oslovljava s *רְבִצֹן* (*ʿābaddôn*) ili »mjesto uništenja«,³⁷ ali jasnije značenje imalo bi »mjesto taljenja«, tj. mjesto stapanja duša u bezličnu tvorevinu, gdje osobnost gubi svaku svoju samostalnost i stapa se u kolektivnu *mnogost* (vidi dalje termin »legija« u Mk 5, 9). Budući da je bezlično, takvo je mjesto po sebi nezasitno (usp. Izr 27, 20), ali i neistraživo (usp. Izr 15, 11). Zbog toga je oslikano kao kapsula smrti koja oponira majčinoj posteljici iz koje se rađa život (usp. Izr 30, 16a). Izišavši iz posteljice, tj. kapsule života, čovjek živi dok ne uđe u kapsulu smrti iz koje grješniku nema izlaza (usp. Izr 30, 16b). Dok se pravednik rađa na novi i vječni život, bezbožnik postaje *š'ôlska* bezlična sjena (usp. 2 Mak 7, 14).³⁸

2.2.2. Karakteristike nasilnoga, tj. trajnoga *š'ôla*

Za razliku od privremenoga i spokojnoga *š'ôla*, iz kojega pravednik čeka svoje izbavljenje, nasilni *š'ôl* dubok je, trajan i nedohvatljiv (usp. Job 11, 8). Osim toga

A Descriptive Survey, 9–13. Usp. B. R. DOAK, Ezekiel's Topography of the (Un)Heroic Dead in Ezekiel 32:17–32, u: *Jurnal of Biblical Literature* 132(2013.)3, 607–624.

³⁶ Usp. M. von NORDHEIM-DIEHL, Wer herrscht in der Scheol? Eine Untersuchung zu Jes 14,9, u: *Biblische Notizen* 143(2009.), 81–91.; R. LIWAK, *רְפָאִים* (*rēpā'im*), u: J. BOTTERWECK et al. (ur.), *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol 13, Grand Rapids – Cambridge, 2004., 602–614.; C. H. TOY, *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Proverbs*, Edinburgh, 1899., 191.

³⁷ Usp. B. OTZEN, *רְבִצֹן* perish, destroy, u: J. BOTTERWECK, H. RINGGREN (ur.), *Theological Dictionary of the Old Testament*, I, Grand Rapids, 1977., 19–23.

³⁸ Narav *š'ôla* u *Pjesmi nad pjesmama* (8, 6) uspoređena je s ljubomorom. Ljubomora je mješavina osjećaja ljutnje, tuge, kajanja i gađenja. To *š'ôl* upravo i predstavlja za grješnika: mjesto nesigurnosti, straha i tjeskobe. Usp. G. W. E. NICKELSBURG, *Resurrection, Immortality, and Eternal Life in Intertestamental Judaism and Early Christianity*, Cambridge (MA), 2006., 36–37.

aktivan je poput živoga bića koje se giba i podrhtava (usp. Br 16, 30; Izr 27, 20), koje mami (usp. Izr 5, 5), proždire i guta duše (usp. Job 24, 19). I baš kao što se čovjek može okrenuti Bogu, tako se može okrenuti i *š'ōlu* (usp. Ps 9, 18; Hoš 7, 16). Glagolski oblik יָשׁוּב (*jāšūb*) od glagola יָשַׁב (*šūb*) to teološki i opravdava (usp. Ps 51, 15; 85, 9; Jr 31, 8).³⁹ *Š'ōl* dakle ima svoja usta (usp. Ps 141, 7), svoje pandže (usp. Ps 49, 16), svoje ruke kojima grabi grješnika (usp. Ps 89, 49), kojima ga guta u svoje ždrijelo i kojim ga topi u svojem nezasitnom želudcu podzemlja (usp. Iz 5, 14; Hab 2, 5). I premda je bič zatorni koji razvaljuje, razbija i drobi (usp. Iz 28, 15.18), u Jahvinoj je vlasti (usp. Pnz 32, 21) i njegovom se voljom pomiče, otvara i zatvara (usp. Job 26, 6).

3. *Š'ōl* u *Novom zavjetu*

Pojam *š'ōla* u *Novom zavjetu* upućuje na njegove dubine. Sunovrat galilejskih gradova u *š'ōl* (usp. Mt 11, 23; Lk 10, 15) zapravo je stjerivanje bezbožnika u najdublja dna iz kojih nema izlaza (usp. 1 Sam 2, 6; Iz 57, 9). Ta duboka dna *š'ōla* *Novi zavjet* naziva *γεέννα* (*geenna*), tj. mjesto u koje sam Bog strmoglavluje i iz kojega nema povratka (usp. Mt 5, 22.29; 23, 33).⁴⁰ Grčka riječ *geenna* odgovara hebrejskoj גֵּהֶנּוֹם (*g'hennôm*), a označava mjesto u kojem se događa אֲבֻדֹת (‘*ābaddôn*), tj. proces stapanja, odnosno uništenja identiteta duše (usp. Job 31, 12), pretvarajući je u רֵפְאִים (*r'pā'im*) ili bezlični sadržaj (usp. Ps 88, 11; Izr 2, 18; 9, 18; 21, 16; Iz 14, 9; 17, 5; 26, 14.19). Ta *geennetska* taljevina (usp. Mt 10, 28) na poseban način opisana je u grčkome terminu *λεγιών* (*legiōn*) – »legija« (usp. Mk 5, 9; Lk 8, 30), što predstavlja skup stopljenih bezličnih duhova koje starozavjetna teologija s pravom naziva »sjene« (usp. Iz 14, 9).⁴¹

Osim semitskoga termina *gehenna*, *Novi zavjet* poznaje još jedan posuđeni grčki, koji odgovara onom semitskom, a to je *ταρταρώ* (*tartarô*), u značenju 'mjesto muka'.⁴² *Druga Petrova poslanica* (usp. 2 Pt 2, 4) koristi se tim izrazom kao sinonimom hebrejske složenice *g'hennôm*. I knjiga *Otkrivenja* ima vlastiti pojam za hebrejsku posuđenicu *g'hennôm* (usp. Otk 20, 14). Izričajem *ἡ λίμνη τοῦ πυρός* (*hē limnē tū püros*) ili »vatreni ponor« sveti pisac u Otk 20 ističe onaj najdublji prostor

³⁹ Usp. M. SÆBØ, יָשׁוּב (*šūb*), u: J. BOTTERWECK et al. (ur.), *Theological Dictionary of the Old Testament*, XIV, Grand Rapids – Cambridge, 2004., 461–527., osobito 509–510.

