

● Ephemerides Theologicae Diacovenses ● Diacovensia ●

Emanuel PETROV

Euharistijska hominizacija *homo informaticusa*

Gina ŠPARADA

Udruga za osobe s intelektualnim poteškoćama *Iskra Svjetlosti*.
Prikaz aktivnosti i opis socijalnih strategija i afektivnih stanja
skrbnika i neskrbnika

Snježana DOBROTA, Margareta SABLJIĆ, Josipa KLARENDIĆ

Funkcije slušanja glazbe u životu studenata
– odgojno-obrazovna perspektiva

Richard PAVLIĆ, Bruno RUKAVINA

Methods and Means to Overcome Agents of Atheistic
Anthropocentrism and *Laudato Si'*

Ryan A. BRANDT, Joshua R. FARRIS

Idealist Solutions to the Beatific Vision with Resurrection:
Solving Cortez's Extraneous Problem of the Body During
the Beatific Vision

Petra PLANTOSAR

Srednjovjekovne teme u *Glasniku* 1873. – 1945.

Željko KARAULA

Kipovi svetaca zaštitnika u središnjem bjelovarskom parku
– postava i sudbina

ISSN 1330-2655 (Tisak)
ISSN 1849-014X (Online)
UDK 22/28
<https://doi.org/10.31823/d>
Godina 33., br. 2 (83) 2025.
Str. 161-308.

Izdavač – Publisher:

Sveučilište Josipa Jurja Strossmayera u Osijeku, Katolički bogoslovni fakultet u Đakovu
Universitatis Studiorum Josephi Gregorii Strossmayer Osijekensis
Facultas Theologiae Catholicae Diacovensis
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@djkbf.hr

Zamjenik glavnog urednika – Associate Editor:

Boris Vulić

Uredničko vijeće – Editorial Board:

Josip Berdica (Osijek), Josip Bošnjaković (Đakovo), Silvana Fužinato (Đakovo), Zdenko Ilić (Đakovo),
Hrvoje Kalem (Sarajevo), Ivica Raguž (Đakovo), Krešimir Šimić (Osijek), Šimo Šokčević (Đakovo),
Drago Tukara (Đakovo), Davor Vuković (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@djkbf.hr
Časopis izlazi četiri puta godišnje.
The periodical is issued every three months.

Naklada – Edition: 400 primjeraka

Godišnja pretpлата: 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: HR9624850031100203891. 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), *SCOPUS-u* i *EBSCO-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), *SCOPUS* and *EBSCO*.

Tisak – Printed by: Denona d. o. o., Zagreb

ISSN 1330-2655
UDK 22/28

Godina 33.
Br. 2., str. 161-308.
Đakovo, 2025.

● Ephemerides Theologicae Diacovenses ●
Diacovensia
Teološki prilozi

Sadržaj – Contents

Uvodnik – Editorial

Boris VULIĆ **163** Tabu-tema: nepročitane knjige

Članci – Articles

Izvorni znanstveni radovi – Original Scientific Papers

- Emanuel PETROV **171** Euharistijska hominizacija *homo informaticusa*
Eucharistic Hominization of Homo Informaticus
- Gina ŠPARADA **193** Udruga za osobe s intelektualnim poteškoćama
Iskra Svjetlosti. Prikaz aktivnosti i opis
socijalnih strategija i afektivnih stanja skrbnika
i neskrbnika
*Association for People with Intellectual
Disabilities Iskra Svjetlosti. A presentation of
activities and a description of social strategies
and affective states of caregivers and non-
caregivers*
- Snježana DOBROTA **209** Funkcije slušanja glazbe u životu studenata –
Margareta SABLJIĆ odgojno-obrazovna perspektiva
Josipa KLARENDIĆ
*The Functions of Listening to Music in the
Students' Life – An Educational Perspective*

Prethodno priopćenje – Preliminary Communication

- Richard PAVLIĆ **225** Methods and Means to Overcome Agents
Bruno RUKAVINA of Atheistic Anthropocentrism and *Laudato Si'*
*Metode i načini za suzbijanje agenata
ateističkoga antropocentrizma i Laudato Si'*

Pregledni članci – Review Articles

- Ryan A. BRANDT **247** Idealist Solutions to the Beatific Vision with
Joshua R. FARRIS Resurrection: Solving Cortez's Extraneous
Problem of the Body During the Beatific Vision
- Petra PLANTOSAR **261** Srednjovjekovne teme u *Glasniku* 1873. – 1945.
Medieval Themes in Glasnik 1873-1945
- Željko KARAULA **283** Kipovi svetaca zaštitnika u središnjem
bjelovarskom parku – postava i sudbina
*Statues of Patron Saints in the Bjelovar Central
Park – display and fate*

Prikazi – Book Reviews

- Hrvoje KALEM **303** A. STAGLIANÒ, Ripensare il pensiero. Lettere
sul rapporto tra fede e ragione a 25 anni dalla
Fides et ratio
- 307** Adrese autora – Addresses of the Authors

Tabu-tema: nepročitane knjige

Uvijek će biti više knjiga koje nismo pročitali od onih koje smo uspjeli pročitati. Možemo cijeli život posvetiti čitanju i opet će biti više knjiga koje su nam ostale nepoznate. Takva nas spoznaja može obeshrabriti da uopće nastavimo s čitanjem, a napetost između pročitanih i nepročitanih knjiga najviše se osjeća u zanimanju nastavnika. Nastavnici su stalno izloženi pozivu da prikazuju, komentiraju i raspravljaju o knjigama, pa se dogodi da moraju govoriti i o knjigama koje nisu pročitali. Prihvaćanje takvoga rizika za francuskoga teoretičara Pierrea Bayarda pokazuje da govor i sud o nekoj knjizi nije nužno vezan za čitanje iste knjige stranicu po stranicu.

Prema Bayardu, u akademskim krugovima, ali i ne samo u njima, vlada *sveopće licemjerje*, odnosno *sveopće laganje* kada je riječ o doista pročitanim knjigama. Zato nepročitane knjige ostaju tabu-tema za sve nas i za sve naše čitateljske krugove, osobito one akademske. Tabu-tema nepročitanih knjiga za Bayarda je izravna posljedica *odlučujuće prisile* koja se može ovako sažeti: još uvijek živimo u kulturi u kojoj je čitanje sakralizirana obveza i u kojoj se podrazumijeva da se pročita cijela knjiga i da se o knjizi može govoriti samo ako je pročitana red po red. Problemiziranje te *odlučujuće prisile* Bayard započinje pitanjem što uopće znači *pročitana knjiga*. Za njega je ta sintagma posve neodređena jer čitanje shvaća na prošireni način: »Čitanje je prije svega ne-čitanje, i čak kod velikih čitatelja koji mu posvete cijeli svoj život, čin uzimanja i otvaranja neke knjige uvijek prikriva suprotni čin koji se odvija istovremeno i time izmiče našoj pažnji: nehotični čin ne-uzimanja i zatvaranja svih knjiga koje su u drugačijoj konstelaciji svijeta mogle biti izabrane umjesto sretne odabranice.«¹ Iz toga slijedi da svako stvarno čitanje pojedine knjige podrazumijeva gubitak energije, jer se nikad ne može pročitati cjelina. Zato se mudrijim čini *pregled* knjige od njezina cjelovitoga čitanja.

Zato da bismo mogli govoriti o nekoj knjizi, za Bayarda nije odlučujuće to jesmo li ju pročitali, odnosno poznajemo li joj sadržaj, nego kako se s njom snalazimo, tj. jesmo li je u svojoj glavi smjestili na pravo mjesto. Uostalom, i one knjige koje smo osobno pročitali tumačimo odviše subjektivno i zato neprecizno, pa pritom zapravo

¹ P. BAYARD, *Kako govoriti o knjigama koje nismo pročitali*, Zagreb, 2010., 24.

ne prenosimo vjerno misao autora kojega tumačimo, nego stvaramo vlastitu imaginarnu naraciju koja je posljedica naših nutarnjih procesa, uključujući fantazme i iluzije (Bayard takve naracije naziva *knjige-zaslone*). »Ono što smatramo pročitanim knjigama ustvari je neobična gomila fragmenata prerađenih našim imaginarijem, fragmenata koji nisu povezani knjigama drugih ljudi, premda su materijalno identični knjigama koje su nam prošle kroz ruke.«²

Prema Bayardu, inače profesoru književnosti, ključno je odrediti *položaj* pojedine knjige u odnosu na ostale knjige, što samo potvrđuje da je »kultura prije svega posao snalaženja«.³ Stoga se može govoriti o svakoj knjizi, bila ona pročitana ili ne, ako ju umijemo prikladno pozicionirati u *kolektivnu knjižnicu* – širu cjelinu odnosa na kojem počiva određena kultura u kojoj pojedina knjiga nastaje kao jedan od elemenata te iste knjižnice. »Nikada nije riječ o *ovoj ovdje knjizi*, već o cjelini knjiga neke određene kulture iz koje se pojedinačna knjiga može izostaviti. Dakle, ne postoji nikakav razlog da ne kažemo istinu i ne priznamo da nismo pročitali taj element kolektivne knjižnice, što nas pak ne sprečava da o njoj imamo opću predodžbu i da ostanemo jedan od njenih čitatelja. Cjelina – kojoj pripada i osoba autora – nanovo se reflektira kroz svaku novu knjigu koja se u njoj nalazi poput privremenog odraza.«⁴ Ovakvim se pristupom mijenja i definicija nečitanja: »Ne-čitanje nije tek odsustvo čitanja. Ono je istinska aktivnost koja se sastoji od toga da zauzmemo položaj prema beskrajnom broju knjiga kako se u njima ne bismo utopili.«⁵

Zauzimanje toga položaja počinje s uvjerenjem da svaka knjiga podliježe nekoj logici. Konkretno, ako dobro poznamo jedno djelo nekoga autora, smjera ili epohe, za pretpostaviti je da će se jake točke općih ideja naći i u drugim djelima toga autora, smjera ili epohe. Uz ponavljanje općih ideja, knjige u pravilu slijede i logiku svoga unutrašnjega razvoja. Tako će sve knjige istoga autora u pravilu sadržavati identičan način shvaćanja i tumačenja stvarnosti, što omogućuje da se o svim knjigama toga autora govori na temelju tek jednoga njegova pročitana djela. Usto praćenje javne percepcije pojedine knjige (osvrti, komentari, kritike i sl.) predstavlja važan resurs da se govori o knjigama koje nismo pročitali. Taj je resurs, bayardovski nazvan *virtualna knjižnica*, jako je važan i utjecajan. On može čak promijeniti samu knjigu jer je ona osjetljiva na ono što se o njoj govori, čime se opet pokazuje nesigurnost stvarno pročitane knjige. Također ovdje je važno uzeti u obzir i tzv. *unutarnju knjigu*, tj. »skup kolektivnih ili individualnih mitskih reprezentacija koje se umeću između čitatelja i svega novonapisanog i koje bez njegovog znanja oblikuju čitanje«.⁶ Drugim riječima, svi mi baštinimo opće predodžbe kulture koje u nas utiskuju zajedničke crte ideje o svemu, a koje su u skladu s našim nutarnjim procesima i vanjskim okolnostima pod-

² Isto, 92.

³ Isto, 27.

⁴ Isto, 118–119.

⁵ Isto, 29.

⁶ Isto, 89.

ložne stalnoj preobrazbi i uvijek novim tumačenjima. Prema Bayardu, tako nastaju *knjige utvare individualne knjižnice* u kojima, zapravo, mi govorimo o drugim knjigama, a njihov se skup najbolje vidi u već spomenutoj *virtualnoj knjižnici*. Tako nam se otkriva sjecište između *kolektivne* i *individualne knjižnice* u kojem stojimo ne samo dok čitamo neku knjigu nego i dok ju *nepročitano* smještamo u mrežu kulturnih i društvenih odnosa, posve dostatnih za sud o knjizi koju nismo pročitati, a pogotovo za pohvalni govor pred nekim autorom.

Bayardovo proširivanje definicije *nečitanja* dovodi i do redefiniranja *nepročitane knjige*. Čini se da naš profesor književnosti daje negativan odgovor na Montaigneovo pitanje je li knjiga koju smo pročitati i koju smo potom potpuno zaboravili još uvijek knjiga koju smo pročitati. Bayardovski nepročitane knjige jesu i sve one knjige koje smo jednom pročitati, ali smo njihov sadržaj s vremenom zaboravili, čak smo zaboravili da smo ih uopće nekoć i čitali. A, zapravo, svaka pročitana knjiga ulazi u čitateljev proces zaborava i, prije ili kasnije, bit će uvelike njime prekrivena. Štoviše, pomrčina zahvaća i vlastite tekstove, pa se protokom vremena ni sami autori više ne prepoznaju u riječima koje su jednoć zapisali: »Od svojih smo tekstova, nakon što smo ih napisali i odvojili se od njih, udaljeni jednako koliko i drugi.«⁷ Govoriti o pročitanim knjigama pod pritiskom zaborava zapravo znači približno se prisjećati i prerađivati sadržaj neke knjige u skladu s našim novim okolnostima. Posljedično, tu više nije riječ o knjigama koje se mogu svrstati pod *pročitane knjige* u užem smislu riječi.

Zbog takva dinamizma čitatelj se osjeća nesigurno. Zna da ne će uspjeti pročitati ni mali dio napisanoga, svjestan je da sve pročitano brzo zaboravlja i da je pod težinom svojim nutarnjih procesa zaustavljen u mogućnosti da vjerno prenese autorovu misao. Bayard izlaz iz te mučne situacije vidi, među ostalim, u promjeni paradigme. Čitanje se ne treba više shvaćati kao *dobitak*, nego upravo suprotno – kao *gubitak*, pa je zato stvarno čitanje stranicu po stranicu posve zastario izraz kultiviranosti. Nastupaju novi načini čitanja, odnosno *nečitanja* u ublaženom smislu: prelistavanje knjige, čitanje sadržaja, čitanje napreskok...

Vidjeli smo da je osnovna Bayardova teza da se svaka fizička knjiga smješta u *kolektivnu knjižnicu*, poznatu mrežu kulturnih i društvenih odnosa koji se osobno prerađuju i preobražavaju te zbog svega toga može doći i do bitne promjene smisla teksta fizičke knjige. To relativizira važnost stvarnoga čitanja pojedine knjige, relaksira čitatelja koji čitanje više ne shvaća kao dobitak, a nepročitano kao krivnju te mu omogućuje da se zadovolji dobrim smještajem knjige u svojoj glavi već nakon čitanja njezina naslova, autora i sadržaja, iz čega mu se otvara put za donošenje svoga suda i stava o knjizi. Drugim riječima, ne treba čitati knjige, nego se treba (lukavo) snalaziti među knjigama. A takva snalaženja, *ovdje i sada*, nema bez izmišljanja (!): »Koji bismo bolji dar mogli dati studentu od toga da ga senzibiliziramo za umjetnost izmi-

⁷ Isto, 103.

šljanja, to jest izmišljanja sebe? Svako bi podučavanje trebalo težiti tome da pomogne studentima da steknu dovoljno slobode u odnosu na književna djela kako bi i sami postali književnici ili umjetnici.«⁸

Bayard, svjestan da temu nečitanja u našoj kulturi prati osjećaj neugode, pa čak i krivnje, pokušava *dekonstruirati* ideju čitanja i pročitane knjige kako bi zapravo *desakralizirao* čitanje, *deparalizirao* čitatelja zbog poštovanja prema tekstovima i tako pobijedio strah od kulture. U tome pothvatu došao je do stupnja u kojem tvrdi da više nije nužno poznavati sadržaj o kojem se govori da bismo o tome mogli ispravno govoriti i prosuđivati. Dovoljna je, zapravo, samo mašta i bijeg u nepoznato. Svaka knjiga, bila prelistana ili ne, izjednačena je sa svakom drugom, a granica između čitanja i nečitanja zapravo je dokinuta. Tako se kanilo smiriti nesigurnoga čitatelja i potaknuti ga na razvijanje umijeća *odčitavanja* naslova i sadržaja pojedine knjige kako bi ju mogao prikladno smjestiti u *kolektivnu knjižnicu* bitnih odnosa kulture i društva, što zapravo znači prikladno ju smjestiti i povezati u vlastitom umu (a to se prema nekima može postići već za šest minuta).

Francuski je teoretičar s pravom uočio da uvijek kad govorimo o knjigama na neki način govorimo o sebi, ali je taj dinamizam posve apsolutizirao na način da je, zapravo, jedino važno govoriti o sebi, slušati sebe, bez previše zadržavanja na stvarnoj knjizi (upravo se to sve češće danas događa pri predstavljanju knjiga...). Prema njemu, »bitno je govoriti o sebi, a ne o knjigama, ili govoriti o sebi kroz knjige – što je vjerojatno jedini način da o njima dobro govorimo«⁹. Tu leži razlog zašto bi razgovor o nepročitanim knjigama bio stvarno moguć – to ne bi bio razgovor o knjigama, nego o onome što se skriva u nama samima, a tako za Bayarda započinje autentična stvaralačka aktivnost. Prema tomu, što se manje čita na stari način, stranicu po stranicu, to će biti više vremena za stvaranje – za divljenje i mišljenje.

No nije jasno zašto bi osluškivanje mogućnosti pojedinoga djela, njegovo smještanje u mrežu *kolektivne knjižnice*, poklanjanje pozornosti *virtualnoj knjižnici* i svim njezinim reakcijama trebalo biti lakše od stvarnoga čitanja fizičke knjige. Iako osobno mišljenje podrazumijeva odmak od pročitanoga, nije razvidno zašto Bayard za osobno stvaralaštvo podrazumijeva da se na knjigama ne zadržavamo previše, nego da se, zapravo, stalno bavimo sobom, pa i svojom maštom. I nije jasno zašto se oduzima umijeće vjernoga prenošenja autorove misli na temelju stvarno pročitane knjige, dok se legitimira nepotrebnost i nekorisnost čitanja knjige da bismo o njoj mogli ozbiljno govoriti praveći se (hineći) da smo ju zapravo pročitali.

Ovdje prikazani esej vidimo kao poziv da se nikoga ne pribija na stup srama zato što nije pročitao ovu ili onu knjigu. To bi bilo daleko nekulturnije i nepoštenije od nečitanja. Uostalom, svatko je nešto pročitao i nitko nije pročitao sve. Međutim lice-mjerja je uvijek bilo i bit će, pa će se tako lagati i o pročitanim knjigama. No pretva-

⁸ Isto, 176.

⁹ Isto, 168.

rati se da smo pročitali ono što nismo nije rješenje problema našega odnosa prema nepročitanim ili zaboravljenim knjigama, nego novo licemjerje – kojega bi nas trebalo biti sram. Radije s manje zadržke priznajmo koje knjige nismo pročitali. Jer knjige uvijek govore o nama – i one koje smo pročitali, i one koje čekaju da ih pročitate, i one koje dosad nismo pročitali, kao i one koje nikad ne ćemo pročitati. Sve te knjige, sve su one mi.

Članci • Articles

Izvorni znanstveni članak / Original scientific paper

Diacovensia 33(2025.)2, 171–192

Primljeno/Received: 20. listopada 2023. / 20th October 2023

Prihvaćeno/Accepted: 6. kolovoza 2025. / 6th August 2025

UDK/UDC: 004.946:27-549-722.5

<https://doi.org/10.31823/d.33.2.1>

Emanuel PETROV*

Euharistijska hominizacija *homo informaticusa*

Eucharistic Hominization of *Homo Informaticus*

Sažetak: Polazeći od definicije čovjeka kao *homo eucharisticusa* i njegove osobnosti koja neizostavno postiže svoje ostvarenje u slavlju sakramenata, osobito euharistije, članak se bavi izazovima digitalne kulture i mogućnostima hominizacije čovjeka koji pripada digitalnoj generaciji. Budući da digitalna tehnologija donosi novo viđenje čovjeka i mijenja njegovo iskustvo i shvaćanje, teologija treba prepoznati novi identitet čovjeka kao *homo informaticusa*, kako bi on i nadalje ostao put Crkve. Takve postavke presudne su za razumijevanje odnosa i granica liturgije i interneta, kao i suvremenoga svećeničkoga identiteta i poslanja.

Ključne riječi: čovjek; hominizacija; virtualna stvarnost; euharistija; liturgija; svećenik.

Summary: Starting from the definition of man as *homo eucharisticus* and his personality, which inevitably finds its realization in the celebration of the sacraments, especially the Eucharist, the article addresses the challenges of digital culture and the possibilities of hominization for those who belong to the digital generation. Since digital technology presents a new vision of man and alters his experience and understanding, theology needs to recognize the new identity of man as *homo informaticus*, to help him stay on the path of the Church. Such assumptions are crucial for understanding the relationship and boundaries of liturgy and the Internet, as well as contemporary priestly identity and mission.

Keywords: man; hominization; virtual reality; Eucharist; liturgy; priest.

Uvod

Tijekom dvijetisućljetne povijesti Crkva se više puta susretala s novim izazovima naviještanja evanđelja i posredovanja spasenja ljudskomu rodu. Pritom nije riječ samo o zemljopisnom širenju, nego i o prelasku mnogih kulturnih pragova kako bi se navijestila spasonosna istina Kristova evanđelja. Zasigurno su doba velikih otkrića, renesansa i izum tiskarskoga stroja, industrijska revolucija i nastajanje novoga svijeta predstavljali prijelazne momente koji su zahtijevali nove oblike evangelizacije. Konačno, prepoznajući važnost kulture kao dinamičnoga organizma u kojem se odvija temeljno evangelizacijsko poslanje Crkve, Drugi vatikanski sabor

* Doc. dr. sc. Emanuel Petrov, Katolički bogoslovni fakultet, Sveučilište u Splitu, Zrinsko-frankopanska 19, 21 000 Split, Hrvatska • Asst. Prof. Emanuel Petrov, Ph.D., Catholic Faculty of Theology, University of Split, Zrinsko-frankopanska 19, 21000 Split, Croatia, donepetrov@gmail.com

predstavlja prekretnicu u suvremenom teološkom vrjednovanju kulturnoga konteksta, a samim tim i u otvaranju Crkve novim sredstvima obavljanja njezina poslanja.

Prije svega Sabor definira kulturu kao njegovanje prirodnih dobara i vrijednosti, kojima ljudska osoba dolazi do prave i potpune čovječnosti. U tom smislu kaže: »Općenito riječ 'kultura' označuje sve ono čime čovjek izgrađuje i razvija mnogostruke svoje duševne i tjelesne darove te nastoji da spoznajom i radom sebi podvrgne svijet; čini sve čovječnijim društveni život, i to u obitelji kao i u cijelom građanskom društvu, moralnim napretkom i napretkom institucija; konačno, tijekom vremena izražava, saopćuje i čuva u svojim djelima velika duhovna iskustva i težnje da služe napretku mnogih, dapače i cijelog čovječanstva.«¹ Promatrajući svijet kroz prizmu takvih postavki, ključno je odmah na početku primijetiti da su kulturne promjene danas nesagledivo ubrzane te da se prijelomni trenutki, koji su se u povijesti događali svakih nekoliko stoljeća, danas se događaju gotovo svakodnevno. Nasuprot tomu, za Crkvu trajno ostaje mjerodavna uputa kako je uvijek riječ o stvarnosti koja u središte mora staviti čovjeka i njegov napredak.

Čovjek je stvaratelj svake kulture, pa tako i digitalne, ali je istodobno i njezin naslovnik, jer je cilj kulture zrelost čovječanstva te izgradnja boljega svijeta u istini i pravdi. Kultura mora tako napredovati da cjelovito i skladno odgoji ljudsku osobu te pomaže napretku čovjeka i ljudske obitelji. Stoga to glavno načelo kulture duboko prožima poslanje svećenika i Crkve na *digitalnom moru*² i u virtualnoj stvarnosti, njezinu udjelu u metaverzumu, razvoju kiberteologije, kao i slavlju liturgije.

Nije zanemariva činjenica kako je digitalna stvarnost nastala u ambijentu koji je, na neki način, umnogome opriječan kršćanskomu mentalitetu. Dok u njegovu središtu stoji Bog, Stvoritelj, Otkupitelj i Posvetitelj, tehnologija (*téhnē* + *lógos* – nauk o vještinama) u središte stavlja stroj. Superiornost tehnike u kontekstu digitalne revolucije kao da želi istisnuti potrebu za Božjom svemogućnošću i pružiti odgovor na sva čovjekova traženja. Digitalna kultura zahvaća u pitanja života, smrti, istine i ljubavi. Mijenja shvaćanje prostora i vremena, čovjeka, zajedništva i odnosā. Budući da želi zagospodariti svim područjima, često se shvaća kao ključ tumačenja egzistencije te zbog gubitka etičke svijesti može postati opskurno područje nasilja i manipulacije.³

Ipak, Crkva ne može ostati izolirana i netaknuta virtualnim svijetom. Njezina briga za svakoga čovjeka inzistira prepoznati u digitalnim tehnologijama mogućnost

¹ DRUGI VATIKANSKI SABOR, *Gaudium et spes. Pastoralna konstitucija o Crkvi u suvremenom svijetu*, u: ISTI, *Dokumenti*, Zagreb, ⁴1986., br. 53 (= GS).

² Obračajući se sudionicima kongresa »Digitalni svjedoci. Lica i jezici u dobu medija«, papa Benedikt XVI. poziva: »Zaplovimo 'digitalnim morem' neustrašivo i uhvatimo se ukoštac s plovidbom na otvorenom moru s istim entuzijazmom koji kormilari Petrovom barkom Crkve već 2000 godina.« BENEDIKT XVI., *Ansprache an die Teilnehmer der Tagung »Digitale Zeugen. Gesichter und Sprachen im crossmedialen Zeitalter«*, 24. travnja 2010. Dostupno na: https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/de/speeches/2010/april/documents/hf_ben-xvi_spe_20100424_testimoni-digitali.html (15. 9. 2023.).

³ Usp. A. ČONDIĆ, Teologija, pandemija i digitalna tehnologija, u: *Crkva u svijetu* 57(2022.)1, 3–8, ovdje 6–7.

naviještanja radosne vijesti svim narodima sve do krajeva zemlje (usp. Dj 1, 8).⁴ U konačnici, riječ je o neizostavnom egzistencijalnom traganju za istinom, koja svoje ostvarenje doživljava u ljubavi prema svakomu čovjeku. Jednako tako, premda na neki način tehnologija ide ukorak sa sekularizacijom, postoje i pozitivni primjeri kod osoba koje se inače smatraju ateistima i agnosticima, a koje su preko uronjenosti u virtualni svijet pokazale povećan interes za religiju i transcendentne istine. Antonio Spadaro nalazi očit primjer u mrežnoj igri *Second life*, gdje igrači preko virtualnih likova posjećuju virtualne crkve, sinagoge i druge hramove te prisustvuju virtualnim bogoslužjima. U tom smislu smatra da je Crkva pozvana »preuzimati one oblike djelovanja koji su najprikladniji za njezino poslanje, shvaćajući pritom Crkvu kao mjesto bitnoga društvenoga povezivanja gdje ljudi mogu uspostaviti temelj za izgradnju međusobnih odnosa i komunikacije u rascjepkanom društvu«⁵.

Ono što je Crkva dužna priopćiti ljudima svih vremena, kultura i svjetova jest iskonski i eshatološki savez Boga i čovjeka, u kojem se obnavlja život i kultura paloga čovjeka, suzbija i uklanja zablude i zla, neprestano pročišćava i uzdiže moral te transcendentnim milostima iznutra oplođuje, učvršćuje, usavršava i obnavlja vrline i talente svakoga čovjeka i vremena. Stoga Jerko Valković s pravom zaključuje da je Crkva pozvana na promišljanje ne toliko (tehničkih) mogućnosti medija, već karakteristika nove kulture, novih načina komuniciranja i novoga društva, istodobno prepoznajući i uvažavajući razlike između kulture u kojoj je Crkva stoljećima živjela i nove medijske i digitalne kulture.⁶ Na tom ćemo se tragu u ovom radu baviti hominizacijom čovjeka kao temeljnim poslanjem Crkve, u kontekstu digitalne iskustvene stvarnosti.

1. Temeljni identitet čovjeka: *homo eucharisticus*

Pastoralno usmjerenje Drugoga vatikanskoga sabora svratilo je posebnu pozornost na čovjeka i njegov položaj u svijetu kako bi pružilo suvremen odgovor na vječna pitanja o smislu sadašnjega i budućega života. Stoga već na početku pastoralne konstitucije *Gaudium et spes* stoji pojašnjeno da je riječ o cjelovitom čovjeku, s tijelom i dušom, srcem i savješću, razumom i voljom: »Radi se o tome da se spasi ljudska osoba i da se bolje izgradi ljudsko društvo.«⁷ Povod tomu valja prepoznati u već tada izraženim dubokim i brzim promjenama, koje su proizišle iz čovjekove inteligencije i stvaralaštva, a koje povratno djeluju na cjelokupan čovjekov život uključujući i vjersku praksu.