⁴⁰ Usp. N. WYATT, The Concept and Purpose of Hell: Its Nature and Development in West Semitic Thought, u: *Numen* 56(2009.)2, 161–184.; N. EUBANK, Prison, Penance or Purgatory: The Interpretation of Matthew 5.25–6 and Parallels, u: *New Testament Studies* 64(2018.)2, 162–177.

⁴¹ Za detaljnije poimanje termina *g'hennôm* vidi: L. R. BAILEY, Gehenna: The Topography of Hell, u: *The Biblical Archaeologist* 49(1986.), 3, 187–191.

⁴² Usp. H. G. LIDDELL, R. SCOTT, *Greek-English Lexicon: With a Revised Supplement*, 1759.

š^eôla, tj. *gehenna* ili »pakla«. Novozavjetna *geenna*, kao i grčki izraz *tartarô* i izričaj *hē limnē tū pūros* odgovaraju hebrejskim terminima *r^epā'îm* (usp. Iz 14, 9), *bôr* (usp. Ez 31, 16) i *ôbaddôn* (usp. Izr 15, 11), što su starozavjetni nazivi ne samo za *š^eôlske* dubine nego i za procese u kojima se duše pretvaraju u bezlične sjene (usp. Mk 9, 43.45.47; Lk 12, 5).

Pakao je, u novozavjetnoj literaturi, zapravo, najdublji dio *š^eôla* koji Isus naziva *geenna*, tj. mjesto iz kojega nema izbavljenja (usp. Mt 5, 30). Ali baš kao što je i starozavjetni *š^eôl* poznao dva ulaza, od kojih se kroz jedan silazi, a kroz drugi strmo-glavljuje, tako i novozavjetni poznaje dvije strane (usp. Mt 25, 31–46): oni slijeva odlaze u rastaćuću vatru koja duše topi u neprepoznatljivi bezlični sadržaj (usp. Mt 25, 41), a oni zdesna prelaze u životno kraljevstvo (usp. Mt 25, 34).

3.1. Š^EÔL KAO ČISTILIŠTE U NOVOM ZAVJETU

Kao alternativu hebrejskoj riječi za podzemlje, grčki jezik *Novoga zavjeta* uzeo je svoj već postojeći mitološki termin *ᾗδης* (*hadēs*), koji u teološkom kontekstu, ipak, detaljno odgovara, ne grčkoj klasičnoj, nego biblijskoj matrici riječi *š^eôl*. Za razliku od starozavjetne teologije, po kojoj svi ljudi idu u *š^eôl*, i pravedni i grješni, s time što pravedni ne ostaju u njemu, novozavjetna teologija dodatno precizira kako pravednicima to mjesto, po svojoj naravi, ne pripada (usp. Dj 2, 27). Prispodoba o pravednom Lazaru i bezbožnom gospodaru to detaljnije i obrazlaže (usp. Lk 16, 19 – 31). Obojica umiru, i Lazar i bogataš, ali pravednikova duša biva izručena Bogu (usp. Lk 16, 22), dok je bezbožnikova zakopana u *š^eôl* (usp. Lk 16, 23). Grčki izraz *ἀποφέρω* (*apoferō*) – ‘izručiti’ (Lk 16, 22) znači još i ‘osloboditi iz zatvora’ (usp. Mk 15, 1) ili ‘prijeći s jednoga mjesta na drugo’ (usp. Dj 19, 12). Sve tri mogućnosti glagola *apoferō* vide put, tj. proces odlaska s jednoga i dolaska u drugi ambijent.⁴³ Isus započinje priču o Lazarevu bogatašu ne navodeći ime grješnika jer ga u *š^eôlskoj* stvarnosti više nema. Za razliku od njega, Lazar i poslije smrti ostaje Lazar. Eshatološka Lazareva smrt opisana je kao proces, kao mirni prelazak iz smrti u život, kao obred, kao liturgija, kao slavlje (usp. Lk 16, 22), dok je smrt bogataša krajnje dramatzirana, ali i ključna u »Lazarevoj eshatologiji« jer se oborenom grješniku prvi put ekskluzivno daje riječ. Daje mu se, zapravo, iznimna šansa, što bi i bila jedna od opisnih definicija čistilišta. Međutim bogataš, gledajući i tada samo na sebe, ne obraća se Jahvi da ga pogleda, ne priziva njegovo ime da mu se smiluje i oprostí grijeha – jer to nije činio ni za života (usp. J1 2, 32; Rim 10, 13) – nego, koliko je ogrezao u svojoj opakosti, on od Jahve traži vode da se napije (usp. Lk 16, 24), vraćajući se tako i u *š^eôlu* svojim prvobitnim navikama.

⁴³ Usp. O. GORSKI, N. MAJNARIĆ, *Grčko-hrvatski rječnik*, Zagreb, 2003., 55.

3.1.1. Čistilište kao odgajalište

Isus, gradeći svoju Crkvu na Petru (usp. Mt 16, 18), spominje *šććđlska vrata*.⁴⁴ Premda se po svojoj prirodi zatvaraju, može ih otvoriti samo Bog (usp. Pnz 32, 21; Job 26, 6; Ps 30, 4; Iz 5, 14) koji otamo izvodi i izbavlja duše vjernika (usp. Dj 2, 27; vidi: Ps 16, 10). Isus je dobitnik ključeva *šććđlskih vrata* (usp. Otk 1, 18) pa ono što u *Starome zavjetu* čini Jahve (usp. Ps 30, 4; 86, 13; 139, 8; Hoš 13, 14; Am 9, 2; Jon 2, 3), to u *Novom* čini Krist Gospodin (usp. Otk 1, 18).⁴⁵ Njegov »silazak nad pakao« otvaranje je tih *šććđlskih vrata* na koja kucaju duše i zazivaju ime Jahvino da im se smiluje pa da ih spasi.⁴⁶ Zbog toga je teologija *šććđlskih vrata* u *Novom zavjetu* usko vezana s teologijom uskrsnuća prema kojoj postoji proces od slabosti do snage, od sramote do slave, od mane do savršenstva, od naravnoga do duhovnoga i od raspadljivoga do neraspadljivoga života (usp. 1 Kor 15, 12–44).⁴⁷ Za razliku od starozavjetne teologije, koja od primitivne retribucije, preko hramske obredne teologije pa do makabejske i farizejske teologije *šććđla* ne ide dalje od teologije uskrsnuća, novozavjetna teologija *šććđlskih vrata* ide i korak dalje, prebacujući posljednicu grijeha na njegov uzrok. To jasno pokazuje Isusova parabola o optuženiku i njegovu tužitelju (usp. Mt 5, 25–26), gdje izraz »dok si još na putu« ne predstavlja grijeh, nego ovovjeka grješna nagnuća, a sudac i tamničar sud i čistilište.⁴⁸ Osim toga Isusova usporedba o dobru i zlu stablu, koje donosi roda po svojoj temeljnoj opredijeljenosti (usp. Lk 6, 43–49),⁴⁹ također jasno naznačuje da je teologija svetosti i grijeha prenesena na teologiju svete ili grješne navike. Isus takvu teologiju naziva i teologijom srca.⁵⁰ Čovjeku »iz obilja srca usta govore« jer to što je unutra, to ga čisti i onečišćuje te čini pravednim ili grješnim (usp. Mk 7, 20). Čistilište je sjemenište vječnoga života, gdje vjernik, kao čeonno zrno, dozrijeva dok »ne donese plod u ustrajnosti«, tj. dok ne stekne svete navike koje ga trajno čine svetim (usp. Lk 9, 10–17).

⁴⁴ Vidi: J. MARCUS, *The Gates of Hades and the Keys of the Kingdom* (Matt 16:18–19), u: *The Catholic Biblical Quarterly* 50(1988.)3, 443–455.

⁴⁵ Usp. J. CLAASSENS, *Finding Words in the Belly of Sheol: Reading Jonah's Lament in Contexts of Individual and Collective Trauma*, *Religions* 13(2022.), 91., Dostupno na <https://doi.org/10.3390/rel13020091> (24. 10. 2023.).

⁴⁶ Usp. H. G. LIDDELL, R. SCOTT, *A Greek-English Lexicon With a Revised Supplement*, Oxford, 1996., 226.

⁴⁷ Usp. B. ALAND i dr. (ur.), *The UBS Greek New Testament: Reader's Edition with Textual Notes*, Stuttgart, 2010., 473–474.

⁴⁸ Usp. R. FABRIS, *Matteo*, Roma, 1982., 127–132.

⁴⁹ Usp. J. ERNST, *Il Vangelo secondo Luca I*, Brescia, 1990., 320–324.

⁵⁰ Usp. D. TURALIJA, *Pokušaj novoga pristupa biblijskome srcu kao jedinog ljudskoj bateriji*, u: *Vrhbosnensia* 2(2018.), 281–304.

3.1.2. Čistilište kao odvikavalište

Novozavjetna prispodoba uskih i širokih vrata također je dio teologije čistilišta (usp. Mt 7, 13–14; Lk 13, 23–24). Uska vrata predstavljaju put svetih, široka vrata put grješnika. Ipak, kada Isus kaže »ljudima je nemoguće, Bogu je sve moguće« (Mk 10, 27), tada ponovno i ispočetka aludira na proces pomoću kojega se i grješnici spašavaju. Taj proces bismo pavlovski mogli nazvati »oganj« (1 Kor 3, 17), tj. vatra, što u semitskoj kulturi predstavlja požar koji za vrijeme suše često pali vegetaciju kako bi se posljedično stvorili bolji uvjeti za novi urod. Tu čistilište opet podsjeća na odvikavalište koje je poput svakoga lječilišta ne samo višestruko korisno nego i spasonosno. Na sličan se način i Heb 12, 29 koristi aluzijom vatre i vegetacije. Gorjeti ne može zelena i sočna trava, nego suho lišće i makija. Drugim riječima, kada *Poslanica Hebrejima* naziva Boga »ognjem koji proždire« (Heb 3, 18), to onda ne znači onaj koji uništava, nego onaj koji pročišćuje ljudske sklonosti. One ljudske navike koje iza sebe ostavljaju zrelost i svježinu vrijede i za vječnost, a one usahnule i beživotne bivaju spaljene i očišćene kako bi na gareži mogla probujati nova vegetacija pravednosti (usp. 1 Kor 3, 12–13). S vatrom dolazi i zlato ili srebro kao česta semitska usporedba pročišćenja (usp. Sir 2, 1–6; Mal 3, 3; Heb 3, 18) te je nanovo slika čistilišta pomoću kojega se vjernik rješava svojih nečistoća i zlih sklonosti.