Ipak, unatoč svim promjenama, osnovna istina čovjekova identiteta i njegova dostojanstva ostaje nepromjenjiva i vječna jer počiva na misteriju utjelovljene Riječi,

⁴ Usp. GS, br. 57.

⁵ A. SPADARO, *Cyberteologia: Pensare il cristianesimo al tempo della rete*, Milano, 2012., 43.

⁶ Usp. J. VALKOVIĆ, Duc in altum! »Evangelizacija u digitalno doba«, u: *Diacovensia* 20(2012.)2, 171–186., ovdje 172.

⁷ GS, br. 3.

tj. Boga koji ulazi u povijest, u njoj djeluje, susreće čovjeka, razgovara s njime i poziva ga da ljubi. »U Isusu Kristu Bog uistinu ulazi u čovjekov svijet, dodiruje ga svojom prisutnošću. On je toliko pretjerano stvaran da misli, osjeća, djeluje kao čovjek; toliko je pretjerano stvaran da pati i umire radi nas. Isus Krist razotkriva ono što je već bilo izrečeno i najavljeno u Staromu zavjetu, a to je da je Bog ljubav i da je, upravo zato što je ljubav, povijestan i stvaran. Zapravo, tek u Isusu Kristu saznajemo ne samo da je Bog ljubav, nego što je ljubav. Ljubav je stvaran susret s drugom osobom, stvaran dodir.«⁸ Stoga joj se uvijek iznova moramo vraćati, kako položaj čovjeka u suvremenom svijetu ne bi bio omalovažen i egzistencijalno ugrožen. Riječ je, zapravo, o anamnezi, koja traži epiklezu ili posadašnjenje u suvremenoj stvarnosti digitalnoga kontinenta, kako bi iz nje proizišla koinonija s Bogom i bližnjima te prosfora, tj. potpuno ostvarenje nerazorivoga identiteta osobe, koji je neotudiv u vremenu i prostoru.

Ističući međusobno prožimanje, komunikaciju i interakciju tih četiriju dimenzija ostvarenja čovječnosti, poslužili smo se, zapravo, temeljnom strukturom starozavjetnoga blagoslova (anamneza, epikleza, koinonija i prosfora), koja je preslikana u novozavjetnom euharistijskom slavlju. Stoga odmah na početku možemo definirati čovjeka kao *blagoslovnu ili euharistijsku egzistenciju*.⁹ Riječ je, zapravo, o modelu razumijevanja čovjeka koji je razvio insbruški teolog Lothar Lies u okviru svoje teologije sakramenata.

Na temelju Origenove tradicije Lies promišlja o perihoretskoj strukturi Božjega bića, u kojoj je svaka božanska osoba istodobno potpuno u sebi i u drugim dvjema, nepomiješano, ali i neodijeljeno, shodno Kalcedonskomu saboru¹⁰. Tri božanske osobe, Otac, Sin i Duh Sveti, prebivanju i prožimaju se u međusobnoj ljubavi i slobodi, bez da ijedna od njih nestane ili izgubi išta od svoje osobnosti. Budući da je čovjek *slika Božja* (Post 1, 27), on je u samome sebi perihoretski dar. Bog se u ljubavi i slobodi daruje i izvan sebe – čovjeku, a čovjek u uzvratnom prikazanju odgovara uzdarjem samoga sebe Bogu. Čovjekova bogolikost upozorava da on ne može biti zatvoren u sebi, nego je predodređen za egzistencijalni susret s drugim osobama, poglavito s osobama Presvetoga Trojstva. Upravo je ta upućenost ključan moment njegove hominizacije, koja je omogućena u Kristovu savršenom komunikacijskom, životvornom i spasenjskom susretu Boga i čovjeka, od hipostatskoga sjedinjenja, snagom dara Duha Svetoga, preko pashalnoga misterija i uskrsnuća, sve do uzašašća u nebesku slavu.

⁸ I. RAGUŽ, Protiv virtualnosti, u: *Vjesnik Đakovačko-osječke nadbiskupije i Srijemske biskupije* 1(2015.), 37–40, ovdje 37.

⁹ U govoru o čovjeku kao *homo eucharisticusu*, kao i kasnije o mogućnostima *euharistijske hominizacije* u digitalnom vremenu razrađujem osnovne postavke i djelomično se služim već objavljenim tekstom: E. PETROV, Š. MARKULIN, *Homo eucharisticus bez euharistije. Euharistijska hominizacija u vrijeme pandemije COVID-19*, u: J. GARMAZ, A. ŠEGULA (ur.), *Probuditi kreativnost. Izazovi učenja i poučavanja u kontekstu pandemije i migracija. Zbornik radova*, Split, 2022., 142–158.; E. PETROV, *Blagoslov kao susret samoostvarenja osobnosti*, *Služba Božja* 60(2020.)4, 373–389.

¹⁰ DH 302.

Na temelju tih postavki Lies definira osobu kao »onu slobodu koja jednoj drugoj slobodi može u sebi, na svom prostoru darovati životni prostor i glas«¹¹. Čovjek je dakle blagoslovna egzistencija (blago + slovo, posjed + riječ), odnosno sam po sebi pripada u red sakramenata, koje Lies definira »kao osobno-blagoslovne susrete osoba u povijesti, da bi čovjek u troosobnom Bogu postao potpuna osoba«¹². Upravo preko tih životvornih susreta odvija se proces postajanja potpunom osobom, tj. *hominizacija* čovjeka. Sakramenti u tom smislu pokazuju čovjeku slobodu povratka k Bogu i obratno, prebivanje Božje u srcima ljudi kao oslobođenje. Drugim riječima, čovjek je postojanje životno orijentirano na iskonski spomen spasenjskih Božjih zahvata (anamneza) i na molitvu da Bog i danas učini isto u promijenjenim okolnostima (epikleza) te se ostvari suvremeno zajedništvo s Bogom i bližnjima (koinonija), koje će se očitovati u moralnom boljitku (prosfora).¹³ Čovjek je uvijek iznova, u svakom vremenu i kulturi, prostor za blagoslovni spasenjski Božji zahvat i susret onoga koji blagoslivlja i blagoslovljenoga.

Shodno tomu briga za »spasenje svih ljudi«¹⁴ osnovna je dužnost Crkve. Njezino je poslanje služiti istoj mogućnosti hominizacije, kako bi se sjedinjenje svakoga i konkretnoga čovjeka s Kristom trajno događalo i obnavljalo. Slaveći sakramente, poglavito euharistiju, Crkva je službenica hominizacije čovjeka i posrednica čovjekova dioništva na Božjem životu i njegovoj vječnosti. Ne postoji čovjek kojega Crkva smije zanemariti, nego je on prvi i osnovni put što ga je sam Krist zacrtao, put što nepromjenljivo prolazi kroz otajstvo Utjelovljenja i Otkupljenja. Budući da je svaki pojedini čovjek, bez izuzetka, obuhvaćen otajstvom Otkupljenja i da se sa svakim pojedinim Krist zauvijek sjedinio, riječ je o konkretnom, stvarnom, povijesnom čovjeku kakav jest, u neponovljivoj stvarnosti njegova bića i djelovanja, razuma i volje, savjesti i srca¹⁵, bez obzira čak i na to je li »izoliran« na vlastitom otoku u virtualnom moru.

2. Mogućnosti digitalne tehnologije

Prije nego se upustimo u promišljanje utjecaja digitalne tehnologije na teologiju i suvremenoga čovjeka, tj. njegov identitet, iskustvo i društvenost, potrebno je zadržati se na nekim mogućnostima virtualnoga svijeta, koje su u manjem ili većem opsegu dostupne čovjeku današnjice, ali su i prisutne u poslanju Crkve.

¹¹ L. LIES, *Die Sakramente der Kirche. Ihre eucharistische Ausrichtung auf den Dreifaltigen Gott*, Innsbruck, 2004., 14.

¹² L. LIES, *Sakramententheologie. Eine personale Sicht*, Styria, Graz, 1990., 368.

¹³ Usp. S. HELL, B. REPSCHINSKI, Eulogische Existenz, u: *Zeitschrift für Katholische Theologie* 130(2008.), 467–471., ovdje 468–470.

¹⁴ DRUGI VATIKANSKI SABOR, *Inter mirifica. Dekret o sredstvima društvenog priopćavanja*, u: *ISTI, Dokumenti*, Zagreb, 2008., br. 3.

¹⁵ Usp. IVAN PAVAO II., *Redemptor hominis. Otkupitelj čovjeka. Enciklika na početku papinske službe*, Zagreb, 1979., br. 13–14 (= RH).

2.1. Proširena stvarnost (XR)

Razvoj digitalnih tehnologija omogućio je brojne forme *proširene stvarnosti* (XR, eng. *extended reality*), od kojih su najpoznatije *virtualna stvarnost* (VR, eng. *virtual reality*), *dorađena stvarnost* (AR, eng. *augmented reality*) te *mješovita stvarnost* (MR, eng. *mixed reality*). Sve te tehnologije međusobno se isprepliću i uključuju spektar *imerzije*, tj. percipirane uronjenosti od stvarnoga do virtualnoga. Bernard Hauer pojašnjava: »Uronjenost i prisutnost pojačani su interaktivnim mogućnostima, višesenzornim obraćanjem korisnika i korištenjem različitim tehnološkim pomagalicama koja u potpunosti skrivaju fizičku stvarnost.«¹⁶ U tom smislu govorimo o tehnologijama koje nalaze svoju primjenu i u rapidno rastućoj industriji videoigara i u znanosti, istraživačkom i eksperimentalnom svijetu, turizmu, sportu i treninzima, edukaciji, komunikacijama i različitim industrijskim granama. Metavrezum, o kojem ćemo govoriti kasnije, jedan je od sinonima za proširenu stvarnost.

Virtualna stvarnost (VR) jest umjetna, računalno generirana simulacija ili rekreacija stvarnoga životnoga okružja ili situacije. Sposobna je korisniku gotovo u potpunosti zamijeniti stvarni svijet, stvarajući namjesto njega jedinstvene, interaktivne virtualne svjetove, koji pružaju poprilično stvaran osjećaj kretanja i komuniciranja sa svijetom i drugim ljudima koji se nalaze u njemu. Korisnika se uz pomoć digitalne tehnologije (pametnim telefonom, pametnim naglavnicima ili *headsetovima*) uranja u novo, iz temelja stvoreno virtualno okružje te se senzorima i kontrolerima ostvaruje interakcija s virtualnim prostorom.¹⁷ Tako se mijenja način na koji čovjek stupa u interakciju sa svijetom, omogućavajući iskustvo bilo čega, bilo gdje i bilo kada. Na taj je način moguće uvjeriti ljudski mozak da se nalazi negdje gdje zapravo nije ili da je u društvu s nekim s kim nije. Tako je moguće premostiti fizičke udaljenosti između ljudi i stvoriti zajedničke virtualne prostore, koji mogu biti sigurniji, ali i fleksibilniji od stvarnoga svijeta. Riječ je o umjetnom okruženju koje je stvorila programska podrška i koje korisniku stvara osjećaj stvarnoga, bilo da je riječ o simulacijama stvarnih lokacija ili potpuno imaginarnih svjetova.¹⁸ Danas se ubrzano radi na povezivanju aspekata programske podrške i sklopovlja (strojne opreme) sa senzornim aspektima (ponajprije se misli na vid, sluh, eventualno dodir, njuh i okus u budućnosti) kako bi se došlo do pravoga proživljajućega, imerzivnoga iskustva. Ipak, budući da je riječ o tehnologijama koje prolaze iznimno brze transformacije i razvoj, teško je predvidjeti kako bi se virtualna stvarnost mogla razviti i kamo bi nas budućnost mogla odvesti.¹⁹ Ona definitivno danas više nije izvor samo zabave i razonode, nego doslovno svijet koji nas okružuje.

¹⁶ B. HAUER, *Kulturelles Lernen mit Virtual Reality und 360-Grad-Videos unter besonderer Berücksichtigung der Erinnerungsorte*, Wien, 2019., 17.

¹⁷ Usp. D. KUNIĆ, Proširena stvarnost (XR) – sve što trebate znati, *Virtualna stvarnost*, 13. kolovoza 2022. Dostupno na: <https://virtualnastvarnost.net/prosirena-stvarnost-xr-sve-sto-trebate-znati> (5. 9. 2023.).

¹⁸ Usp. T. ŠLOSEL, *Virtualna i proširena stvarnost – pregled hardverskih i softverskih rješenja*, Rijeka, 2020., 2.

¹⁹ Usp. D. KUNIĆ, Što je virtualna stvarnost? Uvod i definicija virtualne stvarnosti, *Virtualna stvarnost*, 22. srpnja 2022. Dostupno na: <https://virtualnastvarnost.net/uvod-u-vr-virtualna-stvarnost> (5. 9. 2023.).

Kao što smo spomenuli, proširene stvarnosti međusobno se isprepliću. Stoga virtualnim dorađivanjem korisnikova okruženja dolazimo do *dorađene stvarnosti* (AR). Drugim riječima, dorađena stvarnost preklapa stvarni i virtualni svijet, pružajući pojačano i prošireno iskustvo stvarno postojećega svijeta. Ona podrazumijeva dodavanje virtualnih objekata u stvarni svijet, poput digitalnih informacija, slika, teksta ili animacija. Važno je napomenuti da dorađena stvarnost ne uranja korisnika u virtualni svijet, nego pomoću tehnologije (npr. pametnoga telefona) prikazuje virtualne objekte preko slike stvarnoga svijeta, pružajući različite informacije o stvarnim objektima. U tom smislu korisnici zadržavaju potpuni pristup stvarnom svijetu dok u isto vrijeme mogu manipulirati virtualnim aspektima. Dorađena stvarnost mogu biti i različiti filtri koje nude brojne aplikacije.²⁰ Ta tehnologija nalazi široku primjenu u kirurgiji, proizvodnji, arhitekturi, navigaciji i sl.

Premda je precizna definicija *mješovite stvarnosti* (MR) fleksibilna, riječ je u biti o kombinaciji virtualne i dorađene stvarnosti kako bi se stvorila nova virtualna okruženja i vizualni prikazi. Drugim riječima, riječ je o spektru mješovite stvarnosti, koja spaja virtualni i stvarni svijet. Pritom se govori o mogućnosti uspostavljanja međusobne interakcije stvarnih i virtualnih subjekata, ali i obratno. Uz pomoć snažnijih *headsetova* korisnici mogu vidjeti svoju okolinu i u njoj razne virtualne, digitalno postavljene objekte, s kojima mogu ostvariti digitalnu interakciju, npr. postavljati i pomicati objekte ili digitalne dvojnike itd. Mješovita stvarnost na neki način simulira stvarni svijet koji korisnika okružuje i digitalizira, tj. rekreira stvarne objekte u virtualnom obliku. Korisnik također može biti prisutan u digitalnom obliku, osobno ili preko avatara, te surađivati s ljudima koji se nalaze na drugoj lokaciji.²¹

Premda su pojedini segmenti virtualne stvarnosti općepoznati i prihvaćeni (npr. Google Maps, Street View, virtualne reklame na stadionima kojih u stvarnosti nema, ali u tv-prijenosu ima, promjene pozadine u videopozivima na telefonu itd.), njezina je primjena rapidno rastuća u komunikaciji i edukaciji. S tim u vezi, kad je riječ o evangelizaciji, virtualna stvarnost već nalazi svoju primjenu preko digitalnih mjesta za učenje²², *gamification* sustava²³, *Serius Games* sustava²⁴, učenja temeljenoga na iskustvu²⁵,

²⁰ Usp. D. KUNIĆ, Uvod u AR – dorađena stvarnost, *Virtualna stvarnost*, 18. srpnja 2022. Dostupno na: <https://virtualnastvarnost.net/uvod-u-augmented-reality-doradena-stvarnost> (5. 9. 2023.); ISTI, Proširena stvarnost (XR) (5. 9. 2023.); T. ŠLOSEL, *Virtualna i proširena stvarnost*, 4–6.

²¹ Usp. D. KUNIĆ, Mješovita stvarnost (MR) – kratak pregled mješovite stvarnosti, *Virtualna stvarnost*, 29. kolovoza 2022. Dostupno na: <https://virtualnastvarnost.net/mjesovita-stvarnost-mr-kratak-pregled-mjesovite-stvarnosti> (6. 9. 2023.); ISTI, Proširena stvarnost (XR) (6. 9. 2023.).

²² Riječ je uglavnom o učionicama koje se nalaze na internetu i u tom su smislu neovisne o vremenu i prostoru.

²³ Pritom mislimo na metode koje implementiraju elemente igre u edukaciju kako bi se povećala motivacija naslovnika.

²⁴ Ti sustavi nisu namijenjeni ponajprije zabavi, nego poučavanju i istraživanju navika i promjena ponašanja te podizanju svijesti o relevantnim temama.

²⁵ Pomoću imaginacije, imerzije i interakcije naslovnik se simulirano smješta u konkretnu situaciju kako bi stekao iskustvo iste te dobio povratnu informaciju o vlastitim inputima i reakcijama.

predočenja, proširenja, rekonstrukcije i imaginacije.²⁶ Svakako, izazov nove evangelizacije, kao temeljno poslanje Crkve, u vremenu digitalnih društveno-kulturnih prilika i globalizacije, teško je zamisliv bez utjecaja novih tehnologija. Nova evangelizacija zapravo je sinonim za neprestano nadilaženje granica i proširivanje vidika u evanđeoskoj brizi Crkve za čovjeka i opće dobro. Stoga, ne zanemarujući različita lica interneta, od Crkve se traži da odgaja za internet, kako bi on postao sredstvo evanđeoskoga navještaja, put dijaloga i misijsko područje. Na taj način digitalna tehnologija može jednim svojim dijelom biti u službi neophodne hominizacije čovjeka.

2.2. Metaverzum ili sveprožimajući internet

Pojam *metaverzum* skovao je Neal Stephenson u svom znanstveno-fantastičnom romanu *Snow Crash* 1992. godine, zamišljajući realistične avatare koji su se susreli u realističnim 3D zgradama i drugim okruženjima virtualne stvarnosti.²⁷ Pojam u sebi integrira virtualno-transcendentno i svemirsko, odnosno predstavlja mješavinu virtualne stvarnosti i drugih tehnologija.²⁸ No o definiciji metaverzuma danas ne postoji konsenzus. Pojam je postao aktualan 2021. godine kada je Mark Zuckerberg predstavio svoju inačicu *metaversa* i promijenio ime Facebooka u Meta te ulaganjem desetaka milijardi dolara postavio razvoj metaverzuma kao glavni cilj tvrtke. U tom smislu on je najpoznatiji sudionik toga futurističkoga projekta, ali nikako nije jedini. Metaverzum ni u kom slučaju ne može ovisiti o jednoj tvrtki, uređaju ili sklopovlju niti ga, zapravo, itko može posjedovati. Računa se da će do 2030. godine svaka smisljena fizička stvar biti umrežena.

Caty Hackl, koju nazivaju »kumom Metaversa«, upozorava da izraz metaverzum može značiti deset različitih stvari za deset različitih ljudi, čak i unutar kriptoprostora. Općenito gledajući, metaverzum označava današnji stupanj razvoja digitalnih platformi, sadržaja i tehnologije: »Web 1.0 povezao je informacije, tako da imate internet. [...] Web 2.0 povezivao je ljude i dobili ste društvene mreže, ekonomiju dijeljenja. [...] Sada smo u evoluciji Weba 2.0 koji prelazi u Web 3.0. A Web 3.0 povezuje ljude, mjesta i stvari – ili ljude, prostore i imovinu. A ti ljudi, prostori i sredstva ponekad mogu biti u potpuno virtualnom okruženju.«²⁹ Upravo zato riječ je o »sve većem preklapanju fizičkih i digitalnih života i oslobađanju interneta iz pravokutnika u našim rukama, na našim stolovima i zidovima sve dok internet ne bude svuda oko

²⁶ Više o istoj temi: K. PIŠONIĆ, Virtualna stvarnost – Novi pristup vizualizacije i imaginacije u vjeronauku, u: *Crkva u svijetu* 57(2022.)1, 135–150.

²⁷ PD VL NATIVE TIM, *Znate li što je metaverzum? Nedavno je održan i prvi takav događaj u Hrvatskoj*, 20. svibnja 2022. Dostupno na: <https://www.poslovni.hr/sci-tech/znate-li-sto-je-metaverzum-nedavno-je-odrzan-i-prvi-takav-dogadaj-u-hrvatskoj-4338202> (2. 9. 2023.).

²⁸ Usp. J. LEE, A study on the intention and experience of using the metaverse, u: *JAHN - European Journal of Bioethics* 13(2022.)1, 177–192., ovdje 177–178.

²⁹ J. WILISER, Cathy Hackl: The 'Godmother of the Metaverse', *CoinDesk*, 12. travnja 2022. Dostupno na: <https://www.coindesk.com/business/2022/04/12/cathy-hackl-the-godmother-of-the-metaverse> (4. 9. 2023.).

nas».³⁰ Drugim riječima, metaverzum je unaprijeđeni koncept virtualne stvarnosti (VR) i dorađene stvarnosti (AR), koji uz upotrebu 3D mrežne tehnologije proširuje stvarnost u digitalni virtualni svijet tako da se sve aktivnosti mogu obavljati u njemu. Riječ je o internetu koji je oživio, prikazan je u 3D-u te se tako, prema riječima Zuckerberga, »u virtualno okružje može ući, umjesto da buljite u ekran«. To je svijet beskrajnih, međusobno povezanih virtualnih zajednica u kojima se ljudi osobno ili preko svoga avatara mogu sastajati, raditi i igrati, otići na koncert ili virtualno putovanje, isprobati odjeću i dr., ali i moliti, meditirati, slaviti i sl. koristeći se slušalicama i naočalama za virtualnu stvarnost, aplikacijama za pametne telefone ili druge uređaje.³¹ U tom smislu on bi bio osnovni integrirajući sustav za podršku različitim sadržajima: u obrazovanju, organizaciji, zabavi, umjetnosti i kulturi, medicinskoj skrbi, odnosima s javnošću i proizvodnji, virtualnoj imovini i kriptovalutama, tržišnoj ekonomiji, ali i religiji.

Jasno je da virtualna stvarnost predstavlja budućnost, no ključno je pitanje suradnje na zajedničkom konceptu. Da bi se metaverzum izgradio i ostvario svoj puni potencijal, potrebna je suradnja svih komponenata. Ipak, želja da svaka tvrtka ima neku svoju ideju i viziju o tome što će virtualna stvarnost postati dovela je do toga da su mnoge ideje osuđene na propast jer je riječ o ulaganju golemih sredstava u razvoj i brzinu mreže, kao i u tehnološka rješenja. Slično se događa i s metaverzumom. Trenutačno se radi na trima glavnim pravcima metaverzuma: potrošački, poduzetnički i industrijski. Dok je potrošački uglavnom orijentiran na razvoj igara i zabave, poduzetnički i industrijski *metavers* usmjereni su »globalnim izazovima poput energije, klime, produktivnosti i rasta«.³² Ako investitori i tvrtke odluče zajednički razvijati dobra i proživljajuća virtualna iskustva, bilo bi moguće stvoriti kvalitetnu i korisnu okolinu. No, kad je riječ o *svemoćnoj* okolini koja bi uključivala *on-line religiju*, svakako nije zanemariva opasnost da bi se takav metaverzum mogao okrenuti prema samomu sebi kao božanstvu, te u njemu ne bi bilo mjesta za Boga kao transcendentnu stvarnost. On ni u kom slučaju ne može biti nadomjestak sakramentalnoj Kristovoj prisutnosti ni osobnoj interakciji čovjeka s Bogom i s drugim ljudima, ali se njegov potencijal može iskoristiti kao poticaj iskustvu vjere i duhovnomu životu.

³⁰ TNATIVE TIM, *Koje sve potencijale krije metaverzum i koje preduvjete moramo ispuniti*. Dostupno na: <https://native.tportal.hr/native/koje-sve-potencijale-krije-metaverzum-i-koje-preduvjete-moramo-ispuniti> (2. 9. 2023.).

³¹ Usp. AP, Što je metaverzum i kako će funkcionirati?, 9. siječnja 2023. Dostupno na: <https://www.slobodnaevropa.org/a/metaverzum-meta-virtualni-svijet-tehnologija/32214152.html> (10. 9. 2023.).

³² P. LUNDMARK, Nitko ne može posjedovati metaverzum: potrebna nam je suradnja da bismo ga izgradili, 2. prosinca 2022. Dostupno na: <https://www.vecernji.hr/barkod/nitko-ne-moze-posjedovati-metaverzum-potrebna-nam-je-suradnja-da-bismo-ga-izgradili-1637892> (10. 9. 2023.).

3. Crkva digitalnoga vremena

Premda je prvotno zamišljen kao sredstvo mrežne komunikacije, internet je vrlo brzo pružio mogućnost globalnoga povezivanja digitalnih uređaja, ali i izgradnju svjetske mreže ljudi, te se globalno društvo može poistovjetiti s *mrežnim* društvom. Internet u tom smislu nisu samo uređaji ili mediji, nego je to iskustvo koje čovjeku omogućuju nove tehnologije, a samim tim i kultura koja čovjeka okružuje ili u koju je svjesno ili nesvjesno uronjen. Iako za mnoge takvo umreženo društvo boluje od izolacije, istraživanja pokazuju da je riječ o hiperdruštvenoj kulturi, koja mrežnim putem može proširiti mogućnosti utjecaja i širenja komunikacije, kao iskonske čovjekove osobine, ali i pružiti ozračje anonimnosti i osamljenosti. U tom smislu mreža je duboko ljudski prostor, gdje su intenzivirani i komunikacijski i izolacijski kapaciteti.

Ako je tomu tako i ako mrežu ne čine samo žice i uređaji, već ljudska bića koja iza uređaja stoje, papa Franjo s pravom smatra digitalni prostor mjestom koje je *bogato čovještvom*, ali s novim načinima razmišljanja, odnosa i djelovanja u svijetu. Riječ je, kako sam ističe, o *digitalnim domorodcima*³³, koji čine sasvim novu *mrežnu generaciju*³⁴. Budući da je svaki čovjek put Crkve, digitalni domorodci ne smiju biti zanemareni, nego je, naprotiv, poslanje Crkve danas *homo informaticusu* pružiti mogućnost spasenjske euharistijske hominizacije kako bi mogao baštiniti dioništvo vječnoga života.

3.1. Poimanje čovjeka u digitalnom svijetu: *homo informaticus*

Čovjek digitalne generacije stasao je ispred ekrana, bez paske roditelja. Njegova pozornost traje iznimno kratko, a dugotrajno traženje ili čekanje odgovora čini ga tjeskobnim. Sposoban je vješto manipulirati različitim informacijama odjednom. Samim tim mijenja se i njegova kognitivna funkcija, koja je istodobno digitalna i fizička. Mrežnu generaciju tako karakterizira odbacivanje apsolutnih istina, te se sve može relativizirati ili pretvoriti u *fake news*.

Promišljajući o utjecaju interneta na čovjeka u trenutku komunikacije na internetu, P. Haramija zaključuje da je, na neki način, riječ o prihvatanju dualizma uma i tijela, kao i pripisivanju čovjeku gotovo neograničenih mogućnosti i sloboda: »Pro-

³³ Pojam »digitalni urođenici« uveo je 2001. Marc Prensky u članku *Digitalni urođenici, digitalne pridošlice*. Za razliku od »digitalnih pridošlica« (imigranata), koji označava osobe odrasle prije digitalne revolucije, ali su ipak ušli u dijalog s digitalnim svijetom, »digitalni urođenici« jesu osobe odrasle s tehnologijom. Premda se u hrvatskom jeziku kao sinonim koristi još i pojam »digitalni urođenik«, izvorno valja imati na umu da pojam urođenik, premda označava pripadnika domaće civilizacije, ipak naglašava njegovu izoliranost od suvremenoga svijeta (divljak). Usp. M. PRENSKY, Digitalni urođenici, digitalni pridošlice, u: *CARNet – Časopis Edupoint* 5(2005.)40, 23–26., ovdje 23.; *Urođenik*. HRVATSKI JEZIČNI PORTAL – ZNANJE, na: https://hjp.znanje.hr/index.php?show=search_by_id&id=f19gWBB8&keyword=uro%C4%91enik (5. 9. 2023.).