Zaključak: Grijeh i grješnost

Mnoga su teološka uvjerenja o čistilištu. Dok ih protestantski teolozi redom pobijaju, katolički ih sve više dovode u pitanje. No i jednima i drugima jasno je da krajnji problem u onostranosti nisu grijesi, a ni kazne, jer se sakramentom ispovijedi ili Kristovom milosnom povlasticom redom brišu. Krajnji problem za kršćane jesu grješne navike koje ispovijed ne može izbrisati i čije nepromijenjeno stanje ostaje i poslije smrti. I premda u onostranosti grješna navika nije aktivna (usp. Koh 9, 10), svejedno grješno nagnuće ostaje. Zato se u pokajanju sakramenta ispovijedi i mora reći: »(...) i čvrsto odlučujem da ću se popraviti i više neću grijehiti«, tj. da ću se odviknuti od grješnih navika. Odvikavanje od zlih sklonosti nije lagan proces, pa mnogi vjernici, zadovoljeni popudbinom, odlaze s ovoga svijeta očišćeni od grijeha, ali i dalje zarobljeni svojim grješnim navikama. A kako grijeh nije uzrok, nego posljedica grješnoga nagnuća, samim time je nagnuće na grijeh uzrok grijeha. Zbog toga je i izrečeno pravilo da »tko god pomisli na grijeh, već je sagriješio« (Mt 5, 27). Sam Isus razvrstava ljudska grješna nagnuća. Ona tjelesna redovito su na dnu njegove ljestvice jer s propadljivim tijelom propadaju i tjelesne grješne sklonosti (usp. Lk 7, 47; Iv 8, 11). Čini se da su najveći problem ona grješna nagnuća koja Isus nabraja kroz farizejsku hipokriziju, taštinu i oholost, sladokus utjecaja i moći, lakomosti i sebičnosti, prijezira i sablazni (usp. Mt 9; Lk 13; 14). Isus sve te sklo-

nosti stavlja na vrh svoje ljestvice sortirajući ih kroz svoja čuvena »jao« (usp. Mt 23; Lk 11).

Stoga bi, u prvom redu, naravno, ne i u jedinome, čistilište označavalo sjemenište ili odgajalište duše, čija djela nisu ustaljena. Prispodoba o sijaču u Mt 13 to hotimično i rasvjetljuje. U prilog tomu ide i ključni Isusov ultimatum da »postanemo kao djeca«, tj. da, kao vjernici, ostanemo u stalnome procesu dozrijevanja i izgradnje (usp. Mt 18, 1–5). Pritom, glavnu riječ ne vode samo volja i odluka, nego vjera i ljubav. Što više ljubavi, to više oprosta, što jača vjera, to žarča svetost. U svemu tome najodgovorniju ulogu preuzima ljubav. Od nestalnosti do ustrajnosti i od oprosta do svetosti nije malen put pa se u tom procesu ljubav najviše i dokazuje jer sam Isus, stojeći između farizeja i bludnice, kaza: »Kome se malo oprašta, malo ljubi« (Lk 7, 47). Drugotno, čistilište bi bilo lječilište ili odvikavalište od grješnih nagnuća. I baš kao što medicinska lječilišta u načelu polučuju uspješne rezultate odvikavanja od raznoraznih ovisnosti i navika – jer da su neučinkovita, ne bi ni postojala – tako je i čistilište još učinkovitije lječilište od grješnih stečenih navika. Ti grješni ožiljci, pošto posve zacijele, licem se preobražavaju u bogolikost, tj. svetost koja je jedina dostojna gledati vječnoga Svetca.

Molitve za pokojne pretpostavljaju čistilište (usp. KKC 1030). Osim misnih nakana i opijela, Crkva je ponudila i druge načine molitava za duše u čistilištu.⁵¹ Čistilište dakle, uz druge svoje znane i neznane vlastitosti, nije trenutak, nego proces uske veze s Bogom kroz žrtve, blagoslove i zahvaljivanja. Ono otvara put duši koja je u procesu pročišćenja, odvikavanja i dozrijevanja da bi u konačnici – stekavši svete navike – mogla vječno slaviti Boga.

⁵¹ Usp. J. E. THIEL, Time, Judgment, And Competitive Spirituality: A Reading of the Development of the Doctrine of Purgatory, u: *Theological Studies* 69(2009.)4, 741–785.

PURGATORY IN THE BIBLE

Dubravko TURALIJA*

Summary: »He punishes us; then he shows us mercy. He sends us down to the world of the dead (Sheol), then brings us up from the grave« (Tob 13:2). The Old and New Testament theology of Sheol (hereinafter: Šə`ōl) follows the logical sequence of human living and dying. A person enters Šə`ōl the way he built himself during his lifetime, meaning, in Šə`ōl, the fundamental human determination and nature do not change. In Šə`ōl, it cannot happen that a righteous person turns into a wicked person, and a wicked person becomes a righteous person. However, the key characteristic of Šə`ōl is not the immutability of the set position but the impossibility of expressing praise to God. This virtue characterises the life of a righteous person who glorifies God with his righteousness. Therefore, the righteous man, by his nature, does not belong to that place because the one who praised and blessed God during his life cannot stop glorifying him even in Šə`ōl. The wicked, however, who does not glorify God during his lifetime is suited to the postmortem environment of Šə`ōl, in which God's name is not invoked. Thus, we conclude that Šə`ōl belongs exclusively to sinners or to those who do not praise God. The theology of Šə`ōl reached its peak in the teaching that Šə`ōl is not the eternal abode of the righteous. The righteous indeed descends to Šə`ōl, but his soul does not rot there, nor does he become part of the impersonal substance of Šə`ōl. Since it cannot remain in Šə`ōl, the justified soul, after freeing itself from its habits that led it to sin during its lifetime and having been set in holiness, rises to heaven, and God himself delivers it and rewards it with a happy eternity. Therefore, for the dominant biblical theology, it is not questionable that the righteous will see the face of God, but what privileges one over the other is the time of stay in the place of the dead, i.e. Šə`ōl. The elaborate Christian theology calls that time of souls' stay in the place of the dead the purgatory.

Keywords: hell, purgatory, retribution, Sheol/ Šə`ōl.

* Assoc. Prof. Dubravko Turalija, Ph.D., Catholic Faculty of Theology, University of Sarajevo, Josipa Stadlera 5, 71000 Sarajevo, Bosnia and Herzegovina, 60turalija@cua.edu

Prikazi / Book Reviews

**Josip BOŠNJAKOVIĆ – Sanda
SMOLJO-DOBROVOLJSKI**

Bogatstvo suosjećanja

– Kršćanska sadašnjost, Katolički bogoslovni fakultet u Đakovu, Hrvatsko katoličko sveučilište, Zagreb – Đakovo, 2023., 443 str.

Doc. dr. sc. Josip Bošnjaković, profesor psihologije na Katoličkom bogoslovnom fakultetu u Đakovu i na Hrvatskom katoličkom sveučilištu u Zagrebu, i doc. dr. sc. Sanda Smoljo-Dobrovoljski, profesorica psihologije na Katoličkom bogoslovnom fakultetu u Zagrebu i znanstvena suradnica i supervizorica u Centru za promicanje dobrobiti ranjivih osoba pri Hrvatskom katoličkom sveučilištu, objavili su u suautorstvu knjigu *Bogatstvo suosjećanja*. Knjiga sadrži 443 stranice, a recenzenti su prof. dr. sc. Mihály Szentmártoni i izv. prof. dr. sc. s. Silvana Fužinato.

Sadržaj knjige obuhvaća: *Predgovor* (11–13.); *Opći uvod* (15–18.); *1. Suosjećanje se rađa u ljubavi* (19–77.); *2. Utjecaj intrapsihičkih dinamika na razvoj suosjećanja* (81–137.); *3. Bogatstvo suosjećanja u Novom zavjetu i primjena suosjećanja na mnogostrukost životnih situacija* (141–336.); *4. Biseri suosjećanja za sva vremena* (339–388.); *5. Razvijanje sposobnosti suosjećanja i otpornosti u zamoru suosjećanjem* (391–408.). Na koncu knjige nalazi se *Bibliografija* (409–438.), *Figure* (439.) i *Životopisi autora* (441–443.).

U *Općem uvodu* autori predstavljaju knjigu kao plod višegodišnjega znanstvenoga rada, znanstvene i stručne refleksije, iskustva te znanstveno-stručne kritike i povratne informacije. Pisana je u svjetlu desetogodišnjega radnoga iskustva u psihoterapiji s osobama u njihovim različitim potrebama. Stoga je glavni cilj, prema riječima autorā, jednim dijelom dati novo značenje pojmu suosjećanja, u nadi da će on, u kontekstu teološke misli, postati bliži ne samo vjernicima, nego i nevjernicima (usp. str. 16.). Misao vodilja knjige jest suosjećajni Bog i Isus, prema mišljenju autorā, utjelovljeno Božje suosjećanje: »Bog se očituje upravo ondje gdje ljudi, suosjećajući, djeluju jedni prema drugima, očitujući na taj način prisutnost Boga u svijetu« (str. 17.).

Otkrivanje lica suosjećajnoga Boga utjelovljenoga u njegovu sinu Isusu autori započinju detaljnom analizom pojma ljubavi jer se upravo u njoj rađa suosjećanje, ali i empatija, milosrđe, samosuosjećanje i suosjećajna ljubav. Svoje spoznaje autori crpe iz dvaju biblijskih tekstova. Prvi je iz *Knjige postanka* u kojoj se u 22, 2 prvi put spominje glagol *ljubiti*, a drugi iz *Prve Ivanove poslanice* (4, 16) u kojoj nalazimo najljepšu definiciju Boga: Bog je ljubav. Nakon prikaza različitih lica ljubavi, ne idealizirajući stvarnost i naglašujući da, prema kršćanskoj objavi, živimo u doba svadbe između Boga, zaručnika, i Božjega naroda, zaručnice, doc. dr. sc. Bošnjaković i doc. dr. sc. Smoljo-Dobrovoljski definiraju pojam

suosjećanja. Pozivajući se na Daviesovo promišljanje o suosjećanju u svjetlu Božje kenoze, reći će da ono »predstavlja epifaniju (objavu) društvenosti sebstva, te upućenost sebstva prema drugim bićima« (str. 39.). Uz povijesni pregled razvoja i kristaliziranja pojma suosjećanja, naglašujući pet sastavnica koje, prema Straussu i dr., definiraju suosjećanje: prepoznati patnju; razumijevati univerzalnost ljudske patnje; biti empatičan s osobom koja pati i povezati se s nevoljom; tolerirati neugodne emocije koje se pojavljuju kao odgovor na pomaganje osobi koja pati te pritom ostati otvoren i prihvaćati patnju druge osobe; motivacija kako djelovati kako bi se ublažila/olakšala patnja druge osobe. Autori razrađuju sličnosti i razlike između suosjećanja i empatije, suosjećanja i milosrđa te na poseban način definiraju samosuosjećanje kao prepoznavanje vlastite patnje i spremnosti pružanja istinske brige i razumijevanja vlastitih slabosti (usp. str. 59–60.). Prvo poglavlje autori završavaju prikazom suosjećanja u *Starom* i *Novom zavjetu* analizirajući hebrejske pojmove *rāham* – ‘biti suosjećajan’ – i *rehem* – ‘majčina utroba’ – te grčke *splaghna* – ‘utroba, srce, osjećaji, sjedište osjećaja’.