³⁴ Usp. FRANJO, Poruka sudionicima IV. nacionalnog susreta pastoralnih komunikacija (Pascom) i 2. nacionalnog seminara mladih komunikatora, 26. srpnja 2014. Dostupno na: <https://www.cnbb.org.br/papa-envia-mensagem-ao-iv-encontro-nacional-da-pascom> (1. 9. 2023.).

micatelji te kulture tvrde da smo u svijetu računala mi um, a naše tijelo, rasa, spol, dob, nacija – nebitno. Smatraju da se u virtualnom svijetu računala ono što jesmo i možemo biti mijenja lako poput računalnog programa.³⁵ Takav pristup vidi čovjekov um kao ono najvažnije, a tijelo je kao stroj bezvrijedno. Glavne karakteristike osoba u virtualnom svijetu jesu žudnja za sigurnošću, bestjelesnošću i mogućnošću promjene identiteta. Budući da je virtualni svijet matematički uređen, poima se sigurnijim od nesređenoga i nesigurnoga stvarnoga svijeta.

Digitalna kultura vjeruje u svijet koji se temelji ponajprije na informaciji, tj. u kojem čovjek egzistira kao um, a pritom zaboravlja da ljudi i nadalje trebaju jesti, liječiti se, stanovati, ostvariti tjelesni kontakt. Vodi je želja za apsolutnim, jer ako se ono što čovjek jest (um) i što može biti mijenja lako poput programske podrške, onda i može postati baš sve. U tome bi mu trebala pomoći digitalna tehnologija, koja ga, dok mu omogućuje ostvarenje krajnje virtualnosti i nestvarnosti, zatvara u samoga sebe i vodi zastrašujućoj mogućnosti poništavanja čovječstva. Zato je Raguž smatra duboko nehumanom, jer stvara jednoumlje, bez razlike privatnoga i javnoga, a čovjeka zatvara u njega samoga, u vlastitu svijest i čini ga nesposobnim susresti, prihvatiti i živjeti za drugoga, tj. ljubiti.³⁶

U viđenju čovjeka digitalnoga doba nestaje bogatstvo osjećaja i impulsa svojstvenih odnosu duhovnoga i tjelesnoga, što u bitnome iskrivljuje bit čovjeka kakav jest. Haramija zaključuje: »Računalo je ograničeno, a informacije je u njega pohranio čovjek. Upravo ta ograničenja računala ukazuju na čovjekovu veličinu. Pobornici digitalne kulture zaboravljaju da računala ne mogu imati osjećaje, savjest ili ljubav. Računalo je napravio čovjek i svaki računalni program ima programera. Poimajući naše tijelo kao hardware, a um kao software, zaboravlja se na dušu.«³⁷ A upravo duša inzistira na sjedinjenju s Bogom i ostvarenju vlastite hominizacije, što jedino može posredovati sakramentalna stvarnost, koja je uvijek usmjerena prema euharistijskomu slavlju.

Govoreći o istoj stvarnosti, Raguž konstatira da su riječi današnjega čovjeka postale plošne, trenutačne, bez prošlosti i budućnosti, svedene na brze i isprazne SMS-ove i informacije koje se čitaju na mrežnim stranicama: »Čovjek je *homo informaticus*. Homo informaticus ubio je riječ, pripovijest, potpuno se podredio vidljivom, izvanjskom. Zato je taj homo informaticus, a to je čovjek ovoga svijeta, nijem, zato su ljudi u današnjoj komunikaciji nijemi i ne razumiju se, krajnje su dosadni i nezanimljivi.«³⁸ S druge strane samo euharistija može osloboditi čovjeka od vidljivoga svijeta i transformirati *homo informaticusa*, koji živi u slikama bez riječi ili pak s ispraznim riječima, u *homo eucharisticusa*, koji je pozvan na dioništvo u Božjem životu. On

³⁵ P. HARAMIJA, Donosi li Internet novo poimanje čovjeka?, Osvrt na viđenje čovjeka među sljedbenicima digitalne kulture, u: *Obnovljeni život* 64(2009.)3, 363–375., ovdje 373.

³⁶ Usp. I. RAGUŽ, Protiv virtualnosti, 40.

³⁷ *Isto*, 374.

³⁸ I. RAGUŽ, »Milost je moćnija od naravi.« O euharistijskoj pretvorbi, u: *Živo vrelo* 40(2023.)4, 2–7., ovdje 3.

sluša utjelovljenu Riječ, biva obuzet njome jer je tako moćna da materiju, supstanciju kruha i vina, pretvara u krv i tijelo. Upravo pretvorba u euharistiji pokazuje da euharistijsko slavlje nije prazna riječ ili obična *informacija*, koja se tek tako može virtualno komunicirati. Stoga Raguž zaključuje da se u svakoj euharistiji događa sljedeće: »(...) prvo, povučeni smo iz vidljivoga i ulazimo u nevidljivi svijet; drugo, nevidljivi svijet jest svijet utjelovljene Riječi, Kristovih riječi koje nas mijenjaju i preobrazuju; treće, poredak ovoga svijeta gubi svoju moć (vidljivi svijet moći, informacija, taštine, častohleplja, bogatstva), prestajemo biti robovi poretka ovoga svijeta, tj. 'poretka prirode'.«³⁹

U tom smislu zanimljivo je da iako dionici digitalne generacije odbacuju svaki autoritet, pa i crkveni, i žive u sekulariziranom, globaliziranom i likvidnom svijetu, raste njihova potraga za oblicima meditacije i duhovnosti, što je dobra prilika za ponovno otkrivanje istinske religioznosti. Nije zanemariva ni napetost koju osjećaju između osobne individualnosti i potrebe da budu dio zajednice. Premda u mrežnom prostoru pronalaze utočište za svoj um i dušu, jasno je da tu istodobno trebaju pronaći i odgovore na pitanja vjere. Antonio Spadaro s pravom upozorava da mreža mora biti *locus theologicus*, jednako kao što je to povijest ili kultura. K tomu, kad govorimo o *homo informaticusu*, nije riječ samo o novim naslovniciima evangelizacije, nego su dio digitalne generacije već postali svećenici i biskupi, vjeroučitelji, očevi i majke, kao crkveni subjekti.⁴⁰ Upravo taj novi horizont inzistira da mu teologija posveti svoju pozornost. Njezin odgovor je kiberteologija.

3.2. Kiberteologija

Premda se sam pojam *kiberteologija* počeo službeno koristiti tek nedavno, njegove korijene valja povezati uz isusovca Antonia Spadara (1966.), glavnoga urednika časopisa *La Civiltà Cattolica*, gosta predavača na Papinskom sveučilištu Gregoriana te savjetnika Papinskoga vijeća za kulturu i Tajništva za komunikacije. Kao jedan od prvih katoličkih teologa Spadaro se počeo zanimati za utjecaj novih tehnologija, interneta i digitalne kulture na ponašanje ljudi, razumijevanje i življenje kršćanske vjere, teološko promišljanje i život Crkve. U svojim knjigama *Connessioni. Nuove forme della cultura al tempo di Internet* (Bologna, 2006.) i *Web 2.0: Reti di relazione*, (Rim, 2010.) on razmišlja o odnosu digitalnih medija i vjere, poglavito na području crkvenoga zajedništva, sakramenata, liturgije, objave i milosti, te potiče postavljanje suvremenih pitanja o životu, kulturi, vjeri i Bogu.

Po nalogu Talijanske biskupske konferencije Spadaro je 2010. godine na konferenciji *Digitalna svjedočanstva* promišljao o utjecaju digitalne kulture na sustavnu teologiju.⁴¹ Kako bi dao na važnosti toj gorućoj temi, već u siječnju sljedeće godine

³⁹ Isto, 4.

⁴⁰ Usp. A. AMARO da SILVA, Cybertheology: thinking the effects of digital culture in Christianity and society, u: P. DZAMBO, J. GARMAZ, B. GRÜMME (ur.), *Religiöse Bildung in Europa: Exemplarische Einblicke in eine komparative Religionspädagogik*, Berlin, 2019., 33–35.

⁴¹ A. SPADARO, *Cyberteologia*, 8.

otvorio je blog *Cybertheology.it*. Također vodi istoimenu stranicu na platformi Meta, ima korisnički račun na platformi X, (@antoniospadaro) te uređuje digitalne novine *The Cyber Theology Daily*. Konačno, početkom 2012. godine Spadaro je objavio knjigu *Cyberteologia: Pensare il cristianesimo al tempo della rete*, koja označava prekretnicu u teološkom promišljanju digitalne stvarnosti.

Polazeći od teze da je Crkva prisutna u svakom prostoru gdje ljudska osoba ostvaruje svoje sposobnosti spoznaje i povezivanja, Spadaro definira internet kao ekleziološko mjesto. Ako je internet okruženje u kojem žive ljudska bića i izgrađuju zajedništvo, onda digitalne tehnologije više nisu samo alati, mreže i uređaji potpuno izvan ljudskoga tijela i uma, nego su sredina u kojoj čovjek živi i koja mu pruža iskustvo stvarnosti. Upravo to iskustvo mreže mijenja živote, transformira jezik i način na koji razmišljamo, a samim tim utječe i na teološku refleksiju.⁴² Budući da kiberteologija želi razmišljati o kršćanskoj vjeri u svjetlu logike, dinamike i jezika mreže, drugi stup na kojem počiva jest iskustvo vjere. Ona je, zapravo, *fides quarens intellectum*, vjera koja nastoji racionalno razumjeti samu sebe, kao i stvarnost i kulturu u koju je uronjena te se zato rađa iz osnovnih teoloških i pastoralnih pitanja: Kako živjeti vjeru i imati uravnotežen život u digitalnim vremenima? Kako se veza svojstvena mreži može preobraziti u zajedništvo? Kako mreža oblikuje slušanje i čitanje *Biblije*, shvaćanje Crkve i crkvenoga zajedništva, Objave, liturgije, sakramenata ili klasičnih tema teologije?⁴³

Kako se kiberteologija kao takva dotiče već unaprijed spomenutoga promijenjenoga načina razmišljanja ljudi o svemu, pa tako i o vjeri, ne može se vezati za samo jedan pravac teološkoga studija. Riječ je o teologiji općenito – govoru o Bogu, ali koji polazi od dvojakoga ljudskoga iskustva: mreže i vjere. Ona promišlja hiperkomunikativni život čovjeka te u tom smislu uzdiže internet na razinu teološkoga mjesta. Ona nije teologija komunikacije jer ne pristupa komunikaciji kao predmetu proučavanja, nego je teološko promišljanje inkulturiranoga u digitalnoj dinamici, a ima za cilj produbljivanje vjere u današnjem jeziku. Aline Amaro da Silva tumači da kiberteologija nije ni grana kontekstualne teologije jer više nije riječ o izoliranom kontekstu. Digitalne su mreže postale dijelom svakodnevnoga postojanja na globalnoj razini.⁴⁴

Nova kultura internetskoga prostora tako postavlja nove izazove ljudskom odnosu prema vjeri, formulacijama i jeziku koji govori o transcendentnosti. Iz toga proizlazi da je kiberteologija promišljanje vjere kroz prizmu mreže, a to znači ne više katabatski ni anabatski, već od čvora do čvora, od osobe do osobe, *od Boga koji je blizu* i koji se čini prisutnim *do Boga s nama*. Shodno tomu ona je ključna za dijalog

⁴² Usp. A. AMARO da SILVA, A. GRIPP, *Cybertheology and Digital Theology: the development of theological reflection on the digital in brazilian Catholic Theology*, u: *Cursor_ Zeitschrift Für Explorative Theologie*, 9. lipnja 2021. Dostupno na: <https://cursor.pubpub.org/pub/j0c68ls> (5. 9. 2023.).

⁴³ Usp. M. NAZÁRIO, Padre Antonio Spadaro: a vivência da fé em tempos de internet. *Jovens Conectados*, 7. svibnja 2012. Dostupno na: <https://jovensconectados.org.br/padre-antonio-spadaro-a-vivencia-da-fe-em-tempos-de-internet.html> (5. 9. 2023.).

⁴⁴ Usp. A. AMARO da SILVA, *Cybertheology*, 36.

vjere s ljudima, kulturom i suvremenim svijetom.⁴⁵ Na istom tragu Susan George ističe četiri moguća teološka pravca kiberteologije: teologija znakova društvene komunikacije u vrijeme interneta; pastoralno promišljanje o načinu i mogućnostima komuniciranja evanđelja unutar mreže; pregled, svojevrsna mapa onoga što se (od vjerskoga sadržaja) nalazi na internetu; mreža kao okruženje u kojem se oblikuje duhovni život.⁴⁶

Spadaro upozorava da treba primijetiti sličnost teološkoga i internetskoga pojmovlja, npr. *spasiti, obratiti, zajednica, dijeljenje, poravnavanje/opravljanje* (engl. *save, converting, community, share, justifying*): »Sve su te riječi poznate i bliske teolozima. (...) Nužno ih je iskoristiti ne samo u izricanju vjerskih istina već i u promišljanju vjere u digitalnom svijetu.«⁴⁷ Tako Crkva ne će biti samo virtualno prisutna, nego će progovoriti novim jezikom, biti mjestom istinskoga susreta i svjedočanstva evanđelja u duhu izgradnje eklezijalnoga zajedništva, i s Gospodinom i ljudi međusobno. Upravo to je središnji smisao hominizacije čovjeka koja se događa u otajstvu crkvene liturgije i slavlju sakramenata te je istodobno nedjeljivo i od poslanja svećenika.

Na koncu recimo da se pojam kiberteologije (grč. κυβερνάω: 'upravljam, kormilarim')⁴⁸ često poistovjećuje s pojmom digitalne teologije, no ipak, potrebno je prepoznati razlike. Kiberteologija nastoji sagledati ključne teme sustavne, moralne i pastoralne teologije kroz novi odnos između teologije i interneta, odnosno iz iskustva mreže, te se još naziva i *teologijom mreže* ili, jednostavno, *teologijom interneta*. Pojam *digitalne teologije* (lat. *digitus*: 'prst')⁴⁹ više se upotrebljava u protestantskoj tradiciji kako bi označio promatranje promjena u ljudskom biću i u svijetu izazvanih digitalnom revolucijom, umjetnom i automatskom inteligencijom, internetom, digitalnim tehnologijama, proizvodnjom igara i aplikacija. Nastala je kao teološka disciplina 2014. godine otvorenjem CODEC istraživačkoga centra za digitalnu teologiju

⁴⁵ Usp. A. AMARO da SILVA, Ciberteologia: teologia no cenário contemporâneo global, u: SOTER, *Anais do 28º Congresso Internacional da Soter. Religião e Espaço Público: cenários contemporâneos*, Belo Horizonte, 2015., 400–406., ovdje 405.

⁴⁶ Usp. S. GEORGE, *Religion and technology in the 21st Century. Faith in the E-world*, London, 2006., 182.

⁴⁷ A. SPADARO, *Cyberteologia*, 12.

⁴⁸ Američki matematičar Norbert Wiener (1894. – 1964.) u djelu *Kibernetika* (*Cybernetics*, 1948.) objašnjava kibernetiku nizom teorijskih disciplina i praktičnih postupaka koji se primjenjuju pri upravljanju i vođenju složenih sustava. Uspoređujući misaone procese u ljudskome mozgu, predložio je opće okvire za jedinstvenu teoriju koja obuhvaća ponašanje i ljudskih bića i strojeva: prikupljanjem informacije o trenutačnom stanju sustava, usporedbom trenutačnoga stanja sa željenim stanjem i utvrđivanjem razlika (pogrješka) te, konačno, ispravljanjem utvrđenih razlika. U tom su smislu informacija, komunikacija i promjena informacija sastavni dijelovi kibernetike. Danas se naziv kibernetika uglavnom rabi za komparativne studije ljudskoga živčanoga sustava i artefakata informacijske i komunikacijske tehnologije. S tim je povezan pojam *kibernetički prostor* (engl. *Cyberspace*) koji označava cjeloviti informacijski prostor ostvaren globalno umreženim računalima. Nije zanemariv ni pojam *kiborg* (od kibernetički organizam) u znanstvenofantastičnoj literaturi koji označava hipotetsko čovjekoliko biće kojemu su dodani umjetni organi ili cijeli dijelovi tijela. Usp. *Kibernetika*. LEKSIKOGRAFSKI ZAVOD MIROSLAV KRLEŽA, *Hrvatska enciklopedija, mrežno izdanje*, 2021., Dostupno na: <http://www.enciklopedija.hr/Natuknica.aspx?ID=31381> (5. 9. 2023.).

⁴⁹ Rimljani su brojeve do deset brojili na prste. Analogno tomu, pojam *digitalan* povezuje se s tipkama, u računalnom jeziku označava kulturu koja se temelji na novim tehnologijama. Usp. *Digitalan*. LEKSIKOGRAFSKI ZAVOD MIROSLAV KRLEŽA, *Hrvatska enciklopedija, mrežno izdanje*, 2021., Dostupno na: <http://www.enciklopedija.hr/Natuknica.aspx?ID=68024> (5. 9. 2023.).

(CODEC Research Centre for Digital Theology) na Sveučilištu Durham u Engleskoj. Dio je digitalnih humanističkih znanosti, a razgranata je u tri glavna istraživačka pravca: biblijska pouka, digitalna kultura i suvremeno propovijedanje,⁵⁰ te četiri razvojna polja digitalne teološke refleksije: pedagoško-metodičko korištenje digitalnom tehnologijom za teološku akademsku nastavu; teološko istraživanje provedeno pomoću digitalnih izvora; digitalna kultura kao teološki kontekst koji utječe na način življenja teologije i modificira ga te, konačno, moralna teološka prosudba digitalne kulture i stvarnosti.⁵¹

3.3. Liturgija digitalnoga doba

Golem napredak interneta i digitalne tehnologije te sama ideja metaverzuma pridonijeli su proširenju mogućnosti života, individualnih sloboda i promjena na ekonomskom, kulturnom, gospodarskom, ali i religioznom te svakom drugom području. S tim u vezi valja poimati i gubitak osjećaja za sveto, potkopavanje temelja vjerskoga života, ali i ključnih antropoloških pogleda na čovjeka, koji se sve više doima gospodarom, isključujući Boga iz vlastitoga života i svoje sredine. S druge strane ta i takva digitalna kultura ipak predstavlja *locus theologicus* današnjega naviještanja radosne vijesti.

Tonči Matulić upozorava da liturgija, kao prostor djelatne i posadašnjene (*hic et nunc*) objave Boga i njegova spasenjskoga djelovanja *propter homines* treba biti »u službi tumačenja znakova vremena«⁵². K tomu, Ivica Žižić pojašnjava da je obred »najvlastitije mjesto očitovanja i ostvarenja čovjekova čovještva, ali i očitovanja Božjega božanstva«⁵³. Ako je tomu tako, liturgija pomoću obreda izriče Otajstvo Božjega spasenja čovjeka i čovjekov odgovor. Stoga je određena obrednošću i otajstvenošću. Kao bogoljudski čin Kristova svećeničkoga djelovanja, liturgija je trajan svjedok dolaska punine vremena u Božjem Sinu koji silazi iz vječnosti. Stoga posjeduje u svojoj naravi vječnu dimenziju i u skladu s tim predstavlja jedino pravilno određenje kriterija vremenitosti, sadašnjosti i povijesti. Ona je vječno u vremenitome, neprolazno u prolaznome ili promjenjivome, što itekako treba imati u vidu u kontekstu govora o liturgijskim mogućnostima digitalne tehnologije.

Virtualno slavljenja liturgija dovodi u pitanje istinitost obreda jer se obred ne smije podvrgnuti osobnim zahtjevima. Obred svoju istinitost ponajprije preuzima iz povijesno utemeljenoga spasenjskoga događaja, koji zahvaća univerzalnost zajednice. Komunitarna dimenzija liturgijskoga obreda Crkve svjedoči uključenje pojedinca u

⁵⁰ Usp. P. PHILLIPS, K. SCHIEFELBEIN-GUERRERO, J. KURLBERG, Defining Digital Theology: Digital Humanities, Digital Religion and the Particular Work of the CODEC Research Centre and Network, u: *Open Theology* 5(2019.), 29–43., ovdje 30.

⁵¹ Isto, 37–40.

⁵² T. MATULIĆ, *Metamorfoze kulture. Teološko prepoznavanje znakova vremena u ozračju znanstveno-tehničke civilizacije*, Zagreb, 2009., 62.

⁵³ I. ŽIŽIĆ, *Plemenita jednostavnost. Liturgija u iskustvu vjere*, Zagreb, 2011., 64.

zajednicu koju je pozvan izgrađivati svojim životom. Dovodeći u pitanje komunitarnost stvarnoga događaja, pod upitnik se stavlja i njegova aktualizacija. Iskustvo vjere koje je u slavlju obreda prisutno na osobnoj razini pokreće čovjeka prema življenom svjedočanstvu kroz spomen-činsko obredno uprisutnjivanje Otajstva. Upravo takvo uprisutnjivanje omogućuje anamnezu spasenjskoga događaja, koji aktualizacijom produbljuje već doživljeno iskustvo spašenosti. S druge strane virtualna liturgija prijeti pukim ritualizmom, koji je okrenut prema sebi, slavljenju i zadovoljavanju samoga sebe, svojih interesa i uspješnosti, bez dubine slavljenja i življenja Otajstva.⁵⁴ Time je u biti samo sredstvo kao takvo zamijenilo konačni hominizacijski cilj.

Premda su mogućnosti interneta 3.0 i koncepta metaverzuma gotovo beskrajne, valja imati na umu da nije moguće u potpunosti preseliti življenje vjere u virtualni svijet i odatle crpiti njezine plodove u stvarnom svijetu. Činjenica da postoje različite tehnologije koje mogu biti platforma u pastoralnom, evangelizacijskom, informacijskom i organizacijskom poslanju Crkve, upućuje na to da postoji stanoviti suživot stvarnosti i virtualnoga prostora. Valković s pravom zaključuje: »Komunikacija putem suvremenih, kao i ostalih medija ne može omogućiti sakramentalnu stvarnost/prisutnost ni autentično sudjelovanje vjernika u liturgijskom slavlju bez čega nije moguće govoriti o cjelovitoj evangelizaciji. O mogućnostima sudjelovanja na liturgijskim slavljinama putem medija puno se govorilo u kontekstu rasprava o prijenosu mise na radiju, televiziji i internetu. Mediji nikada ne 'prenose' misu već prenose obrednost liturgijskog slavlja tako da gledatelj ili slušatelj ne može u pravom smislu sudjelovati kao član zajednice koja sakrament slavi.«⁵⁵

Iako Crkva u tim tehnologijama vidi *darove Božje* koji po providnosnom Božjem naumu mogu povezati međusobno ljude bratskomu svezom, da se slože s njegovom spasiteljskom voljom,⁵⁶ kad je u pitanju liturgija Crkve, nedvojbeno se moramo pozvati na dokument *Crkva i internet*, koji upozorava na ograničenosti digitalne tehnologije na području slavlja sakramenata: »Virtualna stvarnost ne može zamijeniti Kristovu stvarnu prisutnost u Euharistiji, sakramentalnu stvarnost ostalih sakramenata i dioništvo u bogoslužju u krilu stvarne ljudske zajednice. Na internetu ne postoje sakramenti. Čak i vjerska iskustva koja su tamo moguća zahvaljujući milosti Božjoj, nisu dostatna ukoliko su odijeljena od stvarne interakcije s ostalim vjernicima.«⁵⁷ Upravo zato, mogućnostima koje pruža digitalno more valja se tako služiti da pridaju slavu Bogu, ali ne zanemarujući osnovne antropološke vidike čovjekove fizičke i transcendentalne stvarnosti i njegovu egzistencijalnu potrebu euharistijske hominizacije.

⁵⁴ Usp. B. RIZVAN, A. CRNČEVIĆ, Liturgija u ozračju nove evangelizacije, u: *Služba Božja* 52(2012.)1, 94–118., ovdje 98–101.

⁵⁵ J. VALKOVIĆ, Evangelizacija u eri medija: mogućnosti i problemi komuniciranja, u: *Bogoslovska smotra* 81(2011.)3, 675–696., ovdje 691–692.

⁵⁶ Usp. PAPINSKO VIJEĆE ZA DRUŠTVENA OBAVIJESNA SREDSTVA, *Pastoralni nalog Communio et progressio*, Zagreb, 2002., br. 2.

⁵⁷ PAPINSKO VIJEĆE ZA DRUŠTVENA OBAVIJESNA SREDSTVA, *Crkva i internet*, br. 9. Dostupno na: <https://ika.hkm.hr/novosti/crkva-i-Internet> (5. 9. 2023.).

Jednako tako Crkva je živi organizam i sužavanje poslanja Crkve samo na virtualnu duhovnost i komunikaciju značilo bi u bitnome osiromašiti cjelokupnu stvarnost katoličkoga života. Radosna vijest nije samo informacija, nego je poruka spase-nja koja inzistira na osobnom i komunikativnom iskustvu. Upravo zato je istaknuto ograničenje glede liturgijskih slavlja, koja iziskuju fizičku prisutnost vjernika. Povezanost je osoba na mreži krhka, što i moguće zajednice čini labilnima i nestalnim. Više je riječ o zajednicama istomišljenika, koji se teško mogu poistovjetiti s ljudima s kojima svakodnevno žive ili s njima imaju određene relacije. Imajući u vidu da virtualnost treba u prvom redu shvaćati kao novi antropološki kontekst, nije zanemarljiva činjenica da su produbljivanja *on-line* prijateljstava nerijetko na štetu raspoloživosti za obitelj, za bližnje i ljude koje svakodnevno susrećemo. Valković upozorava: »Virtualna zajedništva imat će svoju vrijednost ako postoji 'kontinuitet' između realnog i virtualnog što konkretno znači da nije dovoljno ostajati na relacijama u virtualnom svijetu.«⁵⁸ Ipak je to prostor koji na neki način otuđuje jer se predstavlja kao jedina stvarnost, koja nije u stanju ispuniti težnju za istinom. No s druge strane virtualna kerigma, evangelizatorska i molitvena okupljanja vjernika, razmatranja *Svetoga pisma*, meditacije, razmjena iskustava i svjedočanstava itekako mogu biti izvor nade i poticaj vjere te inicijalna, ali i uznapredovala ponuda duhovnih sadržaja predstavljenih u različitim formama tekstova, videozapisa, audiosnimka, ali i virtualnih stvarnosti za sve uzraste vjernika. Njihova uloga može biti poticaj i putokaz prema osobnomu *communiju* s Bogom i međusobno, što ga ostvaruje liturgija Crkve kao *izvor i vrhunac* hominizacije.

3.4. Svećenik digitalne generacije

Kao što se Crkva oduvijek služila suvremenim medijima kako bi ojačala komunikaciju, prisutnost u društvu i poticala dijalog, tako su danas digitalni mediji iznimno važni i korisni za plodonosnu svećeničku službu. Budući da je internet već odavno postao punoljetan, svećenik današnjice više nije digitalni migrant, nego urođenik, koji se rodio i odrastao s internetom i virtualnim svijetom.

Naglašavajući da je »prvi svećenikov zadatak naviještati Krista, utjelovljenu Božju riječ i priopćavati drugima mnogoliku Božju milost koja posredstvom sakramenata donosi spasenje«, papa Benedikt XVI. ističe da se Crkva, okupljena i pozvana od Riječi, »postavlja kao znak i oruđe zajedništva koje Bog uspostavlja sa svakim čovjekom i koje je svaki svećenik pozvan izgrađivati u Kristu i s Kristom«. U tom smislu »moramo se služiti suvremenim komunikacijskim tehnologijama«.⁵⁹ Ipak, uz gotovo bezgraničnu moć izražavanja koju Crkvi pružaju digitalne platforme, potrebna

⁵⁸ J. VALKOVIĆ, *Evangelizacija*, 690.

⁵⁹ BENEDIKT XVI., *Poruka za svjetski dan sredstava društvenih komunikacija*, 16. svibnja 2010. Dostupno na: https://www.vatican.va/content/benedictxvi/hr/messages/communications/documents/hf_ben-xvi_mes_20100124_44th-world-communications-day.html (6. 9. 2023.).

je veća odgovornost, motiviranost i učinkovitost kako bi se proširio opseg pastoralnoga djelovanja.