Drugo poglavlje autori posvećuju razvoju suosjećanja na svjesnoj i nesvjesnoj razini, s naglaskom na obitelj kao primarnu zajednicu i privilegirano mjesto u kojem osoba, od začeca do odrasle dobi, uči biti u odnosu s drugima, tj. razvija empatiju, suosjećanje i suosjećajnu ljubav. Služeći se doprinosima

dubinske psihologije i nadahnjujući se na Nazaretskoj obitelji u kojoj je Isus, u odnosu prema Mariji i Josipu, ali i u njihovu uzajamnom odnosu kao suružnika, učio ljubav prema siromasi-ma, grješnicima, isključenima iz društva, carinicima itd. Naime autori drže da se u teološkim mislima podrazumijeva ili smatra da su Isusu kvalitete ljubavi, suosjećanja i milosrđa bile urođene te da se premalo govori o tome da ih je on upijao i razvijao u ambijentu Nazaretske obitelji (usp. str. 81.). U tom kontekstu, koristeći se rezultatima dubinske psihologije, autori razrađuju sljedeće važne teme: *Utjecaj afektivnog nesvjesnog na razvoj suosjećanja; Nesvjesne potrebe i afektivna memorija suosjećanja; Transforni procesi i suosjećanje; Različiti oblici psihodinamike suosjećanja; Razvoj psihodinamike suosjećanja u obitelji; Razvojne faze suosjećanja od intrauterinog razvoja do adolescencije*. No različite dinamike zdravoga rasta i razvoja, zaključuju autori, nisu jamstvo da će osobe izići iz obitelji u potpunosti opremljene i spremne za sve ono što ih u životu očekuje (str. 136.).

U trećem, sadržajno najopširnijem dijelu knjige autori analiziraju deset novoza-vjetnih tekstova u kojima se nalazi, za njihovo istraživanje, vrlo važan glagol *splahnizomai* – ‘suosjećati’, želeći otkriti sve bogatstvo suosjećanja u *Novom zavjetu* i primijeniti ga na mnogostrukost različitih životnih situacija. Tako, uspoređujući svoje istraživanje s ulaskom u dvorac u kojem se iz velike aule kroz »vrata suosjećanja« ula-

zi u deset prostorija, autori započinju svoje otkrivanje bogatstva suosjećanja euharistijom – *mjestom susreta s Bogom koji suosjeća i mjestom rađanja vjernika koji suosjećaju* u kontekstu Matejeva izvješća o Isusovu umnažanju kruha (15, 32–38). U svjetlu Isusova suosjećanja prema gladnom mnoštvu koje ga je tri dana slijedilo. Suosjećanje znači dijeliti životna dobra, ne samo materijalna, s drugima. Izvor takvoga života jest euharistija koja je u svojoj biti relacijska stvarnost (usp. str. 145.). Na temelju Matejeva izvješća o Isusovu suosjećanju sa silnim svijetom i u izlječenju njegovih bolesnika (14, 14) autori promišljaju o suosjećanju u radu s osobama koje trpe zbog bolesti. Naime »briga onih koji rade u bolnicama očituje se u sljedećim karakteristikama bliskima suosjećanju: osjetljivosti za druge, empatiji, ljubaznosti, pristupu usmjerenom na osobu, međuljudskom odnosu, uključenosti, osnaživanju, poznavanju osobe, razumijevanju kako se ljudi osjećaju, neosuđivanju, znati slušati i znati dati odgovore, preuzimanju odgovornosti i zauzimanju za osobe« (str. 167–168.). Svećenik koji suosjeća u središtu je promišljanja trećega izvješća o Isusu. Svećenik se, vidjevši mnoštvo, sažali nad njim, »jer bijahu izmučeni i ophrvani kao ovce bez pastira« (Mt 9, 36–38). U toj perspektivi autori promišljaju o sljedećim važnim temama za razumijevanje suosjećanja svećenika koje obogaćuje i njihov život jednako kao i život povjerene im zajednice: *Svećenik – po naravi poziva pozvan suosjećati, Suosjećajni sluga voditelj (ser-*

vant leader), Model svećeničke suosjećajne ljubavi, Zamor suosjećanjem i opasnosti (svećeničkog) suosjećanja, Prevencija zamera suosjećanjem i neke praktične smjernice, Zloupotrebavanje pozicije i uloge svećenika. Iako je po svojoj naravi svećenik osoba koja je senzibilizirana za patnju drugoga, na njega utječe više čimbenika. Stoga je, drže autori, potrebno »trajno ulaganje u formaciju svećenika i svećeničkih kandidata osposobljavajući ih da postanu svećenici koji znaju suosjećajno ljubiti i biti suosjećajni sluge voditelji« (str. 205.). U četvrtom tekstu, koji donosi Isusovu prisposobu o gospodarstvu koji se smilova svom sluzi i otpusti mu dug (Mt 18, 23–27), doc. dr. sc. Bošnjaković i doc. dr. sc. Smoljo-Dobrovoljski promišljaju o suosjećanju obasjanom Božjim opraštanjem i izazovu ljudskoga opraštanja i otpuštanja dugova. U teološkoj perspektivi opraštanje ima svoj izvor u Bogu koji bezuvjetno ljubi i prašta te uključuje niz relacija: odnos prema Bogu, prema bližnjemu i prema samomu sebi. U dvojici slijepaca koji mole Isusa da im se smiluje autori pronalaze poticaj za promišljanje o suosjećanju kao važnom etičkom načelu u ljudskom djelovanju. Dijeliti patnju i bol drugih ljudi put je suosjećanja koji vodi k osobnom rastu i sazrijevanju te istinskom gledanju tjelesnim očima i očima srca, jer »ljubav je ona koja pronalazi put prema pogledu« (str. 231.). Suosjećanje prema isključenima iz društva tema je šestoga promišljanja, nadahnuta na Isusovu ozdravljenju gubavca (Mk 1, 32–45). Na primjeru Isusova djelovanja prema