Premda nije jednostavno biti prisutan na mreži, niti je mreža samo običan prostor koji je potrebno ispuniti, svećenik kao voditelj zajednica pozvan je naviještati evanđelje ne samo tradicionalnim već i novim digitalnim sustavima za uspostavu dijaloga, za evangelizaciju i katehezu, a sve kako bi tako upoznao ljude sa životom Crkve i pomogao im otkriti Kristovo lice. Ipak, Papa upozorava da »prisutnost svećenika u digitalnom svijetu mora manje biti u znaku umješnog rukovanja medijima, a više u znaku njegove posvećenosti Bogu i njegove bliskosti s Kristom«, kako bi »udahnuo dušu mreži« i da bi i u tom prostoru bila bjelodana brižna, konkretna, aktualna i privlačna ljubav prema svim ljudima koja se očitovala u Kristu. Bog naime ima svoje opravdano mjesto u svakom dobu, pa tako i u digitalnom. U tom duhu nit vodilja pastoralnoga djelovanja u kontekstu *virtualne Crkve* jest promicanje kulture poštovanja dostojanstva i vrijednosti svake osobe. To je jedan od načina na koji je Crkva pozvana obavljati *diakoniju kulture* u današnjem digitalnom svijetu, tvrdi Papa. Pritom se misli i na permanentnu evangelizaciju i na ostvarenje susreta i dijaloga sa sljedbenicima drugih religija, nevjernicima i ljudima svih kultura. Na taj način svaki čovjek postaje bližnji, izgrađuje se velika i stvarna zajednica, kao i svjedočanstvo istinskoga evanđeoskoga života. U tom nastojanju za svećenika je bitno imati stalno na pameti da »plodnost svećeničke službe izvire prije svega iz osobnoga susreta s Kristom, čiju se riječ osluškuje u molitvi, kojega se naviješta i svjedoči vlastitim životom, upoznaje, ljubi i slavi u sakramentima, navlastito u sakramentu Presvete euharistije i pomirenja«⁶⁰. Na koncu, koliko god suvremeni trenutak diktira uronjenost u virtualni svijet, a kako bi svaki i pojedini čovjek imao priliku doživjeti svjedočanstvo nade kršćanskoga života i stvarnost hominizacije, valja imati na umu da sve to ostaju samo sredstva, koja vode prema istini dioništva svakoga čovjeka na Božjem životu. A taj život, premda je nevidljiv, nipošto nije virtualan, nego je osobna stvarnost i iskustvena baština.

Upravo zato u *Propovijedi na svršetku Svećeničke godine* (2009./2010.), upozoravajući na ljudske slabosti koje prate svakoga svećenika, papa Benedikt XVI. govori o Božjoj odvažnosti da sama sebe povjeri ljudima (svećenicima) i te iste ljude učini sposobnima djelovati i uprisutnjivati njega. U pojmu *svećenik* krije se uistinu velika Božja odvažnost. Bog svećenika ne samo da smatra sposobnim uprisutnjivati njega nego se iznutra povezuje s njim. U tom smislu zaključuje: »Svećenik nije samo obnašatelj službe kakve su potrebne svakomu društvu da bi se u njemu obavljale određene funkcije. Umjesto toga, on čini ono što nijedno ljudsko biće ne može učiniti samo: on u Kristovo ime izgovara riječi odrješenja od naših grijeha i tako, Božjom snagom, mijenja situaciju našega života. On izgovara Kristove riječi zahvale nad prinosima kruha i vina, koje su riječi transupstancijacije – riječi koje čine samoga Uskrsloga prisutnim, njegovo tijelo i njegovu krv, i tako preobražavaju elemente svijeta: riječi koje usmjeravaju svijet na Boga i sjedinjuju ga s njime. Svećeništvo nije

⁶⁰ Isto.

dakle samo 'služba', već sakrament: Bog se koristi siromahom kako bi po njemu bio prisutan među ljudima i djelovao u njihovu korist.⁶¹ Ta stvarnost nezamjenjiva je tijekom svih vjekova bez obzira na to kolike kulturne i tehnološke promjene u svijetu nastupile. Samo osoba svećenika može djelovati *in persona Christi capitis*, preobražavati svijet, biti suputnik ljudima i pružati im sigurnost Božje nazočnosti. Avatar umjetne inteligencije nema takav dar ni mogućnost.

Razmišljajući o stvarnosti svećenika u kontekstu nove evangelizacije, prefekt Dikasterija za novu evangelizaciju Rino Fisichella zaključuje da samo svećenik može prinositi Bogu *iskrenu* žrtvu, kako bi se otvorio pristup Bogu. Pritom svećenik treba po primjeru Isusa Krista biti dostojan toga imena, a to znači: s jedne strane biti Bogu mio i pripušten njegovoj prisutnosti te s druge strane mora živjeti izvornu solidarnost s onima koje predstavlja pred Bogom. Pritom se ne smije zaboraviti već istaknuta opasnost divinizacije metaverzuma i varljivost prijateljstva i solidarnosti na mreži. S tim u vezi retrospektivan pogled na brojne kulturne promjene u dvijetisućljetnoj povijesti Crkve otkriva stalni oprez koji je kršćanska zajednica imala prema vremenu u kojem je živjela i prema kulturnom kontekstu u koji je ulazila.⁶² Stoga je neizostavan oprez svećenika i danas u pokušaju obavljanja svećeničkoga poslanja pomoću virtualne tehnologije.

Unatoč tomu u svakom vremenu bit svećeničkoga poslanja i svjedočanstva ostaje ista: Riječ Božja po svećeniku ulazi u život osoba, u njihov način razmišljanja i djelovanja i poziva na obraćenje. Stoga se svećeničko poslanje u svakom kontekstu mora promatrati kroz tri glavna odnosa: prema istini, prema ljubavi i smislu te prema vrijednosti ljudskoga života. Premda kulturne promjene uvjetovane digitalnom tehnologijom pružaju gotovo neograničene mogućnosti iskustvenoga informiranja, ne možemo zanemariti da su obilježene siromaštvom i pomanjkanjem vjere u mogućnost približavanja istini. A pitanje o istini ostaje temeljno u svim vremenima. »Istina sigurno ostaje pitanje koje traži biti podvrgnuto ispitu razuma da bi opet donijelo bogatstvo mudrosti unutar osobnoga i zajedničkoga života«, konstatira Fisichella i nastavlja: »Sve manje pronalazimo čvrste oblike kojima bismo pokazali vjeru kao konačan odgovor na pitanje o smislu, dok se umnažaju oblici naglašavanja smislenosti vjere. Rijetko zapažamo predstavljanje vjere kao neke radikalne novosti života koja traži obraćenje dok nam se podastire činjenica nekoga anonimnog kršćanstva koje obuhvaća sve ne uznemiravajući nikoga. Končano, razlike se radije prešućuju, sukobi ostavljaju po strani, bridovi otupljuju. Ukratko, postoji strah od radikalnoga suočavanja s problemom istine. Strah od istine čest je i u našim razmišljanjima obvezujući nas na neku vrstu kratkovidnosti koja doziva toleranciju kao lijek za sve naše probleme. Ali bez istine život bi bio stjeran u beznačajni prostor i uvijek bi tre-

⁶¹ BENEDIKT XVI., Predigt am Herz-Jesu-Fest zum Abschluss des Priesterjahres, 11. lipnja 2010. Dostupno na: https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/de/homilies/2010/documents/hf_ben-xvi_hom_20100611_concl-anno-sac.html (7. 9. 2023.).

⁶² Usp. S. R. FISICHELLA, Svećenik nove evangelizacije, u: *Bogoslovska smotra* 81(2011.)3, 525–536., ovdje 527–528.

balo paziti na rizik od nepravde nasilnika nad slabim. Istina po samoj svojoj naravi pripada području očovječenja što stvara napredak i što omogućava dosljedan razvoj osobne egzistencije.⁶³ Drugim riječima, ako svećenika zahvati ista digitalna kolotečina te izgubi strast prema istini, njegovo bi pastoralno djelovanje i propovijedanje bili osuđeni na beznačajnost i na području vlastitoga identiteta čovjeka vjere i na području naviještanja istine: sugovornik u njemu nikad ne bi našao sigurnost posredovanih sadržaja i ruku hominizacije.

Konačno, svećenikovo se poslanje uvijek mora vraćati licu istine – licu Isusa iz Nazareta, koji je jedini Put, Istina i Život (usp. 14, 6). On je istina koja se nalazi u ljubavi i koja se prema čovjeku izražava kao ljubav. Upravo o tome govori papa Benedikt XVI. u svojoj enciklici *Caritas in veritate* kad kaže da je ljubav prema istini »veliki izazov za Crkvu u svijetu koji se progresivno i sveprisutno globalizira«. Pritom Papa misli na digitalne tehnologije i medije koji mogu postati čimbenici hominizacije, »ne samo kada zahvaljujući svom tehnološkom razvoju povećavaju mogućnosti priopćavanja informacija, nego prije svega kada su usmjereni prema viziji čovjeka i općeg dobra koja odražava istinske univerzalne vrijednosti«⁶⁴.

Shodno tomu obrana života i nepovredivoga dostojanstva svake ljudske osobe ključni je moment svakoga kulturnoga konteksta, a tako i digitalnoga vremena. Život posjeduje svetost jer je ponajprije misterij koji pokazuje koliko ljudska narav ima u sebi nešto što izmiče najkritičnijoj analizi i najpreciznijem stroju. K tomu, kad se govori o ljudskom životu, nikad se ne nalazimo pred čistom manipulativnom materijom, nego se u njoj se nalazi nepovredivo dostojanstvo koje zaslužuje poštovanje.⁶⁵

Imajući sve izneseno u vidu preostaje zaključiti kako se temeljne odrednice poslanja svećenika ipak ne smiju podlagati digitalnomu kulturnomu kontekstu. Premda je svećenik digitalnoga vremena, često i nesvjesno, u napasti prilagođavati evanđelje vlastitoj koristi i potrebi, ne smije zaboraviti istinu vlastite preobraženosti koja se krije u svećeništvu, ali i poslanja preobražavanja, tj. hominizacije drugih. Upravo ta istina čini svećeničko poslanje i njegovu riječ uvjerljivom.⁶⁶ A samo uvjerljiva riječ dovodi do obraćenja, spasenja i, u konačnici, do hominizacije čovjeka kojemu je svećenik poslan.

Zaključak

Uzimajući u obzir novonastale prilike i iskustvo koje čovjeku posreduju virtualne tehnologije, potpuno je opravdano pitanje hominizacije čovjeka posredstvom digitalnih medija. Mogu li možda umjetna inteligencija i avatari riješiti manjak sveće-

⁶³ Isto, 530.

⁶⁴ BENEDIKT XVI., *Caritas in veritate – Ljubav u istini*, Enciklika o cjelovitome ljudskom razvoju u ljubavi i istini, Zagreb, 2009., br. 9., 73.

⁶⁵ Isto, 533.

⁶⁶ Usp. isto, 535.

nika? Nije li isplativije graditi virtualne crkve umjesto arhitektonskih ostvarenja? Utjecaj digitalne tehnologije u transcendentalnu stvarnost svijet je iskusio osobito u vremenu pandemije koronavirusa. K tomu na digitalnim platformama nalaze se pozivi na slavlja euharistije i drugih sakramenata slavljenih u okrilju virtualne protestantske crkve, koja redovito prakticira tzv. *online communio*⁶⁷.

Premda tehnologija omogućuje praćenje liturgije preko radija, televizije, interneta, Crkva je uvijek držala da virtualna prisutnost ne može zamijeniti stvarnu niti je moguće virtualno primati sakramente. No, kad je riječ o izvanrednim okolnostima, bolesti ili drugom ozbiljnom razlogu, virtualna prisutnost postaje produžetak stvarnosti. Nije mudro *a priori* isključiti djelovanje Božje milosti u virtualnom svijetu, već valja prihvatiti i istraživati tu dimenziju čovjekova života kao novo mjesto evangelizacije. Ipak, ne smije se zaboraviti da kršćanski Bog ni u kom slučaju nije virtualan, nego osoban i stvaran, onaj koji poziva i izvlači čovjeka iz njega samoga, iz njegove virtualne izoliranosti. Konačno, valja imati na pameti da nije razlika između realnoga i virtualnoga, već između fizičkoga i digitalnoga svijeta, a oba su realna i međusobno se isprepleću.⁶⁸ Valja inzistirati na ispravnom stavu, koji ne će samo braniti bogatstvo liturgije zbog nje same, već shvatiti kako su se težnja za Bogom i novi oblici štovanja pojavili u digitalnoj dimenziji čovjekova života.⁶⁹

Unatoč promijenjenom shvaćanju ljudske osobe na digitalnom moru, unaprijed smo definirali čovjeka kao euharistijsku egzistenciju. Shodno tomu, kad je riječ o hominizaciji koju ostvaruje sakrament euharistije, ponajprije se govori o neposrednom osobnom susretu dvaju osoba: Boga i čovjeka. Potom iz susreta proizlazi egzistencijalna komunikacija, koja uključuje ne samo anamnezu prošlih događaja nego i njihovu aktualizaciju, što za sobom povlači moralnu odgovornost i promjenu. U protivnom, euharistijski činovi pretvaraju se u puki formalizam. Riječ je o stvarnosti moralnoga suobličenja s Kristom. Sljedeća bitna dimenzija Kristove žrtve jest predanje Ocu, ali i svim ljudima, što upućuje na euharistijski *communio* ili koinoniju s vlastitim predanjem. U tom smislu euharistijska hominizacija nezamjenjiv je kairos u naviještanju kraljevstva Božjega, te je ju se treba promatrati kao stvarnost koju

⁶⁷ U okviru Metodističke Crkve smatraju da »praksa online pričesti može biti bitno sredstvo duhovne utjehe i snage za tijelo Kristovo«. Vjernici se pozivaju na internetsko zajedništvo »live«. Nije dopuštena naknadna reprodukcija snimljenih slavlja. Sudionici trebaju ispred svojih ekrana pripremiti kruh ili krekeri i sok od grožđa, a ako sok nije dostupan, može i obična voda jer je »voda bila sredstvo mnogih Isusovih čudesa«. U tom smislu zaključuju: »Tijekom našeg sudjelovanja u euharistiji molimo da se Duh Sveti izlije na nas i na darove kruha i vina koje prinosimo. Molimo za izlijevanje Duha da nam kruh i vino budu tijelo i krv Kristova kako bismo mi koji ih primamo bili za svijet tijelo Kristovo otkupljeno njegovom krvlju. Vjerujemo da Bog na ovu molitvu odgovara 'Da', te Duh prožima te darove. Krist je ovdje stvarno prisutan i Kristova nas prisutnost stvarno mijenja.« Usp. GREAT PLAINS CONFERENCE OFFICE, Online Communion. Dostupno na: <https://www.greatplainsumc.org/online-communion> (7. 10. 2023.).

⁶⁸ Usp. A. T. FILIPOVIĆ, N. PALAC, Antonio Spadaro, Cybertheology. Thinking Christianity in the Era of the Internet, Bronx, New York, Fordham University Press, 2014., 160 str., u: *Nova prisutnost* 13(2015.)3, 450–454., ovdje 453.

⁶⁹ A. SPADARO, *Cyberteologia*, 91.

sam Bog daruje da čovjeka učini čovjekom, u punom smislu te riječi, što označava dionika na samom Božjem životu.

Nove okolnosti pred Crkvu i čovjeka stavljaju poziv da preispita življenje vlastite duhovnosti te istodobno pozivaju da se pronadu novi pastoralni putovi evangelizacije i hominizacije. Valja imati na umu da televizija ne može prenositi misu. Ona ne može omogućiti sudjelovanje na način koji to zahtijeva narav mise, ali može jedan poseban oblik sudjelovanja. Stoga je pred Crkvom izazov kako da prijenos mise pruži što je moguće bolji način intencionalnoga sudjelovanja.⁷⁰ Premda je intencionalno sudjelovanje ključ euharistijske hominizacije čovjeka, ostaje otvoreno pitanje kako nadomjestiti ostale bitne dimenzije euharistijske žrtve.⁷¹

Unatoč prednostima koje pruža digitalno doba, važno je imati na umu da medijska komunikacija sa sobom nosi stvarnu manjkavost zajedništva. Porast telekomunikacijskih sredstava unatoč lakom umrežavanju kontakta i brzom povezivanju udaljenih krajeva, ipak, recipročno smanjuje fizički odnos i savezništvo. Virtualna prijateljstva u tom su smislu potpuno suprotna istinskoj biti zajedništva i odnosa. Premda virtualno posredovano iskustvo euharistije može na neki način pružiti osjećaj neposredne prisutnosti, ono u konačnici ostaje samo znak koji upućuje na euharistiju koja se slavi na oltaru i pričesnicima pruža dar hominizacije. Upravo na to upućuje Ivan Pavao II. kad kaže: »Jasno je dakle da internet, premda nikada neće moći zamijeniti ono duboko iskustvo Boga koje samo živi, liturgijski i sakramentalni život Crkve mogu dati, moći će sigurno pružiti jedinstvenu dopunu i potporu kako u pripravi za susret s Kristom u zajednici, tako i u podupiranju novih vjernika na putu vjere koji su započeli.«⁷² Na istom tragu s pravom zaključuje Raguž da susret s realno prisutnim Kristom u euharistiji u realnoj, povijesnoj i konkretnoj zajednici Crkve čuva humanost današnjega čovjeka, štiti čovjeka od vladavine virtualnosti, od egoizma vlastite svijesti i od egoizma jednoulja.⁷³

Konačno, ako se naglasak euharistijskoga slavlja stavi samo na euharistijsku informaciju, a zanemari stvarnost euharistijske hominizacije, mogli bismo u najboljem slučaju skrenuti vodu na mlin *homo informaticusa*, dobiti savršenu virtualnu stvarnost upotpunjenu avatarima po izboru, ali bez stvarne baštine života. A dioništvo na životu predstavlja izvor i vrhunac euharistijske hominizacije. Stoga isto vrijedi i za sve ostale sakramente, koji su prema euharistiji usmjereni i u njoj pronalaze svoj konačni smisao, kako bi čovjek ostvario svoj puni identitet *homo eucharisticusa*.

⁷⁰ J. VALKOVIĆ, *Crkva i svijet medija. Mogućnost susreta i različitost perspektiva*, Zagreb, 2013., 169.

⁷¹ Nekoliko mogućih prijedloga nadilaženja ponora između virtualnog i realnog u liturgijskim slavljinama vidi: J. NIEWIADOMSKI, *Eucharistie in Zeiten von »physischer« Distanziertheit: »Coronakrise« und die Frage nach Sakramentalität der Kirche*, 22. ožujka 2020. Dostupno na: <https://www.uibk.ac.at/theol/leseraum/texte/1295.html> (23. 8. 2023.); E. PETROV, Š. MARKULIN, *Homo eucharisticus bez euharistije*; E. PETROV, *Blagoslov kao susret samoostvarenja osobnosti*.

⁷² IVAN PAVAO II., *Internet: novi forum za naviještanje evanđelja. Poruka za 36. Svjetski dan društvenih komunikacija*, 24. siječnja 2002., br. 3. Dostupno na: <https://ika.hkm.hr/novosti/internet-novi-forum-za-navijestanje-evanđelja> (17. 8. 2023.).

⁷³ Usp. I. RAGUŽ, *Protiv virtualnosti*, 40.

Izvorni znanstveni članak / Original scientific paper

Diacovensia 33(2025.)2, 193–208

Primljeno/Received: 12. siječnja 2024. / 12th January 2024

Prihvaćeno/Accepted: 6. kolovoza 2025. / 6th August 2025

UDK/UDC: 061.2:364-056.3(497.5Split)

<https://10.31823/d.33.2.2>

Gina ŠPARADA*

Udruga za osobe s intelektualnim poteškoćama *Iskra Svjetlosti*. Prikaz aktivnosti i opis socijalnih strategija i afektivnih stanja skrbnika i neskrbnika

Association for People with Intellectual Disabilities *Iskra Svjetlosti*. A presentation of activities and a description of social strategies and affective states of caregivers and non-caregivers

Sažetak: Rad predstavlja aktivnosti Udruge *Iskra Svjetlosti* koja okuplja odrasle osobe s intelektualnim poteškoćama, članove njihovih obitelji, volontere i dobročinitelje. Sjedište je Udruge u gradu Splitu, dok se aktivnosti organiziraju u različitim dijelovima Splitsko-dalmatinske županije i Republike Hrvatske. Volonteri i dobročinitelji na fizički, emocionalni ili materijalni način potpomažu život štićenika i rad Udruge. Cilj je ovoga rada opisati glavne aktivnosti Udruge, kao i različita afektivna stanja (depresiju, anksioznost i stres) te socijalne strategije kod skrbnika i neskrbnika osoba s posebnim potrebama. Prikazane su aktivnosti i radionice Udruge – rekreativnoga, psihološkoga i duhovnoga karaktera – koje služe za socijalno povezivanje i jačanje kompetencija sudionika. Rad se sastoji od teoretskoga dijela i metodologije. Rezultati su izneseni na anoniman i zbirni način. Korištene su metode deskriptivne (opisne) statistike.

Gljučne riječi: *Iskra Svjetlosti*; intelektualne poteškoće; socijalne strategije; depresija; stres; anksioznost.

Summary: The paper presents the activities of the Association *Iskra Svjetlosti* (A Spark of Light), which brings together adults with intellectual disabilities, their family members, volunteers, and benefactors. The headquarters of the Association are located in the city of Split, while activities are organized in various parts of Split-Dalmatia County and the Republic of Croatia. Volunteers and benefactors support the lives of residents and the work of the Association in physical, emotional, and material ways. This paper aims to describe the main activities of the Association, as well as different affective states (depression, anxiety, and stress) and social strategies in caregivers and non-caregivers of persons with special needs. The Association's activities and workshops, which include recreational, psychological, and spiritual ones, serve to facilitate socialization and

* Dr. sc. Gina Šparada, Katolički bogoslovni fakultet, Sveučilište u Splitu, Zrinsko-frankopanska 19, 21 000 Split, Hrvatska ■ Gina Šparada, Ph.D., Catholic Faculty of Theology, University of Split, Zrinsko-frankopanska 19, 21000 Split, Croatia; ✉ ginasparada1@gmail.com

strengthen the competencies of participants. The paper consists of a theoretical section and a methodology. The results are presented in an anonymous and aggregated manner. Descriptive statistics methods were used.

Keywords: *Iskra Svjetlosti*; intellectual disabilities; social strategies; depression; stress; anxiety.

Uvod

Osobe koje izravno ili neizravno rade na pomoći osobama s poteškoćama nerijetko se susreću s raznim socijalnim, financijskim i afektivnim izazovima koje drugi ljudi nemaju. Organiziranje rada u obliku udruga omogućuje razvijanje tima ljudi koji rade na boljitku i na otklanjanju raznih poteškoća što može biti presudno u započinjanju i ustrajnosti u pomoći najranjivijim članovima društva. U posljednje vrijeme raste društveni senzibilitet za te ljude, kao i za njihove formalne i neformalne skrbnike.

Udruga *Iskra Svjetlosti* osnovana je radi aktiviranja organizirane pomoći osobama s intelektualnim poteškoćama i njihovim obiteljima. Analiza i promoviranje dobrih praksi takvih udruga mogla bi pozitivno utjecati na širenje društvene mreže pomoći ranjivim skupinama. Stoga postavljamo sljedeća pitanja: Koje su to dobre prakse koje možemo vidjeti u navedenoj Udruzi? U kakvim su afektivnim stanjima skrbnici i neskrbnici¹ povezani s Udrugom te kojim se socijalnim strategijama koriste? Afektivna stanja (depresija, stres, anksioznost) navedenih kategorija osoba važna su za njihovo osobno funkcioniranje, kao i za raspoloživost za pomoć štićenicima. Socijalne strategije kojima se koriste upućuju na njihovu (ne)sposobnost traženja pomoći u bližoj ili daljoj društvenoj mreži, o čemu ovisi i stupanj njihova blagostanja i blagostanja njihovih štićenika. U skladu s tim cilj je ovoga istraživanja opisati aktivnosti i ljudske resurse u Udruzi *Iskra Svjetlosti*, a svrha mu je promicanje senzibilnosti za osobe s poteškoćama i njihove skrbnike.

Dostupno je mnoštvo ispitivanja različitih afektivnih stanja kod skrbnika osoba s poteškoćama (intelektualnim ili drugim). Većina ističe sličnu ili veću prisutnost navedenih simptoma (depresije, stresa i anksioznosti) kod skrbnika nego kod ostatka stanovništva. Toliko se raspravljalo o problemima tih osoba da se izrodio i pojam »izgaranje skrbnika«. Riječ je o »stanju fizičke, emocionalne i mentalne iscrpljenosti koje se razvije kada se skrbite o nekome. Skrbnici pod stresom mogu iskusiti umor, anksioznost i depresiju. Reduciranje rizika od izgaranja može se postići sudjelovanjem u programima opuštanja, pridruživanjem grupama za podršku ili razgovorom sa stručnim zdravstvenim osobljem.«² Neki od istaknutih rezultata istraživanja o skrbnicima integrirani su u raspravu o rezultatima ovoga istraživanja. Ovdje ćemo istaknuti istraživanje koje upu-

¹ U ovom članku riječ skrbnik označava osobu koja je formalno ili neformalno preuzela većinsku skrb za osobu s posebnim potrebama, najčešće je riječ o majkama štićenika Udruge. Neskrbnici su sve ostale osobe: volonteri koji rade sa štićenicima nekoliko sati tjedno, ostali volonteri ili suradnici Udruge koji nemaju izravan odnos sa štićenicima, dobročinitelji Udruge koji financijski ili nekako drukčije potpomažu Udrugu, a također ne moraju imati nikakvoga izravnoga odnosa s osobama s posebnim potrebama.

² CLEVELAND CLINIC, *Caregiver Burnout*. Dostupno na: <https://my.clevelandclinic.org/health/diseases/9225-caregiver-burnout> (21. 3. 2024.).

čuje na potrebu emocionalne potpore skrbnicima osoba s posebnim potrebama (u ovom slučaju onima koji su preživjeli moždani udar): »Rezultati dviju hijerarhijskih multiplih regresijskih analiza otkrivaju da su emocionalna potpora i teret skrbništva bili značajni prediktori za anksioznost i depresiju. Veća razina emocionalne potpore upućivala je na manju razinu i anksioznosti i depresije. Veća razina skrbničkoga tereta upućivala je na veću razinu i anksioznosti i depresije.«³ Također i istraživanja na skrbnicima osoba koje su imale druga fizička oštećenja upućuju na veću razinu depresivnosti: »(...) kvaliteta života skrbnika osoba sa slomljenim kukom bitno se smanjila i više od pola njih suočilo se s blagom depresijom u prvim trima mjesecima nakon tretmana loma kuka. No kvaliteta života i simptomi depresije kod skrbnika vratili su se na normalnu razinu tijekom godine dana od početka liječenja frakture kuka.«⁴ Sve to motivira na sustavnije istraživanje i sustavnije zahvate na području emocionalne i društvene potpore ljudima u pomažućim zanimanjima, a pogotovo onima koji provode većinu svoga vremena s bolesnima, te je to i bio glavni motiv ovoga rada.

Rad započinje opisom teorijskoga okvira te problematike. Uz opis glavnih značajki Udruge, teorijski dio dijeli se na opis aktivnosti (onoga što Udruga organizira) i na opis socijalnih strategija i afektivnih stanja skrbnika i neskrbnika (važnih ljudskih resursa unutar Udruge). Nakon drugoga teorijskoga dijela prikazana je metodologija empirijskoga istraživanja s ljudskim resursima – počevši od motiva i plana istraživanja, preko korištenih upitnika, opisa uzorka i kriterija uključenja, etičkih aspekata i potrebnih dopuštenja. Nakon prikaza rezultata napravljena je rasprava o rezultatima i implikacijama za njihovu primjenu. Korištene su metode opisne statistike.

1. Udruga *Iskra Svjetlosti* – teorijski okvir

Udruga *Iskra Svjetlosti* osnovana je 2017. godine u Splitu, okuplja odrasle osobe s intelektualnim poteškoćama, članove njihovih obitelji, volontere i dobročinitelje.⁵ Senzibilnost za osobe s intelektualnim poteškoćama sve više raste kako se društvo razvija. Definicije mentalne retardacije i intelektualnih poteškoća raznolike su i nijedna ne obuhvaća sve aspekte toga složenoga stanja, upravo zbog kompleksnosti ljudske osobe. Različite struke zadržavaju se na različitim aspektima toga problema: medicinska znanost traži uzrok, socijalne znanosti traže stupanj socijalne adaptacije, a pedagoške sposobnost za odgoj i obrazovanje.⁶

³ R. MOORE, *Social Support, Caregiver Burden, and Anxiety/Depression Among Family Caregivers of Stroke Patients*, Dissertation (Walden University), Ann Arbor, 2024., *abstract*.

⁴ P. SUKCHOKPANICH, C. ANUSITVIWAT, A. JARUSRIWANNA, N. KITCHARANANT, A. UNNANUNTANA, *Quality of Life and Depression Status of Caregivers of Patients with Femoral Neck or Intertrochanteric Femoral Fractures during the First Year after Fracture Treatment*, u: *Orthopaedic Surgery* 15(2023.)7, 1854-1861. Dostupno na: <https://www.proquest.com/docview/2838001621/8F6E0C19F93F44DCPQ/7?accountid=207055> (22. 5. 2024.).