gubavcu i na poseban način prema Petru i Judi, autori upozoravaju na važnost iskustva Božje uključivosti kako bi čovjek i prema sebi i prema drugomu bio uključiv. S toga motrišta zanimljivi su i rezultati istraživanja o razlikama koje društveni staleži stvaraju u suosjećanju. Naime gotovo sva istraživanja, tvrde autori, potvrđuju da osobe s nižim socioekonomskim statusom pokazuju više razine suosjećanja. Mk 6, 30–34 evanđeoski je ulomak u svjetlu kojega autori, ulazeći u sedmu prostoriju, promišljaju o suosjećanju, dijeljenju znanja i narcisoidnosti. Da bi čovjek mogao suosjećati i suosjećajno dijeliti svoje znanje, potrebno je da obnovi svoje snage u istinskom odmoru – odmoru u Bogu, a u Isusovu blagom i poniznom srcu otkriti i model svojega poučavanja. U ovom poglavlju autori posebnu pozornost posvećuju i patološkom narcizmu, tj. trajnoj usmjerenosti na samoga sebe i patnji osobe zbog narcisoidne zatvorenosti u sebe koja je jedna od prepreka suosjećajnoga učenja u današnjem društvu (usp. str. 281.). Na temelju evanđeoskoga teksta iz Markova evanđelja o Isusovu sažaljenju nad silnim svijetom koji nije imao što jesti (8, 1–10), autori nadalje promišljaju o suosjećanju i karitativnim institucijama, otkrivajući u našem svijetu i vremenu nova lica Božjih siromaha kao što su ovisnici, izbjeglice, napušteni, ostavljeni, zlostavljani itd. Posebnu pozornost posvećuju i pandemiji bolesti COVID-19 i postcovid siromaštvu kao pandemiji usamljenosti i siromaštvu odnosa u kojima su i društvo i Crkva pozvani prepoznati nove

siromašne, posvetiti im posebnu pozornost, suosjećati, skrbiti i štititi (usp. str. 293.). U traženju odgovora na siromaštvo – materijalno i nematerijalno – suvremenoga čovjeka autori promišljaju o misionarskom izlasku karitativnih djelatnika, pastoralnoj revitalizaciji, Caritasu – srcu pastoralnoga djelovanja – i stilovima vodstva. U devetom evanđeoskom tekstu (Mk 9, 14–29), pod naslovom *Suosjećanje i doživljavanje Boga kroz molitvu*, autori ističu važnost osobnoga odnosa s Bogom iz kojega osoba koja pomaže drugima crpi snagu, svjetlo, razumijevanje i suosjećanje. U tom pogledu vrlo je važno razviti zdrav koncept i pravilnu sliku Boga te u molitvenom susretu s Bogom doživjeti preobrazbu vlastite nutrine. Vrhunac razvoja suosjećanja, drže autori, donosi evanđelist Ivan u 19, 13–15. Iako se u tom tekstu izričito ne govori o suosjećanju, oni u njemu prepoznaju Isusa kao utjelovljeno suosjećanje: »Isus, zaručnik, kod evanđelista Ivana, točno u podne, šesti dan po Ivanovu evanđelju, što aludira na novo stvaranje, izveden je na Lithostrotos, te, dok trpi najveću nepravdu ljubi, prašta i suosjeća. To je susret s Bogom, s Isusom, koji liječi i pojedinca i zajednicu.« (str. 318.) U Lukinu izvješću o Isusovu uskrišenju sina udovice iz Naina (7, 11–15) autori promišljaju o suosjećanju u trenutcima smrti zaključujući: »U pripremi za smrt, a zatim i u brizi za umiruće, suosjećanje, nježnost i strpljenje jesu kvalitete koje, na ljudskoj razini govoreći, mogu povećati kvalitetu i umjetnost (*ars morendi*) umiranja.« (str. 335.)

U četvrtom poglavlju doc. dr. sc. Bošnjaković i doc. dr. sc. Smoljo-Dobrovoljski žele otvoriti još dvojna vrata dvora, koja prema njihovu mišljenju, imaju svečanije dovratke. Prva vrata ulaz su u promišljanje o Lukinoj prisposobi o milosrdnom Samarijancu (10, 25–37), a druga o milosrdnom ocu (15, 11–32) u kojima se također pojavljuje glagol *splaghizomai* (hebr. *rāham*). U njima prepoznaju bisere suosjećanja za sva vremena koji se mogu primijeniti u mnogim životnim situacijama i u brojnim međuljudskim odnosima, zaokružujući svoje promišljanje o suosjećanju u *Novome zavjetu*. U naslovu *Razvijanje sposobnosti suosjećanja i otpornosti u zamoru suosjećanjem* pružaju čitateljima praktične smjernice i pomoć u razvijanju suosjećanja te model otpornosti zamora suosjećanjem upozoravajući na čimbenike koji im mogu pomoći da ne sagore, suosjećajući i potičući ih da se, u cijelom tom procesu, brinu i o samima sebi.

Nakon *Općega zaključka* nalazi se vrlo bogata literatura na engleskom, talijanskom, njemačkom, hrvatskom, slovenskom i srpskom jeziku, kojom su se autori koristili u pisanju toga vrlo vrijednoga i iznimno korisnoga djela.

Zaključno se može s lakoćom ustvrditi da u knjizi *Bogatstvo suosjećanja* autori

na znanstven i široj čitateljskoj publici razumljiv način pomišljaju o vrlo aktualnoj temi suosjećanja, uspješno povezujući rezultate dosadašnjih znanstvenih istraživanja i desetogodišnje osobno iskustvo rada u psihoterapiji s osobama u njihovim različitim potrebama. Pišući uobičajenim akademskim diskursom, autori su na vrlo plodonosan način povezali teoriju i praksu, temeljeći znanstvene spoznaje i tvrdnje na *Svetome pismu* i potvrđujući ih osobnim psihološkim i terapeutskim iskustvom. U tom svjetlu knjigu toplo preporučujemo svima onima koji po svom pozivu i poslanju suosjećaju s drugima, ali i svakomu čovjeku, vjerniku i nevjerniku, koji u ranjenom srcu brata i sestre, suosjećajući s njim suosjećajnom ljubavlju, spoznaje premilosrdno srce Boga našega, svjedočeći Boga ljubavi i života, posebice u trenucima, događajima i situacijama u kojima je čovjeku, shrvanom teškim teretom patnje i boli, teško prepoznati Božju nazočnost. Neka *Bogatstvo suosjećanja*, prema želji autorā, svakomu čitatelju pomogne u razvoju suosjećanja i u otkrivanju novih lica Božjih siromaha u ovome svijetu i u ovome vremenu, u dubokoj svijesti da sve ono što su učinili jednemu od njegove najmanje braće i sestara, Njemu su učinili (usp. Mt 25, 40).