⁵ Trenutačno ima oko 800 dobročinitelja te 20 stalnih volontera i voditelja radionica.

⁶ Usp. T. NOT, *Mentalna retardacija: definicija, klasifikacija i suvremena podrška osobama s intelektualnim teškoćama*, u: *Nova prisutnost* 6(2008.)3, str. 339-351., ovdje 341.; Usp. D. KOCIJAN HERCIGONJA,

Udruga *Iskra Svjetlosti* brine se za oko 20 štićenika koji su aktivni članovi, a ostvaruje kontakte s mnoštvom osoba s posebnim potrebama diljem Hrvatske. Ulaže velike napore u razvijanje infrastrukturne podrške, radi na uvećanju i obogaćivanju aktivnosti koje se nude te ulaže u ljudske resurse – najvažniji izvor napretka u udru-gama koje se bave ljudima. Udruga okuplja različite fizičke i pravne osobe koje ju podupiru na financijske i druge načine.

2.1. Prikaz aktivnosti

Raznolike aktivnosti i radionice koje promiču psihofizički razvoj i socijalnu funkcionalnost osoba organiziraju se sa štićenicima i njihovim skrbnicima, ali i s volonterima, dobročiniteljima te cjelokupnom logističkom podrškom Udruge. Radi toga osigurana je i vanjska stručna pomoć. Udruga ističe da nije »samo tim koji radi zajedno«⁷, već »obitelj koja se međusobno poštuje i brine jedni za druge«⁸. Nadalje ističu da je svaki njihov korak vođen strašću da čine dobro i mijenjaju svijet nabolje.⁹

Radionice za štićenike kreativnoga su i zabavnoga karaktera te imaju dvostruku ulogu: razvoj vještina za obavljanje svakodnevnih zadataka te socijalizaciju i druženje. Od osnutka održano je 20-ak različitih radionica, a trenutačno postoji sedam trajnih radionica za štićenike: čitanje – »pruža sudionicima priliku da istraže i dožive svijet pisane riječi na terapijski način, potičući emocionalni razvoj, koncentraciju, kreativnost i imaginaciju«¹⁰; sport – »pruža tjelesnu aktivnost i boravak u prirodi«¹¹; glazba – »sudionici razvijaju motoričke vještine, koordinaciju i samopouzdanje, govor, empatiju unutar grupe, memoriju, sluh«¹²; šminkanje – »pruža slobodu eksperimentiranja s bojama, teksturama i različitim stilovima, proizvodima i tehnikama ukrašavanja i njege lica«¹³; *pravljenje krunica* – »terapijska radionica izrade Gospinih krunica«¹⁴, u kojoj se spajaju praktične vještine s razvojem osjećaja pripadnosti i duhovnih vrijednosti; *anđeli* – kreativna radionica izrade anđela koji se doživljavaju kao izraz sreće i nade¹⁵; *decoupage* – vještina ukrašavanja koja potiče imaginaciju i vještine izrade ukrasa.

Radionice vode volonteri osposobljeni za dio rada koji im je povjeren, a također je osigurana i stručna pomoć za volontere u sklopu psiholoških predavanja i radionica.

Udruga je tijekom godina razvila i sustav ponude besplatne radne terapije, kreativnih radionica te roditeljskoga portala. Štićenicima su osigurane i mnogobrojne sportske aktivnosti poput plivanja, igri s loptom ili tjelovježbe. Dio se održava u sportsko-rehabilitacijskom centru, a dio na mnogobrojnim izletima koje Udruga organizira.

A. DOŠEN, V. FOLNEGOVIĆ-ŠMALC, D. KOZARIĆ-KOVAČIĆ, *Mentalna retardacija: biologijske osnove, klasifikacija i mentalno-zdravstveni problemi*, Jastrebarsko, 2000.

⁷ N. N., *Iskra Svjetlosti*. Dostupno na: <https://iskrasvjetlosti.hr/voditelji-radionica/> (26. 12. 2023.).

⁸ Isto.

⁹ Usp. isto.

¹⁰ Isto.

¹¹ Isto.

¹² Isto.

¹³ Isto.

¹⁴ Isto.

¹⁵ Usp. isto.

Spomenutim aktivnostima potiče se kod skrbnika i volontera upoznavanje osobnoga psihosocijalnoga funkcioniranja te se razvijaju strategije za funkcionalan rad s ljudima. Serija predavanja i radionica organizirana 2023. godine usredotočila se na upoznavanje stilova privrženosti u odnosima i otkrivanja snage emocionalne veze i lojalnosti prema skrbnicima, obrambenih mehanizama i strategija korištenih za zaštitu osjećaja emocionalne ravnoteže, aktivnoga slušanja i razumijevanja verbalnih i neverbalnih poruka sugovornika. Navedeni sadržaj, obrađen u predavanjima i poosobljen u radionicama, usredotočio se na jačanje emocionalno-socijalnih kompetencija svih sudionika, a posebice skrbnika i volontera koji su u izravnom odnosu sa štićenicima. U sklopu edukacije provedeno je istraživanje o njihovim afektivnim stanjima (razini depresije, anksioznosti i stresa) te vrstama socijalnih strategija kojima se koriste. S obzirom na odgovoran i kompleksan posao asistenata osoba s poteškoćama, potrebno je imati uvid u njihovo emocionalno i socijalno funkcioniranje radi osiguranja odgovarajuće psihosocijalne podrške.

2. Afektivna stanja i socijalne strategije skrbnika i volontera Udruge

Istraživanje o afektivnim stanjima skrbnika i neskrbnika organizirano je radi upoznavanja postojećega stanja te eventualnoga organiziranja intervenata sekundarne prevencije (vezano za prisutnost simptoma depresivnosti, stresa i anksioznosti). Također su dobiveni rezultati o korištenim socijalnim strategijama. Cilj je utvrditi eventualnu prisutnost nefunkcionalnih socijalnih strategija na čijoj korekciji bi se u budućnosti moglo raditi.¹⁶

2.1. Opis psiholoških konstrukcija

Slijedi kratak opis korištenih psiholoških konstrukcija – socijalnih strategija te afektivnih stanja (depresije, stresa i anksioznosti) – radi točnoga utvrđivanja terminologije.

2.1.1. Socijalne strategije

Socijalne strategije jesu »način na koji mislimo i reagiramo u odnosu s drugim osobama«¹⁷. Postoje razne socijalne strategije, a možemo ih podijeliti na one »funkcionalne«, tj. one koje pridonose socijalizaciji i održavanju pozitivnih odnosa s drugim

¹⁶ Ljudi kao socijalna bića od rođenja imaju potrebu za tuđom pomoći radi pukoga preživljavanja, a još više radi što kvalitetnijega življenja, u fizičkom i u emocionalnom smislu. U skladu s tom osnovnom ljudskom potrebom, u ovom istraživanju dana je prednost ispitivanju preferiranih socijalnih strategija skrbnika i suradnika Udruge. Htjelo se vidjeti koje socijalne strategije imaju prednost u njihovu svakodnevnom životu i leži li možda u njima kočnica ili potencijal za iskorištavanje svih društvenih resursa koji bi im inače stajali na raspolaganju u radu sa štićenicima Udruge.

¹⁷ M. NEKIĆ (prir.), *Skala socijalnih strategija*, u: Z. PENEZIĆ, V. ČUBELA ADORIĆ, A. PROROKOVIĆ, I. TUCAK JUNAČKOVIĆ (ur.), *Zbirka psihologijskih skala i upitnika*, IV, Zadar, 2008., 35–45., ovdje 35.

osobama, i one koje tomu odmažu. Nezahvalno je imenovati ih pozitivnima ili negativnima jer kao što ne postoje negativne emocije, tako se ne može govoriti ni o negativnim strategijama, već o nefunkcionalnim strategijama. Zbog prethodnih neugodnih socijalnih iskustava ljudi razvijaju obrambeni štit koji se manifestira uporabom takvih strategija radi zaštite od daljnjih ranjavanja. U tom kontekstu gledano, nefunkcionalne socijalne strategije koriste se za sprječavanje trenutačne socijalne i emocionalne štete, te u tom smislu imaju pozitivan učinak. No takve strategije sprječavaju otvorenost u odnosima i dugoročno mogu nanijeti veliku štetu, tj. nisu funkcionalne u ostvarivanju čvršćih, stabilnijih i pozitivnijih odnosa te su kao takve negativne, odnosno disfunkcionalne kada je riječ o ostvarivanju dugoročnoga socijalnoga blagostanja.

Nurmi, Toivonen, Salmela-Aro i Eronen opisuju dva stadija u aktualizaciji socijalnih strategija.¹⁸ U prvom stadiju aktiviraju se kognitivne, a u drugom bihevioralne sheme, prve uključuju misli, a druge idu prema ponašanju: »Kognitivne sheme (...) su se ranije formirale i izgradile u socijalnim interakcijama s drugima. Te sheme su temelji različitim pretpostavkama o mogućim ishodima, uspješnim ili neuspješnim, određenih socijalnih situacija.«¹⁹ Drugi stadij uključuje »planiranje, samomotrenje vlastitog ponašanja i investiranje napora u nove socijalne izazove«²⁰.

Mi ćemo se u ovom radu ograničiti na ukupno šest socijalnih strategija koje su zastupljene u upitniku korištenom u istraživanju. Dijele se na kognitivne/bihevioralne²¹ i adaptivne/maladaptivne strategije²². »Iako su Nurmi, Salmela-Aro i Haavisto strategiju traženje socijalne podrške uvrstili među strategije u domeni postignuća, autorica Nekić [autorica hrvatske adaptacije testa] ju je u svom istraživanju uključila u skupinu socijalnih strategija jer po svojim karakteristikama u potpunosti odgovara strategiji socijalnog konteksta.«²³

Prva strategija jest *očekivanje uspjeha* u socijalnim odnosima (kognitivna adaptivna strategija), zatim *ponašanje irelevantno za zadatak* – riječ je o mjeri u kojoj osoba ne obavlja zadatke koji bi doveli do socijalne uključenosti, tj. o samohedikepiranju u socijalnim situacijama (bihevioralna maladaptivna strategija). Iduća strategija jest *izbjegavanje* socijalnih situacija zbog osjećaja neugode ili straha. Za razliku od prethodne strategije, u ovoj strategiji osoba ne stvara opravdanja za vlastito ponašanje (bihevioralna maladaptivna strategija). Zatim je tu strategija *gospodarenje* – vjerovanje da su pozitivan tijek i ishodi socijalnih situacija plod našega angažmana, a ne vanjskih

¹⁸ Usp. J. E. NURMI, S. TOIVONEN, K. SALMELA-ARO, S. ERONEN, Optimistic, approach-oriented, and avoidance strategies in social situations: Three studies on loneliness and peer relationships, u: *European Journal of Personality* 10(1996.)3, 201–219., cit. u: M. NEKIĆ (prir.), *Skala socijalnih strategija*, 35–45., ovdje 35.

¹⁹ M. NEKIĆ (prir.), *Skala socijalnih strategija*, 35–45., ovdje 35.

²⁰ Isto.

²¹ Usp. J. E. NURMI, S. TOIVONEN, K. SALMELA-ARO, S. ERONEN, Optimistic, approach-oriented, and avoidance strategies in social situations: Three studies on loneliness and peer relationships, u: *European Journal of Personality* 10(1996.)3, 201–219., cit. u: M. NEKIĆ (prir.), *Skala socijalnih strategija*, 35–45., ovdje 36.

²² Usp. M. NEKIĆ (prir.), *Skala socijalnih strategija*, 41.

²³ Isto, 37.

čimbenika (kognitivna adaptivna strategija). *Pesimizam* je sljedeća strategija i uključuje, kako mu ime govori, pesimizam vezano za ishod socijalnih aktivnosti (kognitivna maladaptivna strategija). *Traženje socijalne podrške* uključuje traženje pomoći od drugih ljudi u poteškoćama (bihevioralna adaptivna strategija).²⁴

2.1.2. Depresija, anksioznost, stres

P Lovibond i S. Lovibond²⁵ razvili su instrument kako bi zabilježili samoprocjenu vezanu za ta tri negativna afektivna stanja koja pokazuju značajan stupanj međusobne povezanosti.²⁶ Depresija se u psihološkom i psihijatrijskom svijetu povezuje s nizom poremećaja,²⁷ a depresivni simptomi uključuju »negativna afektivna stanja, od nesretnosti i nezadovoljstva do ekstremnoga osjećaja tuge, pesimizma (...). Događaju se i različite fizičke, kognitivne i socijalne promjene, uključujući promjene u navikama jedenja i spavanja, nedostatku energije ili motivacije, poteškoćama u koncentraciji ili donošenju odluka i povlačenju iz socijalnih aktivnosti.«²⁸

Anksioznost je također kompleksan pojam koji ima različite definicije unutar psihološko-psihijatrijskoga svijeta, ali općenito gledajući njezine simptome, možemo utvrditi da se sastoje od »bojazni i somatskih simptoma tenzije u kojima osoba anticipira nadolazeću opasnost, katastrofu ili nesreću. Tijelo se često mobilizira da bi se pripremio na susret s percipiranom opasnošću: mišići postaju napeti, disanje brže, srce kuca brže.«²⁹

Stres je stanje s kojim su se ljudi susretali od davnina, samo što se mijenjaju njegovi uzroci i dinamike. Ljudi koji su oskudijevali materijalno i fizički bili su primorani ulagati velike napore u fizičko preživljavanje, dok s druge strane ljudi čija je egzistencija osigurana često žive pod velikom količinom stresa i zbog pokušaja zadovoljavanja većega stupnja blagostanja u finacijskom, ali i emocionalnom smislu. Zbog toga su stres i ostala afektivna stanja često u korelaciji. Američka psihološka asocijacija (APA) objašnjava stres kao »fiziološki ili psihološki odgovor na unutarnje ili vanjske stresore. Stres uključuje promjene koje utječu gotovo na svaki sustav u tijelu, pa i na to kako se ljudi osjećaju i ponašaju.«³⁰

²⁴ Usp. M. NEKIĆ (prir.), *Skala socijalnih strategija*, 35–45., ovdje 36.

²⁵ Usp. S. H. LOVIBOND, P. F. LOVIBOND, *Depression Anxiety Stress Scales* (DASS--21, DASS--42) [Database record]. APA PsycTests.; S. H. LOVIBOND, P. F. LOVIBOND, *Manual for the Depression Anxiety Stress Scales*, Sydney, 1995.

²⁶ Usp. S. H. LOVIBOND, P. F. LOVIBOND, *Manual for the Depression Anxiety Stress Scales*.

²⁷ Usp. Depression, u: AMERICAN PSYCHOLOGICAL ASSOCIATION, *APA Dictionary of Psychology*, s.v. depression. Dostupno na: <https://dictionary.apa.org/depression> (31. 12. 2023.).

²⁸ Isto.

²⁹ Anxiety, u: AMERICAN PSYCHOLOGICAL ASSOCIATION, *APA Dictionary of Psychology*. Dostupno na: <https://dictionary.apa.org/anxiety> (31. 12. 2023.).

³⁰ Stress, u: AMERICAN PSYCHOLOGICAL ASSOCIATION, *APA Dictionary of Psychology*. Dostupno na: <https://dictionary.apa.org/stress> (31. 12. 2023.).

3. Metodologija istraživanja

Ovaj dio rada opisuje metodologiju istraživanja vezanu za socijalne strategije i afektivna stanja, počevši od motiva i plana istraživanja, preko korištenih upitnika, opisa uzorka i kriterija uključenja, etičkih aspekata i potrebnih dopuštenja te prikaza rezultata, zajedno s raspravom o rezultatima te implikacijama za njihovu primjenu. U prikazu rezultata koriste se metode opisne (deskriptivne) statistike.

3.1. Motiv i plan istraživanja

U sklopu aktivnosti usmjerenih na skrbnike, volontere, suradnike i dobročinitelje organizirane su tribine na kojima se radilo na upoznavanju i eventualnom poboljšavanju socijalnih strategija i afektivnih stanja polaznika. Radi toga provedeno je istraživanje o trenutačnom korištenju socijalnim strategijama i aktualnom afektivnom stanju kod navedenih osoba. U ispitivanju su sudjelovali svi sudionici psihološkoga seminara, slijedili su usmene i pisane upute o popunjavanju. Polaznici su pojedinačno ispunjavali upitnike te su potom obrađeni u programu za statističku obradu *IBM SPSS Statistics 21*. Istraživanje je eksplorativnoga karaktera i nisu se unaprijed postavljale hipoteze o rezultatima. Plan je bio podijeliti ljude prema količini vremena koju provode s osobama s posebnim potrebama i prema tomu kriteriju pogledati razlike u korištenju socijalnim strategijama te afektivna stanja u kojima se osobe nalaze. Ispitanici su podijeljeni u dvije glavne skupine: skrbnici i neskrbnici.

3.2. Korišteni upitnici

U istraživanju su korištena dva upitnika za mjerenje sljedećih psiholoških konstrukcija: socijalnih strategija te depresije, anksioznosti i stresa te pitanja za prikupljanje anagrafskih podataka i podataka vezanih za tjedni angažman oko osoba s posebnim potrebama.

3.2.1. Skala socijalnih strategija

Za mjerenje socijalnih strategija korištena je *Skala socijalnih strategija*, a ona je adaptirana inačica dijela *Upitnika strategija i atribucija (The Strategy and Attribution Questionnaire)* autora Nurmi, Salmela-Aro i Haavisto. Skalu je adaptirala na hrvatski jezik Marina Nekić.³¹ Skala ima ukupno 36 pitanja i sastoji se od šest podskala: očekivanje uspjeha, ponašanje irelevantno za zadatak, izbjegavanje, gospodarenje, traženje socijalne podrške, pesimizam. U odgovorima je predviđena 4-dijelna Likert skala: 1 – u potpunosti se NE slažem; 2 – NE slažem se; 3 – slažem se; 4 – u potpunosti se slažem.³² Nurmi i suradnici izvješćuju da pouzdanost tipa unutarnje konzistencije supskale *očekivanje uspjeha* iznosi Cronbach $\alpha = 0,82$, supskale *ponašanje irelevantno za zadatak* iznosi Cronbach $\alpha = 0,72$, supskale *izbjegavanje* iznosi

³¹ Usp. M. NEKIĆ (prir.), *Skala socijalnih strategija*, 35–45.

³² Usp. isto.

Cronbach $\alpha = 0,83$, supskale *gospodarenje* iznosi Cronbach $\alpha = 0,60$, supskale *traženje socijalne podrške* iznosi Cronbach $\alpha = 0,81$, supskale *pesimizam* iznosi Cronbach $\alpha = 0,70$.³³ U našem istraživanju dobiveni su sljedeći rezultati vrijednosti koeficijenta Cronbach α : za očekivanje uspjeha 0,64, za ponašanje irelevantno za zadatak 0,62, za izbjegavanje 0,55, za gospodarenje 0,59, za traženje socijalne podrške 0,51, za pesimizam 0,45. Prema Georgeu i Malleryju, vrijednosti koeficijenta Cronbach α prihvatljive su ako prelaze 0,5.³⁴ Prema tom kriteriju, u našem istraživanju podskale imaju lošiju pouzdanost nego u izvornom istraživanju, no vrijednosti su prihvatljive u svim slučajevima osim za podskalu pesimizma.

Primjeri čestica za pojedine strategije: *očekivanje uspjeha* (»U većini slučajeva imam osjećaj da se dobro slažem s drugima.«); *ponašanje irelevantno za zadatak* (»Ponekad se koristim nedovršenim poslom kao izgovorom da se ne družim s drugima.«); *izbjegavanje* (»Često se osjećam nelagodno u velikoj skupini ljudi.«); *gospodarenje* (»S drugima se možeš slagati ako se samo malo potruđiš.«); *traženje socijalne podrške* (»Poznajem ljude od kojih mogu dobiti podršku.«); *pesimizam* (»Kada upoznajem nove ljude, očekujem da će se nešto loše dogoditi, čak i ako znam da to mogu riješiti.«).

3.2.2. Skale depresije, anksioznosti i stresa

Skale depresije, anksioznosti i stresa korištene su za mjerenje spomenutih konstrukcija. Izvorni instrument *The Depression Anxiety Stress Scales* izradili su P. Lovibond i S. Lovibond.³⁵ Riječ je o instrumentu podijeljenom na tri skale, a postoji i u raznim formatima namijenjenima za primjenu u skraćenom obliku ili prilagođenima za djecu i adolescente.³⁶ Sastoji se od 42 čestice te u izvorniku pokazuje trofaktorsku strukturu – sastoji se od subskale depresivnosti, subskale anksioznosti te subskale stresa, od kojih svaka ima 14 čestica. Podskala depresivnosti odnosi se na simptome disforije, beznadnosti, vlastitog obezvrjeđivanja, apatije i nedostatka interesa. Podskala anksioznosti odnosi se na pobuđenost autonomnog sustava te situacijsku anksioznost. Podskala stresa obuhvaća pokazatelje kronične, nespecifične pobuđenosti, poteškoće opuštanja, uznemirenost, nestrpljenje i sl.³⁷ U ovom istraživanju

³³ Usp. J. E. NURMI, K. SALMELA-ARO, T. HAAVISTO, The Strategy and Attribution Questionnaire: Psychometric Properties, u: *European Journal of Psychological Assessment* 11(1995.)2, 108–121., preuzeto iz: M. NEKIĆ (priř.), *Skala socijalnih strategija*, 35–45., ovdje 38.

³⁴ Usp. D. GEORGE, P. MALLERY, *SPSS for Windows step by step: A simple guide and reference*. 11.0 update, Boston, MA, 2003⁴.

³⁵ Usp. S. H. LOVIBOND, P. F. LOVIBOND, *Depression Anxiety Stress Scales* (DASS--21, DASS--42), [Database record]. APA PsycTests.; Usp. S. H. LOVIBOND, P. F. LOVIBOND, *Manual for the Depression Anxiety Stress Scales*, Sydney, 1995.

³⁶ Usp. M. SZABO, P. LOVIBOND, Development and Psychometric Properties of the DASS-Youth (DASS-Y): An Extension of the Depression Anxiety Stress Scales (DASS) to Adolescents and Children, u: *Frontiers in Psychology* 13(2022.). Dostupno na: <https://doi.org/10.3389/fpsyg.2022.766890> (29. 12. 2023.).

³⁷ I. REIĆ ERCEGOVAC, Z. PENEZIĆ, Skala depresivnosti, anksioznosti i stresa, u: A. PROROKOVIĆ, V. ČUBELA ADORIĆ, Z. PENEZIĆ, I. TUCAK JUNAKOVIĆ, *Zbirka psihologijskih skala i upitnika*, VI, Zadar, 2012., 17–24., ovdje 18.

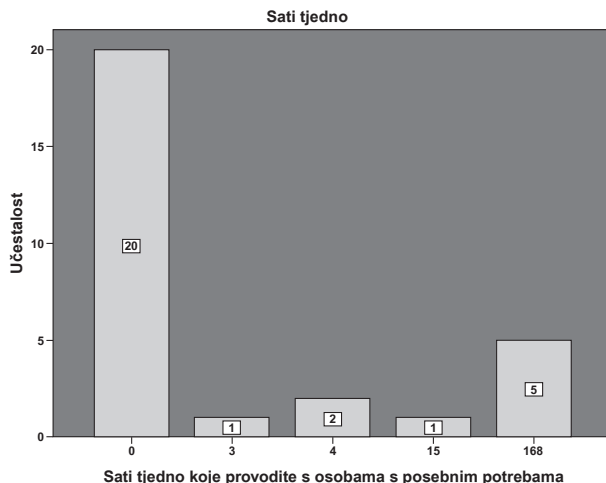
dobivene su sljedeće vrijednosti koeficijenta pouzdanosti: za depresiju Cronbach $\alpha = 0,90$, za anksioznost Cronbach $\alpha = 0,79$, za stres Cronbach $\alpha = 0,89$. Rezultati su slični originalnom testiranju u kojem se koeficijenti pouzdanosti za navedene supskale kreću od Cronbach $\alpha = 0,71$ za supskalu depresivnosti, Cronbach $\alpha = 0,79$ za supskalu anksioznosti te Cronbach $\alpha = 0,81$ za supskalu stresa.³⁸

Instrument je na hrvatski jezik adaptirala Ina Reić Ercegovac³⁹, a priredila ga je za izdavanje zajedno sa Zvezdanom Penezićem⁴⁰. U hrvatskoj inačici u odgovorima se koristi skala od četiri stupnja, sa sljedećim značenjima: 0 – uopće se ne odnosi na mene; 1 – donekle se odnosi na mene; 2 – uglavnom se odnosi na mene; 3 – u potpunosti se odnosi na mene. Preporučena isključna granica za depresiju iznosi: 0 – 9 normalna, 10 – 13 blaga, umjerena 14 – 20, visoka 21 – 27, jako visoka + 28; za anksioznost: 0 – 7 normalna, 8 – 9 blaga, 10 – 14 umjerena, 15 – 19 visoka + 20 jako visoka; za stres: 0 – 14 normalni, 15 – 18 blag, 19 – 25 umjeren, 26 – 33 visok, + 34 jako visok.⁴¹

3.3. Opis uzorka – kriteriji uključenja i anagrafski podatci

Istraživanjem su obuhvaćeni polaznici psiholoških radionica organiziranih za roditelje/skrbnike štićenika, volontere, voditelje radionica, dobročinitelje i ostale suradnike Udruge. Nakon isključenja nevažećih upitnika, u konačnu analizu ušlo je ukupno 29 testova. Osobe koje su ušle u konačnu analizu imaju raspon godina od 23 do 74, u ispitivanju je sudjelovalo ukupno 25 žena i 4 muškarca.

Grafikon 1.



³⁸ Usp. isto.

³⁹ Usp. I. REIĆ ERCEGOVAC, Z. PENEZIĆ, Skala depresivnosti, anksioznosti i stresa, 17–24.

⁴⁰ Usp. isto.

⁴¹ Usp. S. H. LOVIBOND, P. F. LOVIBOND, *Manual for the Depression Anxiety Stress Scales*, Sydney, 1995.

Broj sati tjedno proveden s osobama s posebnim potrebama bio je ostavljen na slobodan upis anketiranimima te je analizom uočena jaka polarizacija među ispitanicima: 24 ispitanika provode s njima manje od 16 sati tjedno (od toga čak 20 osoba 0 sati tjedno), dok je 5 sudionika izvijestilo o provođenju cjelokupnoga vremena s njima (168 sati tjedno) (grafikon 1). Kako je poznata struktura ljudi koji su pohađali radionice, polarizacija je očekivana. Ovisno o broju sati koje tjedno provode sa štićenicima, osobe su podijeljene u dvije glavne skupine koje su nazvane: »skrbnici« (N = 5, br. sati tjedno = 168) i volonteri/dobročinitelji Udruge (N = 24, br. sati tjedno < 16).

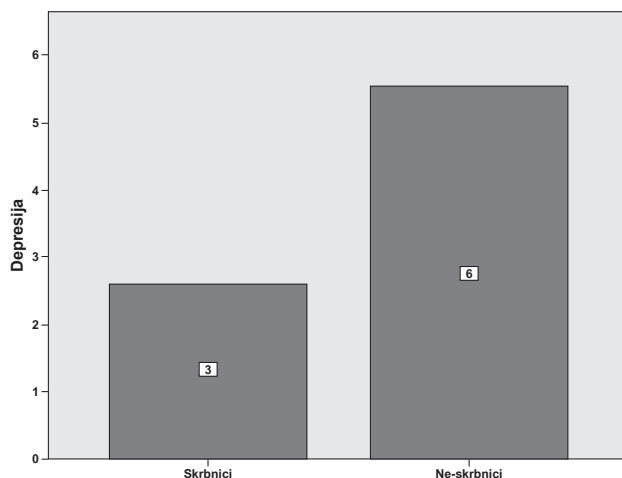
3.4. Potrebna dopuštenja i etički aspekti

Prethodno navedeni upitnici bili su predviđeni za samostalno popunjavanje polaznika psiholoških radionica u sklopu formativne ponude Udruge. Polaznicima su dane upute za ispunjavanje i ostavljena im je mogućnost potpisivanja zaporkom, tako da su im i rezultati uručeni na anonimnan način, u omotnicama pod zaporkom ostavljenima na samostalno preuzimanje.

Za ispunjavanje upitnika osigurana je fizička udaljenost ispitanika. Uz konačni rezultat priloženo je detaljno objašnjenje svih ispitivanih socijalnih strategija, kao i sugestije o poboljšanju onih u kojima ispitanik ima slabije rezultate. Na kraju procesa dobiven je zbirni anonimni rezultat. Rezultati su uglavnom prosječnih vrijednosti i ne izlažu ispitanike u nikakvom smislu riziku stigmatizacije, te su kao takvi, uz dopuštenje voditeljice Udruge, izneseni u ovom članku.

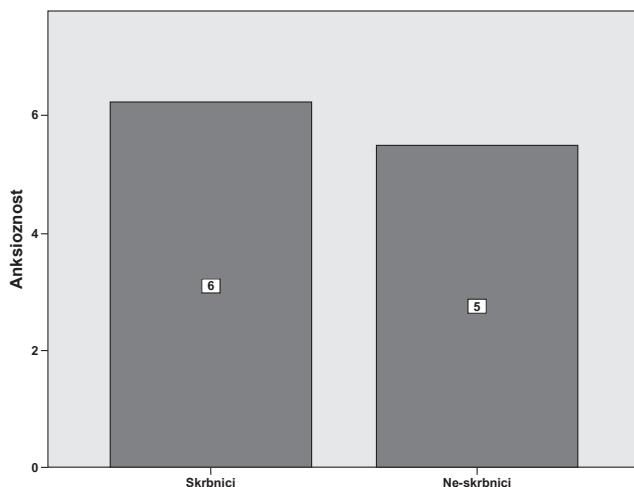
3.5. Rezultati

Grafikon 2.



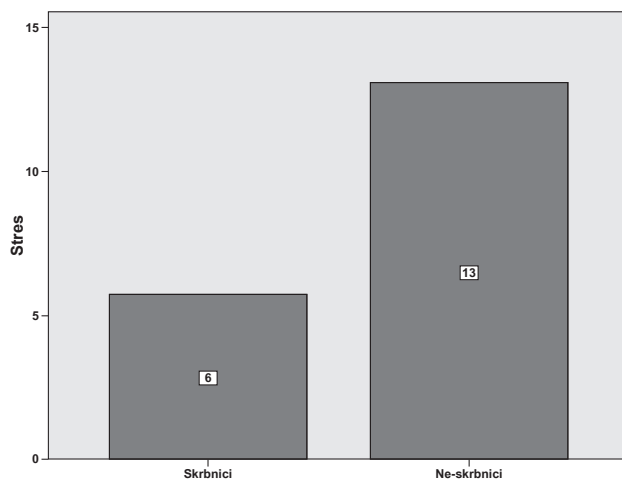
Rezultati upućuju na normalne vrijednosti depresivnih simptoma (0 – 9) kod neskrbnika (6), kao i kod skrbnika (3). Vrijednosti su dvostruko više kod prve spomenute grupe ljudi nego kod skrbnika ($6 > 3$). (grafikon 2)

Grafikon 3.



Anksiozni simptomi također su u vrijednostima koje su u granicama normalnosti (0 – 7). Simptomi kod skrbnika zanemarivo su veći nego kod neskrbnika ($6 > 5$). (graf 3)

Grafikon 4.



Simptomi stresa također su u granicama normalnosti (0 – 14). Dok kod neskrbnika nalazimo gornju graničnu vrijednost (13), kod skrbnika nalazimo vrijednost

koja ne prelazi ni polovinu raspona normalnih vrijednosti za simptome stresa. (grafikon 4)

Tablica 1.

Socijalne strategije				
	Rezultat (aritmetička sredina)			Raspon rezultata
	Neskrbnici	Skrbnici	Hrvatski uzorak	
Traženje podrške	19,08	16,80	19,14	11 – 24
Očekivanje uspjeha	12,17	10,60	12,87	5 – 16
Gospodarenje	27,29	25,20	27,46	16 – 36
Izbjegavanje	13,25	15,00	12,03	6 – 21
Ponašanje irelevantno za zadatak	14,74	16,00	14,15	7 – 25
Pesimizam ⁴²	7,00	7,80	7,23	4 – 13

Socijalne strategije koje su adaptivnoga karaktera podebljane su u tablici 1. Riječ je o *traženju podrške*, *očekivanju uspjeha* i *gospodarenju*. Maladaptivne su navedene u nastavku: *izbjegavanje*, *ponašanje irelevantno za zadatak* i *pesimizam*.

Prikaz rezultata ograničava se samo na aritmetičke sredine osoba koje su sudjele u istraživanju, bez mogućnosti generaliziranja rezultata.⁴³

U tablici 1 navedene su aritmetičke sredine za svaku pojedinu strategiju, i to u trima stupcima. U prvom stupcu nalaze se rezultati za skupinu neskrbnika, u drugom stupcu za skrbnike, a u trećem stupcu nalazi se aritmetička sredina dobivena u uzorku koji je služio pri adaptaciji skale u Hrvatskoj. U nastavku je naveden mogući raspon rezultata. Rezultati skupine neskrbnika gotovo su u potpunosti identični aritmetičkoj sredini dobivenoj u uzorku pri adaptaciji skale u Hrvatskoj.

Rezultati skrbnika blizu su tih vrijednosti, ali ipak postoje gotovo pa pravilna odstupanja. U adaptivnim strategijama, u svim trima podskalama rezultati su kod skrbnika manji, dok u maladaptivnim strategijama vidimo obratnu situaciju, svi rezultati kod skrbnika veći su od rezultata kod neskrbnika (podskala pesimizma izuzima se zbog loše pouzdanosti). Drugim riječima, skrbnici se više koriste maladaptivnim strategijama nego neskrbnici te se manje koriste adaptivnim strategijama

⁴² Podskala pesimizma nije u ovom istraživanju zadovoljila kriterij pouzdanosti u smislu unutarnje konzistencije, te se rezultati ne uzimaju u obzir.

⁴³ Budući da cilj ovoga istraživanja nije bilo generaliziranje rezultata, već prikaz aktualne situacije u Udruzi *Iskra Svjetlosti* te da zbog nezadovoljavanja statističkih preduvjeta nije ni moguće koristiti se metodama inferencijalne statistike kao što su T-test ili ekvivalentni test za usporedbu aritmetičkih sredina, ne možemo govoriti o statističkoj značajnosti razlike aritmetičkih sredina dviju skupina koje uspoređujemo, tj. ne možemo ni reći da se rezultat nije dogodio zbog puke slučajnosti, nego nekoga pravila, ali možemo opisati aktualne razlike među tim skupinama.

nego neskrbnici (iako rezultati nisu znatno različiti, ipak ne možemo ne primijetiti tu gotovo pa pravilnu razliku između dviju skupina ljudi iz ovoga istraživanja). Odstupanja se nalaze u svakoj socijalnoj strategiji – skrbnici iz istraživanja u svakoj socijalnoj strategiji pokazuju veću razinu nefunkcionalnosti nego neskrbnici.

Ti rezultati tiču se samo osoba iz ovoga istraživanja jer je uzorak premalen i nerez reprezentativan da bismo mogli govoriti o mogućnosti generalizacije na druge ljude.

3.6. Rasprava

WebMD, ugledni američki medicinski portal, na temelju objavljenih znanstvenih istraživanja navodi rizične čimbenike za razvoj depresije kod skrbnika osoba s posebnim potrebama: nedostatak sna, prehrana lošije kvalitete, manjak tjelovježbe, manje prigoda za socijalizaciju, agresivni ispadi štićenika, problemi sa zaposlenjem i novcem itd.⁴⁴ No svaka je osoba s posebnim potrebama drukčija, kao što je i socijalna i financijska podrška koju skrbnici mogu dobivati različita.

U uvodu je naznačeno da prethodna istraživanja uglavnom govore o većoj prisutnosti negativnih afektivnih stanja kod skrbnika nego kod neskrbnika. Ističemo južnoamerička istraživanja o prisutnosti simptoma žalovanja, tuge i depresije kod skrbnika osoba oboljelih od demencije. Rezultati upućuju na jasnu prisutnost navedenih emocija kod onih koji asistiraju bolesnima, istodobno raspravljajući o tome pridonose li običaji južnoameričke kulture stvaranju bolje rezilijencije kod spomenutih asistenata ili povećanju količine spomenutih simptoma.⁴⁵ Što se tiče stresa, ističemo istraživanje u Kaliforniji sa sljedećim rezultatima: »Iako skrbnici mogu izgledati zdravi barem kao i neskrbnici istih godina, skrbnici izvještavaju o većoj količini psihološkoga stresa i upletenosti u nezdrava ponašanja.«⁴⁶

Istraživanje u Udruzi *Iskra Svjetlosti* pokazuje da skrbnici osoba s poteškoćama pokazuju manje simptoma depresije i stresa, a više simptoma anksioznosti nego neskrbnici u istoj Udruzi. Iako bi se moglo očekivati da će skrbnici imati više percipiranih simptoma depresivnosti i stresa u odnosu na drugu skupinu, to se pokazalo kao netočno. U ovom istraživanju nije se ispitivao uzrok takve situacije, ali ona je, svakako, pokazatelj pozitivne samoprocjene skrbnika vezano za navedene simptome, a mogućim uzrocima moglo bi se baviti u nekom budućem istraživanju. Svakako, Udruga se trudi asistirati skrbnicima vezano za prije navedene rizične čimbenike za razvoj depresije. Radi se na stvaranju osjećaja zajedništva i obitelji među

⁴⁴ Usp. WEBMD EDITORIAL CONTRIBUTORS, Why Caregiving Can Lead to Depression. Dostupno na: <https://www.webmd.com/palliative-care/caregiving-depression> (20. 3. 2024.).

⁴⁵ Usp. D. ROSA, M.A. FUENTES, Grief, Loss, and Depression in Latino Caregivers and Families Affected by Dementia, u: H. ADAMES, Y. TAZEAU (ur.), *Caring for Latinxs with Dementia in a Globalized World*. New York, 2020.

⁴⁶ G. J. HOFFMAN, C. MENDEZ-LUCK, Stressed and strapped: caregivers in California, u: *Policy brief (UCLA Center for Health Policy Research)* (2011.)11, 1–8., ovdje 4. Dostupno na: https://www.researchgate.net/publication/51738076_Stressed_and_strapped_caregivers_in_California (21. 3. 2024.).

članovima, te se motivira sudionike na aktivno sudjelovanje i angažman, koji dodatno pridonose osjećaju pripadnosti. Osim na fizičkoj, radi se i na emocionalnoj i socijalnoj razini, kao i na duhovnom zdravlju (osjećaju smisla, vrijednosti, stvaranja perspektive). Depresija je vezana za usamljenost i osjećaj izoliranosti, a skrbnici su s jedne strane izolirani od društva, ali s druge strane stalno su u društvu – u društvu osobe o kojoj se skrbe. Ako se povežu s udrugama koje se skrbe o osobama s posebnim potrebama te drugim skrbnicima, uspijevaju prevladati društvenu izolaciju nastalu zbog fizičkih i socijalnih barijera s kojima se susreću.

Stres je vezan i za količinu obveza oko štíćenika, a navedena Udruga promiče samostalnost štíćenika, to jest radi na njihovoj što većoj autonomiji te i na taj način pomaže njihovim skrbnicima na smanjenju obveza.

Anksioznost je povećana kod skrbnika u odnosu na drugu skupinu, iako je riječ o zanemarivom povećanju. Uvećane vrijednosti kod skrbnika mogu upućivati na još uvijek prisutnu nesigurnost koju imaju vezano za cjelokupnu situaciju osoba za koje se skrbe, kao i osobnu situaciju u društvu koje nije uvijek osjetljivo za socijalne potrebe svojih sugrađana. Potrebno je napraviti detaljnije istraživanje o uzrocima. No i ova količina zabilježene anksioznosti ne prelazi normalne vrijednosti, tj. vrijednost ne spada u one koje zahtijevaju preveliku brigu. Možemo zaključiti da se u Udruzi *Iskra Svjetlosti* ne pronalazi zabrinjavajuće stanje negativnih afektivnih stanja (gledajući grupni prosjek), no uvijek se može raditi na smanjenju disfunkcionalnih afektivnih stanja.

Što se tiče socijalnih strategija, kod skrbnika se pronalaze manje brojčane vrijednosti kod adaptivnih strategija, a veće kod maladaptivnih nego što je to slučaj kod neskrbnika. To upućuje na potrebu rada na promicanju pozitivnih očekivanja u socijalnim odnosima i aktiviranja odgovarajućih bihevioralnih strategija. Udruga radi na promicanju obiju navedenih kategorija kod skrbnika svojih štíćenika, ponajprije organiziranjem niza predavanja i radionica psihološko-socijalnoga tipa, a zatim i uključivanjem u zajednički rad različitih skupina ljudi, povećavajući njihovu međusobnu povezanost i motivirajući ih da isti obrazac primjenjuju u vanjskom svijetu.

Navedeni rezultati upućuju na dobro afektivno stanje i socijalno funkcioniranje skrbnika i suradnika u Udruzi. Za otkrivanje stvarnoga uzroka takvih rezultata potrebno je provesti drukčiji tip ispitivanja, ali možemo i bez istraživanja zaključiti da je dubok i sustavan pristup štíćenicima, njihovim skrbnicima i suradnicima/volonterima kakav je pokazala Udruga zasigurno ispravan put za razvoj njihovog emocionalnog i socijalnog zdravlja. Napredak osoba s mentalnim poteškoćama (štíćenika) – u fizičkom, intelektualnom i socijalnom smislu – automatski se odražava i na sveukupno emocionalno funkcioniranje osoba koje se o njima skrbe. To im olakšava svakodnevne aktivnosti i podiže cjelokupno zadovoljstvo, imajući u vidu da su skrbnici uglavnom majke tih štíćenika, tj. osobe koje su jako osobno vezane za njih i jako im je važan njihov napredak na svim životnim poljima. Namjena ovoga istraživanja jest i otvaranje mogućnosti za daljnja teoretska i empirijska ispitivanja

situacije u kojoj se nalaze sve ispitivane skupine osoba, kao i za motiviranje na nastavak obavljanja pozitivne prakse u svakodnevici udruga koje se bave osobama s posebnim potrebama.

Zaključak

Uvidom u podatke i rezultate istraživanja može se zaključiti da skrbnici štićenika Udruge *Iskra Svjetlosti*, kao i suradnici/dobročinitelji/volonteri Udruge, to jest neskrbnici, ne pokazuju prisutnost zabrinjavajuće količine depresije, anksioznosti ni stresa. Ukupni rezultati svjedoče o prosječnim vrijednostima navedenih afektivnih stanja.

Također, unatoč razlikama, obje skupine pokazuju dobru prilagodbu u socijalnom funkcioniranju. Prikazani rezultati odgovaraju zacrtanim ciljevima istraživanja, u smislu cilja da se opiše realno stanje u Udruzi. Iako u ovom istraživanju nisu postavljene hipoteze, već se htjelo pristupiti u potpunosti otvoreno svim mogućim ishodima, pozitivno je dočekan rezultat o visokoj funkcionalnosti svih skupina, a posebice skrbnika.

Kao ograničenje ovoga rada ističemo činjenicu da je u skupini skrbnika bilo tek 5 osoba, a u skupini neskrbnika samo 24 osobe (od čega 20 osoba provodi 0 sati tjedno s korisnicima). Nadalje ističemo ograničenost na samo jednu udrugu za osobe s posebnim potrebama. No rezultati rada, a i obrađivanje takve teme važno je za sve udruge koje se bave osobama s posebnim potrebama jer moraju uzimati u obzir ne samo svoje neposredne štićenike već i sve ostale skupine osoba s kojima surađuju. Rezultati su važni i izvan užega područja, tj. i za širu javnost radi upoznavanja stvarnosti i organizacije udruga koje se bave humanim djelatnostima te njihovom popularizacijom.

Prijedlozi za buduća istraživanja uključuju, prije svega, istraživanje među dostatnim brojem ispitanika kako bi rezultati mogli imati i statističku značajnost. Nadalje, neovisno o tome, prije svega postoji potreba istraživanja što učinkovitijih načina prevencije negativnih afektivnih stanja i promicanja adaptivnih socijalnih strategija kod svih osoba uključenih u rad udruga za osobe s posebnim potrebama.

Snježana DOBROTA* – Margareta SABLJIĆ** – Josipa KLARENDIĆ***

Funkcije slušanja glazbe u životu studenata – odgojno-obrazovna perspektiva

The Functions of Listening to Music in the Students' Life – An Educational Perspective

Sažetak: Glazba ima važnu ulogu u kontekstu psihološkoga, društvenoga i kulturnoga razvoja pojedinca, a slušanje glazbe jedna je od najznačajnijih aktivnosti slobodnoga vremena. Cilj istraživanja jest ispitati razlikuju li se funkcije slušanja glazbe u životu studenata s obzirom na godinu studija / dob, državu iz koje dolaze, završeno srednjoškolsko obrazovanje i bavljenje glazbom u slobodno vrijeme. Ispitivanje je provedeno pomoću mrežne ankete na uzorku od 344 sudionika, studenata učiteljskoga studija i ranoga i predškolskoga odgoja iz Hrvatske, Srbije, Crne Gore i Bosne i Hercegovine. U istraživanju je korišten Upitnik za prikupljanje sociodemografskih podataka te skraćena inačica skale Adaptive Functions of Music Listening Scale.

Rezultatima istraživanja potvrđeno je da godina studija / dob i bavljenje glazbom u slobodno vrijeme ne predstavljaju značajne prediktore funkcija slušanja glazbe. Uočene su razlike u funkcijama slušanja glazbe s obzirom na državu iz koje sudionici dolaze te na vrstu završenoga srednjoškolskoga obrazovanja. Dobiveni rezultati imaju značajne implikacije za teoriju i praksu glazbene pedagogije i psihologije glazbe.

Ključne riječi: funkcije slušanja glazbe; glazbena pedagogija; kognitivne i afektivne funkcije slušanja glazbe; nastava glazbe; psihologija glazbe; studenti.

Summary: Music plays a vital role in the context of psychological, social, and cultural development of an individual, and listening to music is one of the most important leisure activities. This research aims to investigate whether the functions of listening to music in the lives of students vary according to their year of study/age, country of origin, completed secondary education, and participation in music in their free time. The survey was conducted online with a sample

* Prof. dr. sc. Snježana Dobrota, Filozofski fakultet Sveučilišta u Splitu, Poljička cesta 35, 21 000 Split, Hrvatska • Full Prof. Snježana Dobrota, Ph.D., Faculty of Humanities and Social Sciences, University of Split, Poljička cesta 35, 21000 Split, Croatia ✉ dobrota@ffst.hr

** Margareta Sabljic, univ. mag. praesc. educ., Dječji vrtić Radost, Hercegovačka ulica 22, 21 000 Split, Hrvatska • Margareta Sabljic, MA in Preschool Education, Kindergarten »Radost«, Hercegovačka ulica 22, 21 000 Split, Croatia ✉ m.sablji99@gmail.com

*** Josipa Klarendić, univ. mag. prim. educ., Osnovna škola Jurja Dalmatinca, Stipe Ninića 27, 22 000 Šibenik, Hrvatska • Josipa Klarendić, MA in Primary Education, Primary School »Juraj Dalmatinac«, Stipe Ninića 27, 22000 Šibenik, Croatia ✉ josipa.ivic2@skole.hr

of 344 participants, comprising students of teacher education and early and preschool education from Croatia, Serbia, Montenegro, and Bosnia and Herzegovina. The research employed a questionnaire to collect ...sociodemographic data and a shortened version of the Adaptive Functions of Music Listening Scale.

The results of the research confirmed that neither the year of study/age nor playing music in free time is a significant predictor of music listening functions. Differences in the functions of listening to music were observed depending on the country of origin and completed secondary education. The obtained results have significant implications for the theory and practice of music pedagogy and psychology of music.

Keywords: music listening functions; music pedagogy; cognitive and affective functions of music listening; music teaching; psychology of music; students.

Uvod

Glazba je sveprisutna u životu svakoga čovjeka. Rezultati istraživanja potvrđuju kako ljudi, bez obzira na dob, provode mnogo vremena slušajući glazbu.¹ Glazba ima brojne funkcije u kontekstu psihološkoga, društvenoga i kulturnoga razvoja pojedinca, a razumijevanje utjecaja glazbe na psihološko funkcioniranje pojedinca te percipiranje njezine koristi za dobrobit ljudi različitih životnih dobi predmet je brojnih istraživanja.²

Većina psihološke literature polazi od pretpostavke da je slušanje glazbe individualna, a ne kolektivna aktivnost.³ Takva se pretpostavka može povezati s kulturnim podrijetlom brojnih glazbenih psihologa, poput Saarikalia i suradnika,⁴ koji dolaze iz zapadnih, uglavnom individualističkih društava. Stoga se takva istraživanja usredotočuju na kognitivne i emocionalne funkcije glazbe na razini pojedinca, zanemarujući pritom kolektivne aspekte glazbenih iskustava, što kritiziraju Rentfrow i Gosling.⁵ S druge strane sociolozi i etnomuzikolozi, u prvom redu DeNora⁶, naglašavaju kako kolektivni aspekti glazbe čine fundamentalnu osobinu koja pridonosi socijalnim i kulturnim domenama slušanja glazbe. Tako glazba može služiti kao simbolična reprezentacija socijalnih i kulturnih vrijednosti i identiteta, kao sredstvo prenošenja osobnih vrijednosti i identiteta drugim ljudima⁷, dok DeNora⁸ navodi kako glazba

¹ F. KÖHLER, S. K. SCHÄFER, K. LIEB, M. WESSA, Differential associations of leisure music engagement with resilience: A network analysis, *International Journal of Clinical and Health Psychology* 23(2023.)3, 100377.

² S. SAARIKALLIO, J. ERKKILÄ, The role of music in adolescents' mood regulation, u: *Psychology of Music* 35(2007.)1, 88–109.

³ P. N. JUSLIN, P. LAUKKA, Expression, perception, and induction of musical emotions: A review and a questionnaire study of everyday listening, u: *Journal of New Music Research* 33(2004.)3, 217–238.

⁴ S. SAARIKALLIO, J. MAKSIMAINEN, W. RANDALL, Relaxed and connected: Insights on the emotional-motivational constituents of musical pleasure, u: *Psychology of Music* 47(2018.)2, 644–662.

⁵ P. J. RENTFROW, S. D. GOSLING, Message in a ballad: The role of music preferences in interpersonal perception, u: *Psychological Science* 17(2006.)3, 236–242.

⁶ T. DeNORA, *Music in everyday life*. Cambridge, 2000.

⁷ A. P. MERRIAM, *The anthropology of music*, Evanston, IL, 1964.

⁸ T. DeNORA, *Music in everyday life*.

predstavlja sredstvo stvaranja društvenoga života. Dakle glazba ima funkcije na individualnoj, socijalnoj i kulturnoj razini, a u temelju svake od tih razina nalaze se određeni psihološki procesi. North i Hargreaves⁹ ističu kako većini psiholoških istraživanja nedostaje sveobuhvatna analiza triju navedenih razina glazbenoga iskustva.

Hargreaves i North¹⁰ smatraju da psihološke funkcije glazbe obuhvaćaju tri široke domene koje se odnose na kognitivne, emocionalne i socijalne funkcije. Funkcije slušanja glazbe u kognitivnoj domeni usmjeravaju se prema istraživanju percepcije, prepoznavanja i pamćenja glazbenih elemenata, poput visine, melodije, ritma, strukture ili složenosti glazbe¹¹ te utjecaja glazbe na kognitivnu izvedbu.¹² Emocionalna domena odnosi se na emocije percipirane u glazbi, emocije i fizičke reakcije koje izaziva glazba i emocije izražene glazbom.¹³ Glazba se može koristiti i za reguliranje raspoloženja,¹⁴ nošenje s kriznim situacijama ili za ublažavanje stresa.¹⁵ I, konačno, utjecaj glazbe na socijalnu domenu manifestira se u konstruiranju i izražavanju identiteta te poticanju odnosa među ljudima.¹⁶

Afektivna iskustva slušanja glazbe predstavljaju jedan od najviše istraženih fenomena slušanja glazbe.¹⁷ Takva se iskustva najčešće opisuju pomoću dviju bipolarnih dimenzija,¹⁸ odnosno pobuđenosti (visoke i niske) i valencije (pozitivne i negativne). Različita afektivna iskustva tijekom slušanja glazbe mogu se opisati njihovim pozicioniranjem unutar takvoga dvodimenzionalnoga prikaza, pa je tako na primjer uzbuđenost afektivno stanje visoke pobuđenosti i pozitivne valencije, dok je tuga afektivno stanje niske pobuđenosti i negativne valencije.

Glazbeni podražaji pozitivne valencije povezuju se s durskim tonalitetom i visokim tonovima, dok se glazbeni podražaji negativne valencije povezuju s mol-skim tonalitetom i dubokim tonovima. Glazba za koju je karakteristična visoka pobuđenost jest glazba brzoga tempa, dok se glazba niske pobuđenosti uglavnom

⁹ A. C. NORTH, D. J. HARGREAVES, *The social and applied psychology of music*, Oxford, 2008.

¹⁰ D. J. HARGREAVES, A. C. NORTH, The functions of music in everyday life: Redefining the social in music psychology, u: *Psychology of Music* 27(1999.)1, 71–83.

¹¹ A. R. ADDESSI, R. CATERINA, Analysis and perception in post-tonal music: An example from Kurtág's String Quartet Op. 1., u: *Psychology of Music* 33(2005.)1, 94–116.

¹² T. LESIUK, The effect of music listening on work performance, u: *Psychology of Music* 33(2005.)2, 173–191.

¹³ P. N. JUSLIN, P. LAUKKA, Expression, perception, and induction of musical emotions: A review and a questionnaire study of everyday listening.

¹⁴ S. SAARIKALLIO, J. ERKKILÄ, The role of music in adolescents' mood regulation, u: *Psychology of Music* 35(2007.)1, 88–109.

¹⁵ A. C. NORTH, D. J. HARGREAVES, S. A. O'NEILL, The importance of music to adolescents, u: *British Journal of Educational Psychology* 70(2000.)2, 255–272.

¹⁶ P. J. RENTFROW, S. D. GOSLING, Message in a ballad: The role of music preferences in interpersonal perception.

¹⁷ P. N. JUSLIN, J. A. SLOBODA (ur.), *Handbook of music and emotion: Theory, research, applications*, Oxford, 2010.

¹⁸ J. A. RUSSELL, A circumplex model of affect, u: *Journal of Personality and Social Psychology* 39(1980.)6, 1161–1178.

povezuje s polaganim tempom.¹⁹ Tuga, kao emocija negativne valencije i niske pobuđenosti, izražava se glazbom u molaskom tonalitetu u polaganom tempu, u kojoj dominiraju duboki tonovi.²⁰ Rezultati istraživanja općenito potvrđuju da je glazba visoke pobuđenosti i negativne valencije povezana s karakterističnim obrascem fizioloških odgovora (povećan broj otkucaja srca, viši krvni tlak, viša razina kortizola) i negativnim afektivnim iskustvom (povećanje tenzije i depresivnoga raspoloženja).²¹

Berlyne²² ističe kako slušatelji najviše preferiraju glazbu srednjega stupnja potencijala pobuđivanja te da se stupanj svidanja postupno smanjuje prema ekstremima potencijala pobuđivanja. To znači da odnos između preferencija i potencijala pobuđivanja glazbenoga podražaja ima oblik obrnute U-krivulje. Međutim rezultati nekih istraživanja potvrđuju kako slušatelji ponekad traže i glazbu niske ili visoke razine pobuđenosti, što u prvom redu ovisi o kontekstu slušanja.²³

Osim važnosti afektivnih funkcija slušanja glazbe, slušanje glazbe može imati pozitivne učinke na brojne kognitivne sposobnosti, poput rezultata testa inteligencije, brzine verbalnoga i vizualnoga procesuiranja, razvoja aritmetičkih sposobnosti, čitanja i učenja stranoga jezika²⁴.

Prema hipotezi pobuđenosti i raspoloženja (engl. *arousal and mood hypothesis*)²⁵, pozitivni utjecaj glazbe na ljudsko ponašanje rezultat je utjecaja glazbe na raspoloženje i pobuđenost. Naime slušanje glazbe utječe na pobuđenost, odnosno na stupanj fiziološke aktiviranosti, na raspoloženje (dugotrajne emocije) i užitak slušatelja, što rezultira boljom kognitivnom izvedbom²⁶. Čini se da je utjecaj glazbe na pobuđenost i raspoloženje slušatelja određen tempom i tonalitetom glazbe.²⁷ Kako se navodi u kontekstu Mozartova efekta, brzi tempo i durski tonalitet induciraju pozitivno/sretno raspoloženje i više razine pobuđenosti, dok polagani tempo i molaski tonalitet potiču negativno/tužno raspoloženje i niže razine pobuđenosti.²⁸

¹⁹ A. GABRIELSSON, S. LINDSTRÖM WIK, Strong experiences related to music: A descriptive system, u: *Musicae scientiae* 7(2003.)2, 157–217.

²⁰ A. GABRIELSSON, S. LINDSTRÖM WIK, Strong experiences related to music: A descriptive system.