Silvana Fužinato

Adrese autora – Addresses of the Authors

- Izv. prof. dr. sc. Silvana Fužinato, Katolički bogoslovni fakultet u Đakovu, Sveučilište Josipa Jurja Strossmayera u Osijeku, Petra Preradovića 17, p. p. 54, 31 400 Đakovo, Hrvatska, fuzinatosilvana@gmail.com
Assoc. Prof. Silvana Fužinato, Ph.D., Catholic Faculty of Theology in Đakovo, J. J. Strossmayer University of Osijek, Petra Preradovića 17, P. O. box 54, 31400 Đakovo, Croatia, fuzinatosilvana@gmail.com
- Prof. dr. sc. Krešimir Šimić, Filozofski fakultet u Osijeku Sveučilišta J. J. Strossmayera u Osijeku, L. Jägera 9, 31 000 Osijek, Hrvatska, ksismic@ffos.hr
Full Prof. Krešimir Šimić, Ph.D., Faculty of Humanities and Social Sciences, J. J. Strossmayer University of Osijek, L. Jägera 9, 31000 Osijek, ksismic@ffos.hr
- Doc. dr. sc. Grgo Grbešić, Katolički bogoslovni fakultet u Đakovu, Sveučilište Josipa Jurja Strossmayera u Osijeku, Petra Preradovića 17, p. p. 54, 31 400 Đakovo, Hrvatska, grgo.grbesic@gmail.com
Asst. Prof. Grgo Grbešić, Ph.D., Catholic Faculty of Theology in Đakovo, J. J. Strossmayer University of Osijek, Petra Preradovića 17, P. O. box 54, 31400 Đakovo, Croatia, grgo.grbesic@gmail.com
- Dr. sc. Ana Lederer, Odsjek za povijest hrvatskog kazališta Zavoda za povijest hrvatske književnosti, kazališta i glazbe Hrvatske akademije znanosti i umjetnosti, Ante Kovačića 5, Zagreb, Hrvatska ledere-rana@gmail.com
Ana Lederer, Ph.D., Division for the History of Croatian Theatre, Institute for the History of Croatian Literature, Theatre and Music, Croatian Academy of Sciences and Arts, Zagreb, Croatia, Ante Kovačića 5, Zagreb, Croatia, Hrvatska ledererana@gmail.com
- Prof. dr. sc. Jerko Valković, Hrvatsko katoličko sveučilište, Ilica 242, 10 000 Zagreb, Hrvatska, jerko.valkovic@unicath.hr
Full Prof. Jerko Valković, Ph.D., Catholic University of Croatia, Ilica 242, 10000 Zagreb, Croatia, jerko.valkovic@unicath.hr
- Assoc. Prof. Vesna Bjedov, Ph.D., University of Josip Juraj Strossmayer, Faculty of Humanities and Social Sciences, Lorenza Jägera 9, 31 000 Osijek, Croatia, vbjedov@ffos.hr
Izv. prof. dr. sc. Vesna Bjedov, Filozofski fakultet Sveučilišta Josipa Jurja Strossmayera u Osijeku, Lorenza Jägera 9, 31 000 Osijek, Hrvatska, vbjedov@ffos.hr
- Sara Soldo Mutshaus, M.A. in Hungarian Language and Literature and M.Ed. in Croatian Language and Literature, Croatia, soldo.sara15@gmail.com
Sara Soldo Mutshaus, mag. philol. hung. et mag. educ. philol. croat., Hrvatska, soldo.sara15@gmail.com
- Doc. dr. sc. Josip Knežević, Katolički bogoslovni fakultet Sveučilišta u Sarajevu, Josipa Stadlera 5, 71 000 Sarajevo, Bosna i Hercegovina, josip.knezevic25@gmail.com
Dott. Josip Knežević, Docente, Facoltà di Teologia Cattolica di Sarajevo, Università di Sarajevo, Josipa Stadler-a 5, 71000 Sarajevo, Bosnia ed Erzegovina, josip.knezevic25@gmail.com
- Mr. sc. Tanja Radionov, Savjetovalište sv. Josip, privatna praksa, Mesnička 6, 10 000 Zagreb, Hrvatska, radionovtanja@gmail.com
MSc. Tanja Radionov, St. Joseph Counseling Office, private practice, Mesnička 6, 10 000 Zagreb, Croatia, radionovtanja@gmail.com
- Izv. prof. dr. sc. Dubravko Turalija, Katolički bogoslovni fakultet Sveučilišta u Sarajevu, Josipa Stadlera 5, 71 000 Sarajevo, Bosna i Hercegovina, 60turalija@cua.edu
Assoc. Prof. Dubravko Turalija, Ph.D., Catholic Faculty of Theology, University of Sarajevo, Josipa Stadlera 5, 71000 Sarajevo, Bosnia and Herzegovina, 60turalija@cua.edu



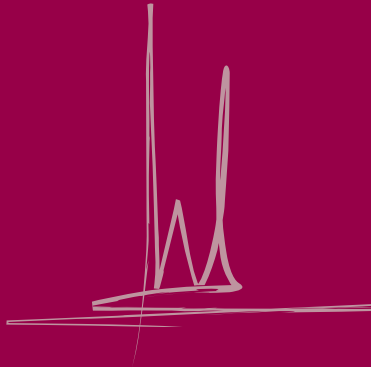
Dostupna građa: Digitalizirani Vjesnik Đakovačko-osječke nadbiskupije (1873 - 2020)



[Pokazi više ...](#)

Digitalna knjižnica Đakovačko-osječke nadbiskupije
Digitalizirani *Vjesnik Đakovačko-osječke nadbiskupije* (1873. – 2020.)

<https://digitalna.djos.hr>



ISSN 1330-2655



9 771330 265001