²¹ G. GERRA, A. ZAIMOVIC, D. FRANCHINI, M. PALLADINO, G. GIUCASTRO, N. REALI, Neuroendocrine responses of healthy volunteers to »techno-music«: relationships with personality traits and emotional state, *International Journal of Psychophysiology* 28(1998.), 99–111.

²² D. E. BERLYNE, *Studies in the new experimental aesthetics: Steps towards an objective psychology of aesthetic appreciation*, London, 1974.

²³ A. C. NORTH, D. J. HARGREAVES, Musical Preferences during and after Relaxation and Exercise, u: *The American Journal of Psychology* 113(2000.)1, 43.

²⁴ H. J. KANG, J. W. WILLIAMSON, Background can aid second language learning, *Psychology of Music* 42(2013.)5, 728–747.

²⁵ W. F. THOMPSON, E. G. SCHELLENBERG, G. HUSAIN, Arousal, mood and the Mozart effect, u: *Psychological Science* 12(2001.)3, 248–251.

²⁶ S. HALLAM, J. PRICE, G. KATSAROU, The effects of background music on primary school pupils' task performance, u: *Educational Studies* 28(2002.)2, 111–122.

²⁷ A. GABRIELSSON, S. LINDSTRÖM WIK, Strong experiences related to music: A descriptive system.

²⁸ K. M. NANTAIS, E. G. SCHELLENBERG, The Mozart Effect: An Artifact of Preference, u: *Psychological Science* 10(1999.)4, 370–373.

Rezultati brojnih istraživanja potvrđuju kako preferencije različitih glazbenih stilova koreliraju s načinom na koji pojedinci koriste glazbu, dok se drugi prediktor glazbenih preferencija odnosi na vrijednosti slušatelja.²⁹ Naime glazba je povezana s formiranjem i izražavanjem identiteta slušatelja i njegovih vrijednosti,³⁰ čime se potiče socijalno povezivanje slušatelja pomoću glazbe. Tako su Boer i suradnici³¹ kreirali model funkcija slušanja glazbe prema kojemu glazbene preferencije pojedinca upućuju na njegove osobne vrijednosti, a sličnost takvih vrijednosti rezultira većim povezivanjem među ljudima. Nalazi Boer i suradnika (2011.)³² temelje se na povezanosti između glazbenih preferencija i osobnih vrijednosti jer rezultati istraživanja potvrđuju da vrijednosne orijentacije pojedinaca koreliraju s njihovim glazbenim preferencijama. Naime, kako bi glazbeni ukus komunicirao osobne stavove slušatelja, njegove glazbene preferencije moraju biti konzistentne s njegovom osobnošću, socijalnim identitetom i vrijednostima. Tekman i Hortačsu³³ polaze od pretpostavke da su vrijednosti i funkcije glazbe prediktori glazbenih preferencija te da funkcije glazbe mogu posredovati odnosom između vrijednosti i glazbenih preferencija. Vrijednosti su motivacijska osnova stavova i ponašanja, stoga one utječu na preferencije specifičnih glazbenih stilova. Nadalje, motivacijska veza između vrijednosti i glazbenih preferencija može se objasniti funkcijama koje glazba ispunjava jer funkcionalne upotrebe glazbe predstavljaju bihevioralnu ekspresiju vrijednosti. Drugim riječima, vrijednosne orijentacije kao motivacijske snage determiniraju razloge zbog kojih slušamo glazbu, čime utječu na vrstu glazbe koju slušamo.

Prema Boer i suradnicima,³⁴ funkcije glazbe mogu se grupirati u dvije skupine. U prvoj skupini nalaze se afektivne, a u drugoj intrapersonalne, socijalne i sociokulturne funkcije. Za mjerenje funkcija glazbe u životu ljudi navedeni autori kreirali su upitnik pod nazivom *The Ratings of Experienced Social, Personal and Cultural Themes of Music Functions* (RESPECT-Music scale)³⁵. Taj instrument procjenjuje tri skupine varijabli, i to: funkcije glazbe, glazbene preferencije i vrijednosne orijentacije. Skala sadrži 35 tvrdnji koje mjere važnost 10 funkcija glazbe: funkcija društvenoga povezivanja s prijateljima pomoću glazbe, funkcija društvenoga povezivanja s obite-

²⁹ L. M. GETZ, T. CHAMORRO-PREMUZIC, M. M. ROY, K. DEVROOP, The relationship between affect, uses of music, and music preferences in a sample of South African adolescents, u: *Psychology of Music* 40(2012.).2, 164–178.

³⁰ D. BOER, R. FISCHER, M. STRACK, M. H. BOND, E. LO, J. LAM, How shared preferences in music create bonds between people: Values as the missing link, u: *Personality and Social Psychology Bulletin* 37(2011.).9, 1159–1171.

³¹ Isto.

³² Isto.

³³ H. G. TEKMAN, N. HORTAÇSU, Music and social identity: Stylistic identification as a response to musical style, u: *International Journal of Psychology* 37(2023.).5, 277–285.

³⁴ D. BOER, R. FISCHER, H. G. TEKMAN, A. ABUBAKAR, J. NJENGA, M. ZENGER, Young People's Topography of Musical Functions: Personal, Social and Cultural Experiences with Music Across Genders and Six Societies, u: *International Journal of Psychology* 47(2012.).5, 355–369.

³⁵ D. BOER, R. FISCHER, H. G. TEKMAN, A. ABUBAKAR, J. NJENGA, M. ZENGER, Young People's Topography of Musical Functions: Personal, Social and Cultural Experiences with Music Across Genders and Six Societies.

liji pomoću glazbe, funkcija otpuštanja, emocionalna funkcija slušanja glazbe, glazba u funkciji plesa, pozadinska funkcija glazbe, glazba u funkciji ostvarivanja pozornosti, glazba u funkciji izražavanja političkih stavova, funkcija kulturnoga identiteta i glazba u funkciji izražavanja osobnih vrijednosti.

Boer i suradnici³⁶ ispitali su koje funkcije ima glazba na uzorku studenata iz Njemačke, Kenije, Meksika, Novoga Zelanda, Filipina i Turske. Rezultati potvrđuju kako studentice, u odnosu na studente, više slušaju glazbu zbog afektivnih razloga, odnosno ekspresije emocija, plesa te formiranja kulturnoga identiteta. Uočene su razlike između sudionika iz različitih država, i to za socijalne i sociokulturne funkcije slušanja glazbe. Kulturne vrijednosti, poput individualizma/kolektivizma i sekularizma/tradicionalizma, mogu objasniti međukulturne razlike u glazbenim funkcijama. Tako se sudionici iz više kolektivističkih kultura češće koriste glazbom za izražavanje vrijednosti i kulturnoga identiteta, dok se sudionici iz sekularnih i individualističkih kultura više koriste glazbom za ples. Sudionici iz tradicionalnijih kultura više se koriste glazbom za izražavanje vrijednosti i kulturnoga identiteta te se više povezuju s obitelji preko glazbe. Stoga autori zaključuju kako su spol i kulturno podrijetlo značajne varijable koje utječu na funkcije slušanja glazbe.

Groarke i Hogan³⁷ smatraju kako slušanje glazbe ima brojne adaptivne funkcije u svakodnevnom životu, a poseban naglasak stavljaju na ispitivanje odnosa između funkcija slušanja glazbe i psihološke dobrobiti. U svom radu navedeni autori polaze od teorije *Social Cognitive Theory (SCT)*³⁸ prema kojoj je ponašanje tijekom slušanja glazbe vođeno slušateljevim vjerovanjima o učincima glazbe te njegovim očekivanjima u vezi s postizanjem određenih rezultata pomoću slušanja glazbe. Vjerovanja i očekivanja slušatelja o učincima i rezultatima glazbe stječu se iskustvom i posrednim učenjem. S vremenom takvi učinci i rezultati stvaraju poticaje, odnosno ciljeve kojima je upravljano ponašanje tijekom slušanja glazbe. Kada je takvo ponašanje koje je usmjereno prema cilju učinkovito, rezultati glazbenih iskustava postaju funkcije koje slušanje glazbe ima u životu pojedinca.

Osim oslanjanja na navedenu teoriju, u kreiranju instrumenta za mjerenje funkcija slušanja glazbe *The Adaptive Functions of Music Listening Scale*³⁹ navedeni autori oslanjaju se i na recentna teorijska razmatranja u području psihologije glazbe, prema kojima se ciljevi i učinci sve više počinju promatrati kao važni aspekti iskustva

³⁶ D. BOER, R. FISCHER, H. G. TEKMAN, A. ABUBAKAR, J. NJENGA, M. ZENGER, Young People's Topography of Musical Functions: Personal, Social and Cultural Experiences with Music Across Genders and Six Societies.

³⁷ J. M. GROARKE, M. J. HOGAN, Development and Psychometric Evaluation of the Adaptive Functions of Music Listening Scale, u: *Frontiers in Psychology* 9(2018.), 1–19.

³⁸ A. BANDURA, Social cognitive theory: an agentic perspective, *Annual Review of Psychology* 52(2001.), 1–26.

³⁹ J. M. GROARKE, M. J. HOGAN, Development and Psychometric Evaluation of the Adaptive Functions of Music Listening Scale.

slušanja glazbe.⁴⁰ Tako se u navedenom instrumentu procjenjuje razina slaganja sudionika s tvrdnjama o učinkovitosti postizanja niza potencijalno adaptivnih rezultata tijekom slušanja glazbe.

S obzirom na to da slušanje glazbe ima izuzetno važnu ulogu u životu ljudi, a posebno adolescenata, u istraživanju će se ispitati funkcije slušanja glazbe u njihovu životu.

1. Cilj, problemi i hipoteze istraživanja

Cilj je ovoga istraživanja ispitati koje funkcije ima slušanje glazbe u životu studenata učiteljskoga studija i ranoga i predškolskoga odgoja. U skladu s navedenim ciljem postavljeni su sljedeći problemi istraživanja:

1. ispitati razlikuju li se funkcije koje slušanje glazbe ima u životu studenata s obzirom na njihovu dob / godinu studija i državu iz koje dolaze
2. ispitati razlikuju li se funkcije koje slušanje glazbe ima u životu studenata s obzirom na završeno srednjoškolsko obrazovanje i bavljenje glazbom u slobodno vrijeme.

Na temelju navedenih problema istraživanja formulirane su sljedeće hipoteze:

H1 Studenti viših godina studija u odnosu na studente nižih godina studija više slušaju glazbu zbog zadovoljavanja kognitivnih nego zbog zadovoljavanja afektivnih potreba.

H2 Nema statistički značajne razlike u funkcijama slušanja glazbe s obzirom na državu iz koje sudionici dolaze.

H3 Studenti koji su završili gimnaziju u odnosu na studente iz strukovnih škola više slušaju glazbu zbog zadovoljavanja kognitivnih potreba, dok studenti iz strukovnih škola u odnosu na gimnazijalce više slušaju glazbu zbog zadovoljavanja afektivnih potreba.

H4 Studenti koji se bave glazbom u slobodno vrijeme, za razliku od studenata koji se ne bave takvim aktivnostima, više slušaju glazbu zbog zadovoljavanja kognitivnih nego afektivnih potreba.

⁴⁰ M. BALTAZAR, S. SAARIKALLIO, Toward a better understanding and conceptualization of affect self-regulation through music: a critical, integrative literature review, u: *Psychology of Music* 44(2016.)6, 1500–1521.

2. Metoda

2.1. Sudionici

Ispitivanje je provedeno pomoću mrežne ankete na uzorku od 344 sudionika, studenata učiteljskoga studija i ranoga i predškolskoga odgoja iz Splita (Hrvatska), Beograda (Srbija), Užica (Srbija), Nikšića (Crna Gora), Sarajeva (Bosna i Hercegovina, kanton Sarajevo) i Mostara (Bosna i Hercegovina) (tablica 1). Studenti prve, druge i treće godine studija svrstani su u jednu skupinu, a studenti četvrte i pete godine studija u drugu skupinu. Nadalje, studenti iz Hrvatske sačinjavaju jednu skupinu, a studenti iz ostalih država drugu skupinu. Od ukupnoga broja sudionika samo njih 17,4 % pohađalo je dodatnu glazbenu pouku. Čak 27,6 % sudionika nikada ne posjećuje kazališne predstave ili koncerte umjetničke glazbe, dok njih 72,4 % odlazi ponekad ili često na takva događanja.

Tablica 1. Struktura uzorka

DRŽAVA	N	ZAVRŠENA SREDNJA ŠKOLA	N	DOB/GODINA STUDIJA	N
Hrvatska	177	strukovna škola	196	1., 2., 3. godina studija	234
Ostale države (Srbija, Bosna i Hercegovina, Crna Gora)	167	gimnazija	148	4. i 5. godina studija	110
Ukupno	344				

2.1. Instrument i postupak ispitivanja

U prvom dijelu anketnoga upitnika koji je konstruiran za potrebe ovoga istraživanja nalaze se pitanja kojima su prikupljeni sociodemografski podatci o sudionicima (spol, dob, završeno srednjoškolsko obrazovanje, naziv fakulteta i studijske grupe, godina studija, dodatna glazbena pouka, bavljenje glazbom u slobodno vrijeme, posjećivanje kazališta i koncerata umjetničke glazbe).

U drugom dijelu upitnika korištena je skraćena inačica skale *Adaptive Functions of Music Listening Scale*⁴¹. Skala sadrži 46 tvrdnji kojima se ispituju različite funkcije slušanja glazbe, grupirane u 11 faktora: reguliranje stresa, reguliranje tjeskobe, reguliranje ljutnje, reguliranje usamljenosti, ruminacija, reminiscencija, snažna emocionalna iskustva, strahopoštovanje i uvažavanje, kognitivna regulacija, identitet i spavanje. Uz svaku tvrdnju priložena je skala procjene od 1 do 5 (1 = uopće se ne slažem; 5 = u potpunosti se slažem). Provjerom eksploratorne faktorske analize dobivena je struktura skale koja je teško interpretativna, stoga su funkcije slušanja glazbe koje se

⁴¹ J. M. GROARKE, M. J. HOGAN, Development and Psychometric Evaluation of the Adaptive Functions of Music Listening Scale.

odnose na reguliranje stresa, reguliranje tjeskobe, reguliranje ljutnje, reguliranje usamljenosti i snažna emocionalna iskustva svrstane u supskalu afektivne funkcije slušanja glazbe, a ruminacija, reminiscencija i kognitivna regulacija u supskalu kognitivne funkcije slušanja glazbe. Funkcije slušanja glazbe koje se odnose na spavanje, strahopoštovanje i uvažavanje te identitet isključene su iz daljnje analize. Psihometrijske značajke dviju navedenih supskala prikazane su u tablici 2.

Tablica 2. Psihometrijske značajke skale Adaptive Functions of Music Listening Scale

Tvrdnje	
Afektivna funkcija slušanja glazbe (F1)	Kognitivna funkcija slušanja glazbe (F2)
Kada slušam glazbu, osjećam mješavinu različitih emocija.	Kada se osjećam tužno/depresivno, slušanje glazbe pomaže mi usredotočiti se na takve osjećaje.
Kada slušam glazbu, osjećam čitav niz različitih emocija.	Kad se osjećam tjeskobno, slušanje glazbe navodi me da razmišljam o tim osjećajima.
Kada slušam glazbu, osjećam intenzivne emocije.	Kad se osjećam tjeskobno, slušanje glazbe navodi me da se usredotočim na te osjećaje.
Kada slušam glazbu, osjećam snažne emocije.	Kad se osjećam tužno/depresivno, slušanje glazbe navodi me da razmišljam o tim osjećajima.
Kada slušam glazbu, istodobno osjećam različite emocije.	Slušanje glazbe ne budi u meni sjećanja.
Kada slušam glazbu, duboko osjećam emocije.	Slušajući glazbu prisjećam se prošlosti.
Kad se osjećam ljutito, slušanje glazbe odvraća me od osjećaja ljutnje.	Slušanje glazbe podsjeća me na ljude iz moje prošlosti.
Kad sam ljutit/ljutita, utjehu pronalazim u slušanju glazbe.	Kada slušam glazbu, prisjećam se svoje prošlosti.
Kada se osjećam ljutito, slušanje glazbe pomaže mi sagledati situaciju iz vedrije perspektive.	Glazba u pozadini pomaže mi usredotočiti se.
Kada se osjećam ljutito, slušam glazbu koja me čini sretnim/sretnom.	Uz pozadinsku glazbu lakše se usredotočim na ono što radim.
Kada se osjećam ljutito, slušanje glazbe pomaže mi vidjeti situaciju u pozitivnijem svjetlu.	

	Kada se osjećam ljutito, slušanje moje omiljene glazbe čini me sretnijim/sretnijom.	
	Kad se osjećam ljutito, slušanje glazbe pomaže mi da ne razmišljam o tome.	
	Kada se osjećam tjeskobno, slušanje glazbe pomaže mi skrenuti misli s toga.	
	Kada se osjećam tjeskobno, slušam glazbu koja me čini sretnim/sretnom.	
	Kada se osjećam tjeskobno, slušanje glazbe pruža mi utjehu.	
	Kada se osjećam tjeskobno, slušanje glazbe pomaže mi sagledati stvari iz vedrije perspektive.	
	Kada se osjećam tjeskobno, slušanje moje omiljene glazbe čini me sretnijim/sretnijom.	
	Kada se osjećam tjeskobno, slušanje glazbe pomaže mi sagledati stvari u pozitivnijem svjetlu.	
	Slušanje glazbe odvlači me od osjeća tjeskobe.	
	Slušanje glazbe smanjuje osjećaj osamljenosti.	
	Osjećam se manje usamljeno kada slušam glazbu.	
	Slušanje glazbe čini da se osjećam manje usamljeno.	
	Slušanje glazbe oslobađa me stresa.	
	Kada sam pod stresom, slušanje glazbe pomaže mi skrenuti misli.	
	Mogu se osloboditi stresnih situacija slušajući glazbu.	
	Kada sam pod stresom, slušanje glazbe pruža mi utjehu.	
Cronbach α	0,97	0,83
M (sd)	105,33 (23,41)	36,49 (7,86)
raspon	27 – 135	14 – 50
prosječna r među česticama	0,60	0,37
asimetričnost	-0,92	-0,62
spljoštenost	0,72	0,08

3. Rezultati

H1 Studenti viših godina studija u odnosu na studente nižih godina studija više slušaju glazbu zbog zadovoljavanja kognitivnih nego zbog zadovoljavanja afektivnih potreba.

Kako bi se ispitalo razlikuju li se funkcije slušanja glazbe kod studenata različitih godina studija, odnosno slušaju li studenti više glazbu zbog zadovoljavanja kognitivnih ili afektivnih potreba, izračunana su dva t-testa, za afektivni i kognitivni faktor (tablica 3). Rezultati potvrđuju kako nema razlike u funkcijama slušanja glazbe s obzirom na dob / godinu studija sudionika ni u jednom od navedenih faktora. Time je odbačena prva hipoteza.

Tablica 3. Razlike u funkcijama slušanja glazbe s obzirom na dob / godinu studija

	M _{1., 2. 3. godina}	M _{4., 5. godina}	t	df	p
Funkcije slušanja glazbe					
afektivna	3,91	3,89	0,19	342	0,85
kognitivna	3,66	3,63	0,30	342	0,76

$p \leq 0,05^*$

$p \leq 0,01^{**}$

H2 Nema statistički značajne razlike u funkcijama slušanja glazbe s obzirom na državu iz koje sudionici dolaze.

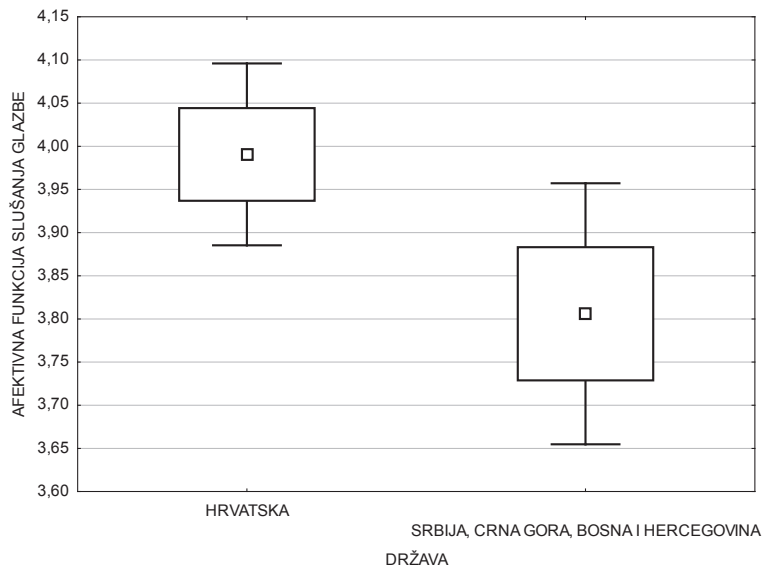
Radi ispitivanja razlikuju li se funkcije slušanja glazbe s obzirom na državu iz koje studenti dolaze, ponovno su izračunana dva t-testa, za afektivnu i kognitivnu funkciju slušanja glazbe (tablica 4, slika 1, slika 2). Rezultati pokazuju da se i afektivne i kognitivne funkcije slušanja glazbe razlikuju s obzirom na državu iz koje studenti dolaze, pa tako studenti iz Hrvatske, u odnosu na ostale studente, više slušaju glazbu zbog zadovoljavanja afektivnih i kognitivnih potreba. Time je odbačena druga hipoteza.

Tablica 4. Razlike u funkcijama slušanja glazbe s obzirom na državu iz koje sudionici dolaze

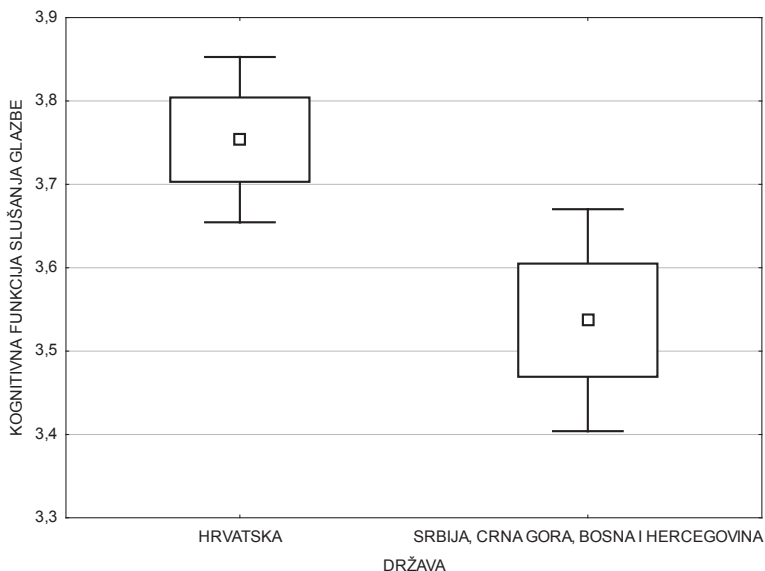
	M _{Hrvatska}	M _{Srbija, Crna Gora, Bosna i Hercegovina}	t	df	p
Funkcije slušanja glazbe					
afektivna	3,99	3,81	1,98	342	0,05*
kognitivna	3,75	3,54	2,58	342	0,01**

$p \leq 0,05^*$

$p \leq 0,01^{**}$



Slika 1. Razlike u afektivnim funkcijama slušanja glazbe s obzirom na državu iz koje sudionici dolaze



Slika 2. Razlike u kognitivnim funkcijama slušanja glazbe s obzirom na državu iz koje sudionici dolaze

H3 Studenti koji su završili gimnaziju u odnosu na studente iz strukovne škole više slušaju glazbu zbog zadovoljavanja kognitivnih potreba, dok studenti iz strukovnih škola u odnosu na gimnazijalce više slušaju glazbu zbog zadovoljavanja afektivnih potreba.

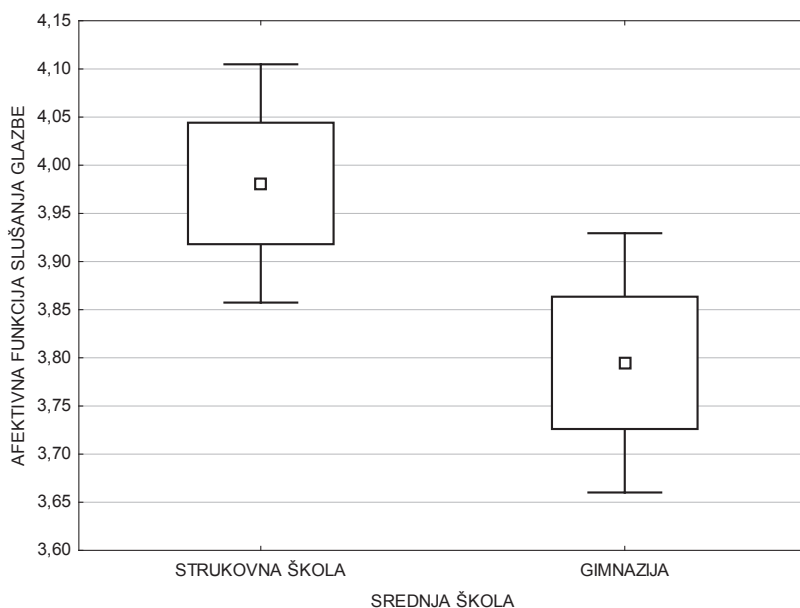
Pokušavajući utvrditi razlikuju li se funkcije slušanja glazbe s obzirom na završeno srednjoškolsko obrazovanje studenata, ponovno su izračunana dva t-testa, za svaku funkciju slušanja glazbe (tablica 5). U slučaju afektivnih funkcija slušanja glazbe uočeno je kako sudionici koji su završili strukovnu školu u odnosu na gimnazijalce više slušaju glazbu zbog zadovoljavanja afektivnih potreba (slika 3), dok u slučaju kognitivnih potreba nema razlike s obzirom na vrstu završene srednje škole. Time je odbačena treća hipoteza.

Tablica 5. Razlike u funkcijama slušanja glazbe s obzirom na završeno srednjoškolsko obrazovanje sudionika

	M _{gimnazija}	M _{strukovna škola}	t	df	p
Funkcije slušanja glazbe					
afektivna	3,98	3,79	1,98	342	0,05*
kognitivna	3,70	3,59	1,30	342	0,19

$p \leq 0,05^*$

$p \leq 0,01^{**}$



Slika 3. Razlike u afektivnim funkcijama slušanja glazbe s obzirom na završeno srednjoškolsko obrazovanje sudionika

H4 Studenti koji se bave glazbom u slobodno vrijeme, za razliku od studenata koji se ne bave takvim aktivnostima, više slušaju glazbu zbog zadovoljavanja kognitivnih nego afektivnih potreba.

Kako bismo ispitali razlikuju li se funkcije slušanja glazbe s obzirom na bavljenje glazbom u slobodno vrijeme, izračunana su dva t-testa, za afektivnu i za kognitivnu funkciju slušanja glazbe (tablica 6). Rezultati pokazuju kako nema razlike ni u jednoj funkciji slušanja glazbe s obzirom na bavljenje glazbom u slobodno vrijeme, čime je odbačena četvrta hipoteza.

Tablica 6. Razlike u funkcijama slušanja glazbe s obzirom na bavljenje glazbom u slobodno vrijeme

	M bavljenje glazbom u slobodno vrijeme	M nebavljenje glazbom u slobodno vrijeme	t	df	p
Funkcije slušanja glazbe					
afektivna	3,86	4,03	-1,51	342	0,13
kognitivna	3,62	3,77	-1,48	342	0,14

$p \leq 0,05^*$

$p \leq 0,01^{**}$

4. Rasprava

Ovim istraživanjem pokušali smo istražiti jesu li godina studija / dob, država, završeno srednjoškolsko obrazovanje i bavljenje glazbom u slobodno vrijeme značajni prediktori funkcija slušanja glazbe kod studentske populacije.

Iako smo pretpostavili da će studenti viših godina studija u odnosu na mlađe studente više slušati glazbu iz kognitivnih, a manje iz afektivnih razloga, rezultatima ovoga istraživanja potvrđeno je kako nema razlike u funkcijama slušanja glazbe kod studenata različitih godina studija. Dobiveni rezultati u skladu su s rezultatima brojnih istraživanja koja potvrđuju važnu ulogu glazbe u ispunjavanju različitih afektivnih funkcija.⁴² Glazba predstavlja vrlo uspješno sredstvo za reguliranje afekata, i to pomoću strategija koje se temelje na različitim psihološkim mehanizmima.

Nadalje, rezultatima ovoga istraživanja potvrđeno je da se i afektivne i kognitivne funkcije slušanja glazbe razlikuju s obzirom na državu iz koje studenti dolaze. Tako studenti iz Hrvatske u odnosu na studente iz Srbije, Bosne i Hercegovine i Crne Gore više slušaju glazbu i zbog zadovoljavanja afektivnih i kognitivnih potreba. Dobivene rezultate moguće je objasniti izborom glazbe koju sudionici slušaju u svom privatnom životu, odnosno njihovim glazbenim preferencijama. Naime rezultatima istraživanja potvrđeno je da izbor glazbenih stilova značajno utječe na emocionalni učinak glazbe⁴³ iako se kao glavno ograničenje takvih istraživanja navodi

⁴² P. N. JUSLIN, D. VÄSTFJÄLL, Emotional responses to music: The need to consider underlying mechanisms, u: *Behavioral and Brain Sciences* 31(2008.)5, 575–621.

⁴³ L. SHARMAN, G. A. DINGLE, Extreme metal music and anger processing, u: *Frontiers in Human Neuroscience* 9(2015.), 1–11.

činjenica da se glazbeni podražaji uglavnom odabiru iz područja klasične glazbe, dok su ostali glazbeni stilovi zastupljeni u malom postotku.⁴⁴ Stoga je razliku u funkcijama slušanja glazbe sudionika u našem istraživanju moguće objasniti razlikama u njihovim glazbenim preferencijama, a time i različitim afektivnim i kognitivnim efektima takve glazbe na slušatelja.

Što se tiče razlika u funkcijama slušanja glazbe s obzirom na završeno srednjoškolsko obrazovanje, studenti koji su završili strukovnu školu u odnosu na gimnazijalce više slušaju glazbu zbog zadovoljavanja afektivnih potreba, dok u slučaju kognitivnih potreba nije uočena razlika s obzirom na vrstu završene srednje škole. U formuliranju te hipoteze vodili smo se činjenicom da je rezultatima brojnih istraživanja potvrđen pozitivan utjecaj klasične glazbe na kognitivno funkcioniranje slušatelja,⁴⁵ posebno u slučaju Vivaldijeve⁴⁶ i Mozartove glazbe⁴⁷. Stoga smo pretpostavili da će gimnazijalci koji pohađaju nastavu glazbe tijekom četiriju godina i koji su više izloženi klasičnoj glazbi više slušati glazbu zbog zadovoljavanja kognitivnih potreba. Međutim rezultatima našega istraživanja nije uočena razlika u slučaju zadovoljavanja kognitivnih potreba, što je moguće objasniti koncepcijom gimnazijske nastave glazbe i stavovima gimnazijalaca prema takvoj nastavi. Naime brojni autori ističu kako se popularnost nastave glazbe smanjuje tijekom srednjoškolskoga obrazovanja, što se objašnjava razlikama u motivaciji učenika za učenje različitih predmeta u različitim razvojnim fazama, kulturnom disonancijom između glazbe koju učenici slušaju u kući i u školi te nedovoljnom fleksibilnošću glazbenih pedagoga za prilagođavanje potrebama učenika i moderniziranjem nastavnih programa.⁴⁸ Ross⁴⁹ navodi da nastava glazbe koja nije u skladu s interesima i potrebama učenika ne može utjecati na formiranje njihovih glazbenih preferencija, a Dobrota i Conar⁵⁰ potvrđuju da učenici osnovne škole u odnosu na gimnazijalce imaju pozitivnije stavove prema nastavi glazbe.

I, konačno, bavljenje glazbom u slobodno vrijeme nije se pokazalo značajnim prediktorom funkcija slušanja glazbe, jer rezultatima istraživanja nisu utvrđene razlike ni u jednoj funkciji slušanja glazbe s obzirom na navedenu varijablu.

⁴⁴ T. EEROLA, J. K. VUOSKOSKI, A review of music and emotion studies: Approaches, emotion models, and stimuli, u: *Music Perception* 30(2013.)3, 307–340.

⁴⁵ E. G. SCHELLENBERG, Music lessons enhance IQ, u: *Psychological Science* 15(2004.)8, 511–514.

⁴⁶ N. MAMMARELLA, B. FAIRFIELD, C. CORNOLDI, Does music enhance cognitive performance in healthy older adults? The Vivaldi effect, u: *Aging Clinical and Experimental Research* 19(2007.)5, 394–399.

⁴⁷ N. JAUŠOVEC, K. JAUŠOVEC, I. GERLIĆ, The influence of Mozart's music on brain activity in the process of learning, u: *Clinical Neurophysiology* 117(2006.)12, 2703–2714.

⁴⁸ W.W. LAW, W. C. HO Popular music and school music education: Chinese students' preferences and dilemmas in Shanghai, China, u: *International Journal of Music Education* 33(2015.)3, 304–324.

⁴⁹ M. ROSS, Missing solemnity: Reforming music in schools, u: *British Journal of Music Education* 15(1998.), 255–262.

⁵⁰ S. DOBROTA, R. CONAR, Stavovi učenika prema nastavi Glazbene kulture i Glazbene umjetnosti, u: *Život i škola. Časopis za teoriju i praksu odgoja i obrazovanja* 64(2019.)1, 131–140.

Zaključak

Rezultatima ovoga istraživanja potvrđeno je da, bez obzira na godinu studija / dob, državu iz koje studenti dolaze, bavljenje glazbom u slobodno vrijeme i završeno srednjoškolsko obrazovanje, slušanje glazbe ima značajnu ulogu u životu studenata. To je posebno značajno ako imamo na umu dobrobiti slušanja glazbe u kontekstu psihološkoga, društvenoga i kulturnoga razvoja pojedinca.

Zahvaljujući napretku tehnologije glazba je postala lako dostupna i sluša se uglavnom zbog zabave, zadovoljavanja emocionalnih potreba i ostavljanja dojma na okolinu. Funkcije glazbe tijesno su povezane s vrijednosnim orijentacijama slušatelja, odnosno motivacijskim snagama koje determiniraju razloge zbog kojih slušamo glazbu, a time utječu i na odabir glazbe koju slušamo. Osim toga funkcije slušanja glazbe koreliraju i s glazbenim preferencijama slušatelja, na čije bi oblikovanje, osim obitelji, masovnih medija i vršnjaka, trebalo utjecati i formalno glazbeno obrazovanje. Međutim ovdje dolazimo do problema diskrepancije između onoga što učenici slušaju u školi i izvan nje, što u konačnici rezultira nepopularnošću nastave glazbe, posebno među gimnazijalcima. U tom smislu potrebno je revidirati koncepciju nastave glazbe i barem djelomično uskladiti je s glazbenim interesima učenika.

Jedno od ograničenja ovoga istraživanja jest činjenica da je uzorak sastavljen samo od studenata učiteljskoga studija i ranoga i predškolskoga odgoja i obrazovanja, koji tijekom studija pohađaju glazbene kolegije. Stoga bi bilo zanimljivo provesti slično istraživanje na uzorku sastavljenom od studenata prirodnih ili tehničkih znanosti, kako bi se isključila varijabla glazbene pouke tijekom visokoškolskoga obrazovanja.

Imajući na umu činjenicu da je slušanje glazbe tijesno povezano s formiranjem osobnih i društvenih identiteta učenika, uspostavljanjem interpersonalnih odnosa među njima te reguliranjem njihovih raspoloženja i emocija, izuzetno je važno voditi računa o tome kakvu glazbu učenici slučaju i u kojim se kontekstima odvijaju takve aktivnosti.

Richard PAVLIĆ – Bruno RUKAVINA **

Methods and Means to Overcome Agents of Atheistic Anthropocentrism and *Laudato Si'*

Metode i načini za suzbijanje agenata ateističkoga antropocentrizma i *Laudato Si'*

Summary: The article is a continuation of the previous two studies conducted by the authors. The first was a conceptual analysis of the four agents of atheistic anthropocentrism: relativism, hedonism, consumerism, and materialism. The goal of the first paper was to investigate the precise meanings of the agents of atheistic anthropocentrism. The second research paper studied the impact and influence of four agents of atheistic anthropocentrism on society and the environment. Negative impacts were observed, not only on the environment and society but also on the individual. This third research paper explores means, solutions, methods, and remedies to overcome the agents of atheistic anthropocentrism. After understanding the terms and researching the devastating influence of atheistic anthropocentrism, it is crucial to seek ways and actions to face and overcome these social deviations. The paper complements those methods or remedies with the recommendations from the encyclical *Laudato Si'*. These actions to overcome atheistic anthropocentrism are important since *Laudato Si'* is based on a Christian proactive stand towards the world, not just the role of mere observers or analysts. The encyclical *Laudato Si'* clearly shows the negative influence of the agents of atheistic anthropocentrism and provides solutions against them, so it is important to analyze the recommendations of Pope Francis. A strategy summarizing methods and means against the agents of atheistic anthropocentrism is called A.A.A.A.A. - Actions Against Agents of Atheistic Anthropocentrism.

Keywords: atheistic anthropocentrism; *Laudato Si'*; hedonism; materialism; relativism; consumerism; solutions; actions; means; methods.

Sažetak: Članak je nastavak na prethodna dva istraživanja autorā. Prva je bila pojmovna analiza četiriju agenata ateističkoga antropocentrizma: relativizma, hedonizma, konzumerizma i materijalizma. Cilj je prvoga rada bio istražiti koja su točna značenja agenata ateističkoga antropocentrizma. Drugi istraživački rad proučavao je utjecaj četiriju agenata ateističkoga antropocentrizma na društvo i okoliš. Jasno su se uočili negativni utjecaji, ne samo na okoliš i društvo nego i na pojedinca. Ovaj, treći, istraživački rad bavi se sredstvima, rješenjima, metodama i lijekovima za

* Assoc. Prof., Richard Pavlić, Ph.D., Catholic University of Croatia, Ilica 242, Zagreb, Croatia • Izv. prof. dr. sc. Richard Pavlić, Hrvatsko katoličko sveučilište, Ilica 242, Zagreb, Hrvatska ✉ ripavlic@gmail.com

** Bruno Rukavina, M. Pol. Sc., Frankopanski trg 2, 53270 Senj, Croatia • Bruno Rukavina, spec. pol. (Specijalist za vanjsku politiku i diplomaciju), Frankopanski trg 2, 53 270 Senj, Hrvatska ✉ bruno.rukavina.fpzg@gmail.com

prevladavanje agenata ateističkoga antropocentrizma. Nakon razumijevanja pojmova i istraživanja razornoga utjecaja ateističkoga antropocentrizma važno je tražiti načine i postupke kako se suočiti i prevladati te društvene devijacije. Rad nadopunjava te metode ili lijekove preporukama iz enciklike *Laudato Si'*. Te akcije za prevladavanje ateističkoga antropocentrizma važne su jer se *Laudato Si'* temelji na kršćanskom proaktivnom stavu prema svijetu, a ne samo na ulozi pukih promatrača ili analitičara. Enciklika *Laudato Si'* jasno pokazuje negativan utjecaj agenata ateističkoga antropocentrizma, ali isto tako daje i rješenja protiv istih, stoga je važno analizirati i preporuke pape Franje. Predstavljena strategija metoda i sredstava protiv agenata ateističkoga antropocentrizma naziva se APAAA – akcije protiv agenata ateističkoga antropocentrizma.

Ključne riječi: ateistički antropocentrizam; *Laudato Si'*; hedonizam; materijalizam; relativizam; konzumerizam; rješenja; akcije; sredstva; metode.

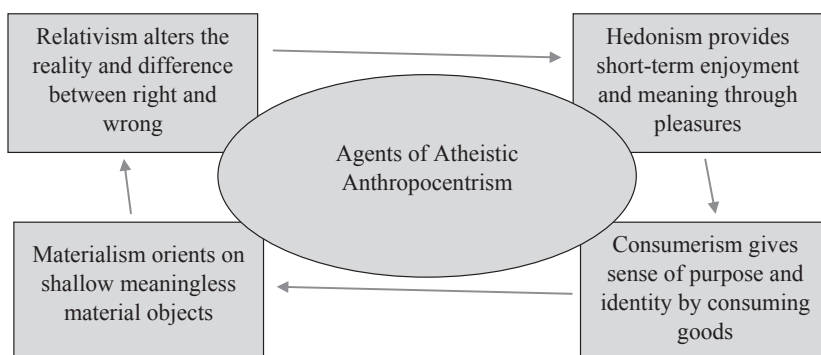
Introduction

The paper continues the research on atheistic anthropocentrism and its agents, including relativism, hedonism, consumerism, and materialism. After a conceptual analysis of the four riders of atheistic anthropocentrism and research on the impact and influence of these riders, the logical next step is to determine what means could overcome these agents. After analyzing atheistic anthropocentrism and its agents, the authors recognized the need for proactive measures to counteract this form of anthropocentrism. The main research questions in this article are: How can deviations from atheistic anthropocentrism be overcome? What tactics and methods can be implemented as remedies, and which are mentioned in the encyclical *Laudato Si'*?

The research paper is divided into five main parts. The first part brings a summary of knowledge about the four riders of atheistic anthropocentrism. Then, the research analyzes methods to overcome each rider of atheistic anthropocentrism in four separate sections. The methodology of this scientific work is a linear qualitative analysis, based on establishing research questions and consulting relevant literature, books, academic articles, and other available sources of information and data in Croatian, Russian, and English languages (Burnham 39) (Franco et al. 112) (Suter 343-356). Similar to the first two articles, the research paper employs a multidisciplinary approach, drawing on multiple scientific branches to broaden the scope of the research problem. Some of these scientific components include theology, psychology, political science, sociology, and others. In the Croatian academic community, research on this topic is based on the description of different views, characteristics, elements, and, to some extent, influences of several riders of atheistic anthropocentrism. However, those articles research one of the four riders of atheistic anthropocentrism. Thus, this research encompasses all the methods to stand against and overcome the agents of atheistic anthropocentrism: relativism, hedonism, consumerism, and materialism.

1. Repetitio est mater studiorum

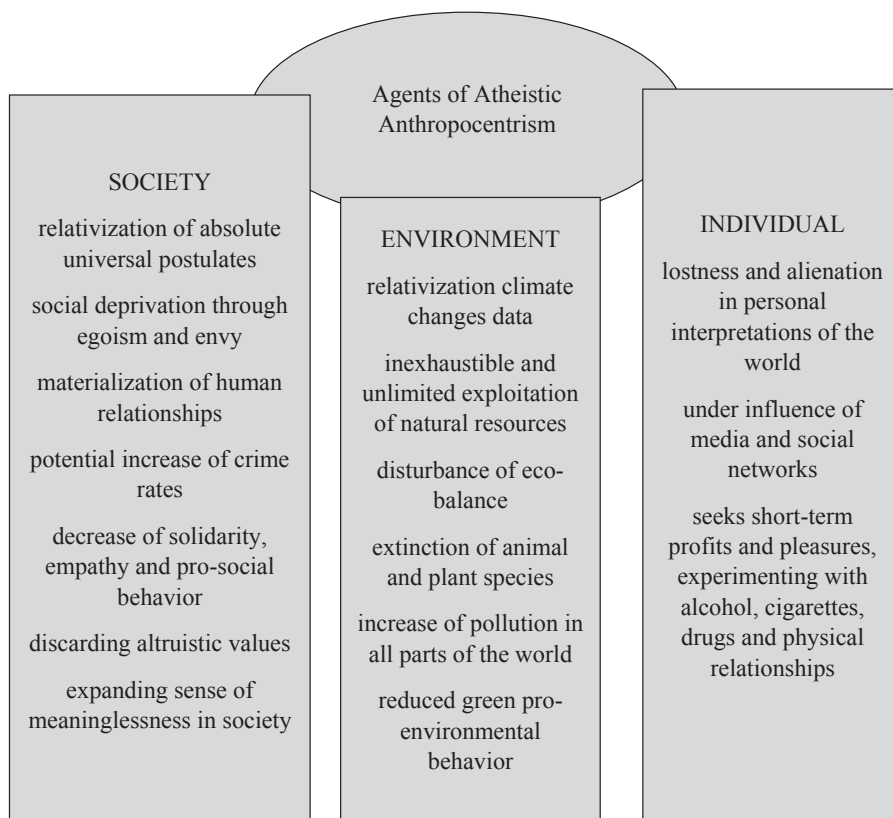
In previous scientific articles, authors have researched the conceptual analysis of agents of atheistic anthropocentrism and their impact on society and the environment. What were the conclusions of those two articles? Anthropocentrism can be seen as an unclear and ambiguous term with multiple meanings, depending on the interpretation. Two main types of anthropocentrism can be distinguished: biblical-theological anthropocentrism and atheistic anthropocentrism (Pavlić and Rukavina, »Conceptual Analysis« 74). Biblical anthropocentrism is rooted in the concept of mankind being created in the image of God, as presented in the Bible, and has its foundations in the evolution of Christian anthropology throughout the ages, as reflected in the thoughts of thinkers, philosophers, and Popes. On the other hand, the danger of atheistic anthropocentrism lies in its obstructive influence on relationships between people and God, people and nature, and among people themselves (Pavlić and Rukavina, »Conceptual Analysis« 75). There are four riders (or agents) of atheistic anthropocentrism: relativism, hedonism, consumerism, and materialism, which dismantle and disrupt the human relationship with God, nature, and other people. What is the *modus operandi* of those agents? Relativism is transforming reality by giving people the power to question everything, even absolute truths. Without moral and ethical truths, people are left without a sense of meaning and their own identity. Then they try to fulfill that emptiness with pleasures, which opens the door to hedonism. Consumerism complements hedonism by offering people a new sense of identity through the constant consumption of material goods. Materialism, the close sibling of consumerism, deepens people's focus on a materialistic life, leaving them as empty body shells and distancing them even further from the true meaning of life with God (Pavlić and Rukavina, »Conceptual Analysis« 82).



Scheme 1 – Modus operandi of four riders of atheistic anthropocentrism after conceptual analysis (authors created illustration)

Four agents of atheistic anthropocentrism have an impact on societies, nature, and individuals. When faced with relativism, society falls into numerous unsavory processes, including the materialization of human relationships, a potential increase in

crime rates, a decline in empathy and pro-social behavior; an increase in egoism and envy, a decrease in solidarity, the discreditation of altruistic values, and the spread of a sense of meaninglessness in society. Agents of atheistic anthropocentrism impact nature or the environment by disrupting the ecological balance, the inexhaustible and unlimited exploitation of natural resources, the relativization of data on climate change, the extinction of animal and plant species, the increase in pollution in all parts of the world, and the reduction of green, pro-environmental behavior. The individual is also influenced by agents of atheistic anthropocentrism, which was not hypothesized at the beginning of the last research. Analysis has shown that the individual is experiencing alienation and isolation in their interpretations of the relativized world and sense of loss. Furthermore, individuals are influenced by media and social networks that promote some of the agents of atheistic anthropocentrism. In such a context, the individual is left alone with his pleasures embodied in experimenting with alcohol, cigarettes, drugs, and short-term physical-intimate relationships. This process leaves individuals without meaning, health, and psychological strength in the long run (Pavlić and Rukavina, »The Impact and Influence« 123-126).



Scheme 2 – Impact and influence of agents of atheistic anthropocentrism on society and the environment (authors created illustration)

Pope Francis' encyclical *Laudato Si'* warns everyone about atheistic anthropocentrism and its four agents. In *Laudato Si'*, Pope Francis uses several terms for this type of anthropocentrism, such as wrong, misleading, inadequate, immoderate, excessive, modern, distorted, and tyrannical anthropocentrism (Pavlić and Rukavina, »Conceptual Analysis« 76). »Misguided anthropocentrism leads to a misguided life-style« (Pope Francis, *Laudato Si'* 122). The global threat and danger of agents of atheistic anthropocentrism are clearly stated and articulated by Pope Francis. It can be said that a three-step process is needed to overcome the negative influence and impact of those agents successfully: 1) Understanding their meaning, influence, impact, and challenges, 2) Communicating and emphasizing them through the encyclical and scientific articles, 3) Taking action to confront and overcome current impacts and influences of the four agents or riders of atheistic anthropocentrism (Pavlić and Rukavina, »The Impact and Influence« 126). The last step is crucial, and it is the primary goal of this paper.

Society, the environment, and individuals are still not lost causes due to the influence and impact of four agents of atheistic anthropocentrism. There are solutions and ways to overcome modern challenges successfully. Previous research has completed the first two steps of the solution, which involve realizing concepts and understanding the influence of the problems. How was it done? By systems thinking, which »leads us away from trying to come up with a quick fix to a problem, which we too often do, in favor of considering the long-term consequences our actions may cause. It supports a deeper level of understanding than we typically take the time to seek« (Schuster 11). The next step is to analyze potential methods and solutions for overcoming four riders of atheistic anthropocentrism. Pope Francis wrote in *Laudato Si'* how »political and institutional frameworks do not exist simply to avoid bad practice, but also to promote best practice, to stimulate creativity in seeking new solutions and to encourage individual or group initiatives« (LS 178). This is particularly important for those who are not ready to face their problems, as they are likely to face even greater consequences. Only by facing problems and taking action to solve them can an individual make changes in their life. What actions can be implemented to diminish the influence and the impact of the four agents of atheistic anthropocentrism?

2. Relativism

Countering relativism is challenging in the modern Western world, which is characterized by individualism and self-centeredness. However, several remedies can be implemented to reduce the impact and influence of relativism. From a Christian perspective, »the human being/person possesses holiness/dignity, and growth in humanity requires the presence of others in our lives. We depend on each other, and that is why we need solidarity as an integral part of our existence and interpersonal relations, as well as relations between communities« (Čadek and Antunović 486).

Solidarity can serve as a remedy against relativism because it focuses on understanding others and taking action against conflicts and clashes of individual relativistic worldviews. As a Latin quote says: *Homo homini sacer* - Man is sacred to man (Pilar 304). It is oriented towards building community with others, unlike relativism that sows doubt in communion. Pope Francis emphasized this in *Laudato Si'*: »These actions cultivate a shared identity, with a story which can be remembered and handed on. In this way, the world, and the quality of life of the poorest, are cared for, with a sense of solidarity which is at the same time aware that we live in a common home which God has entrusted to us« (LS 232). This remedy can be defined as »anthropological or factual solidarity in which the well-being of individuals is based on the development and well-being of the whole community, where there is an internal communication and experience of mutual needs« (Čadek and Antunović 489). Through solidarity, people communicate, respect, appreciate, and understand others' needs and interests, thereby breaking the alienation and self-centeredness inherent in relativism.

Contextual or cultural relativism can be criticized from a legal perspective. Relativism can be countered by a correct anthropological view of objective human nature, which is inherently stable and enduring. It is not possible to base the generality of human rights outside the eternal and unchangeable natural law, which is valid for all times and all people (Perić 178). A principle of countering cultural relativism can be summed up through the idea of »treating others in the way you want to be treated yourself, since moral relativism denies that any view of this sort can account for all morality« (Harman 6-7).

Furthermore, a high level of confidence and objectivity is proven to be the remedy for relativism. People who believe in their set of values and the truth have a higher level of confidence and are less likely to be relativists. Several studies have shown that relativists (non-objectivists) »found moral transgressions less serious (but equally non-permissible) compared to objectivists, suggesting again a negative relationship between relativism and confidence. Being motivated to act in accordance with moral principles is another major aspect of moral confidence,« ... or in other words, »moral confidence decreases relativism as well as the other way around« (Quintelier and Fessler 12-13). In addition, moral objectivity can serve as another remedy for relativism. »Moral objectivity is a doctrine that presumes the existence of moral truths independent of our own values« (Copeland). With moral objectivity, problems of relativism are overcome by the ability to genuinely and justly criticize social circumstances (Copeland). Relativism successfully creates difficulties and challenges by influencing individuals when they do not trust based moral judgments in situations of moral uncertainty (Абдигалиева 4-5). Getting over relativism means overcoming a person's distorted worldview of reality and the truth. »Very relativistic individuals refuse universal moral principles, but non-relativistic persons adopt universal principles in making ethical decisions« (Vveinhardt).

Each person needs to continue self-education throughout their life. The core of self-education is self-awareness and objectivity. It is a tool of self-affirmation, both for yourselves and for the larger community. Self-education is more important than formal schooling, as it can compensate for official education, whereas schools cannot compensate for self-education. This is a means of self-arrangement to realize relativistic states, which are non-objective and ontologically antifundamental (Pilar 117-120). Pope Francis emphasized »how change is impossible without motivation and a process of education« (LS 15). To overcome relativism, people must develop their strengths through moral norms of absolute nature and ethics, which are founded on veracity and sincerity (Pilar 288-289). Moral norms determine and permit rational arguments in their full acceptability (Barnes 37). A person's authenticity is founded on objective, permanent, and eternal values, which give rise to inner constancy and mental stability. To challenge relativistic fictions full of falsehoods, self-deception, lies, fictitiousness, and misstatements, the principal value must be inner objective truthfulness. It represents a heroic stand and noble overcoming of relativism. »Inner truthfulness respects the majesty of facts, is the conviction of every morality, every greatness, every significance, every progress in the world« (Pilar 376). To sum up, the primary methods and means to overcome relativism are solidarity, natural law, moral objectivity, inner objective truthfulness, a high level of confidence, the pursuit of permanent and eternal values, and self-education.

3. Hedonism

Overcoming hedonism can be confused with the idea of wanting pain instead of happiness. This misconception is caused by a bipolar simplification of humans as products of either pain or happiness. Finding happiness does not mean an eternal accumulation of pleasures without responsibility for such a lifestyle. Nevertheless, in some cases, like in severe depression, small pleasures can help get better. But on the other hand, overpleasuring oneself can lead to depression since pleasure for the sake of pleasure does not have the outcome of well-being. Psychological research has shown that a life of well-being is not solely about enjoying the present moment. »There are many other important factors: for example, a sense of purpose and meaning, positive relationships, regular periods of flow (absorption or engagement in activities), a positive thinking style, and a sense of accomplishment and achievement. Having regular contact with nature, practicing acts of altruism, and a sense of self-development are also important sources of well-being« (Taylor). People cannot find true pleasure in non-altruistic interests, as they have no such interests in consuming hedonistically, whether it be food or any other activity in their leisure time (Dietz 391). It is essential that individuals control their needs, rather than letting their needs control them. Furthermore, there is interesting research on the *hedonic treadmill*, also known as *hedonic adaptation*, which suggests that regardless of wealth, good experiences or bad ones, in the long run, human happiness does not

increase (Brickman and Campbell 295-303). Essentially, regardless of how much people try to find pleasure, their level of happiness does not change in the long run, and the effects of multiple short-term pleasures can have long-lasting, dangerous consequences.

To overcome a focus on short-term pleasures, people should cultivate gratitude and thankfulness for what they have. Focusing on the present and what they already have will bring people happiness, a sense of achievement, and gratitude. This is why present (contemporaneity) is a present (gift). Furthermore, being conscientious has the impact of leading a happier life. »Conscientiousness is a spectrum of constructs that describe individual differences in the propensity to be self-controlled, responsible to others, hardworking, orderly, and rule-abiding« (Roberts et al. 377). Individuals with a high level of »conscientiousness would not only be more able to identify and regulate their and others' emotions more effectively, but also work harder to accomplish their life goals, which in turn would lead to higher achievement levels« (Chamorro-Premuzic et al. 1637) and to higher levels of joy. Conscientiousness and openness to others and the community were associated with a higher level of happiness. This can be connected to altruism, as they are effectively overcoming and transcending the hedonic treadmill (Scott). One understanding of altruism is that it involves a selfless, sacrificial attitude towards a friend, based on an objective moral line of behavior (Прокофьев 692-694).

Hedonism can be overcome by self-control, discipline, and restraint. This is how one can regain control of one's life. It can be achieved through stoicism, a philosophical worldview that emphasizes indifference and detachment from pleasure or pain (Merriam-Webster Dictionary). Stoicism was based on the thought of how to survive and stay calm and steady in times of suffering. At its core lies moral excellence as a guiding principle and *eudaimonia*, or human flourishing, as the ultimate goal (Garret). *Eudaimonia* can be seen as a perfectionist ideal of happiness, »a new ideal that will not consist in enjoyment, but in seeking personal perfection, the highest possible value of one's self« (Pilar 310-311). It means that people will stop seeking pleasure in eating, drinking, and sexuality, and start doing all this only if it is necessary for the affirmation and improvement of life (Pilar 310-311). Another form of self-control is asceticism, defined as »the practice of the denial of physical or psychological desires in order to attain a spiritual ideal or goal« (Encyclopedia Britannica). While Stoic *eudaimonia* or Pilar's new ideal of happiness represents a particular kind of balance or equilibrium between pain and pleasure (Pilar 311), asceticism is purely anti-hedonistic and the most effective method for countering hedonism. Ivan Merz, founder of the Croatian League of Eagles, an organization of Croatian Catholic youth, said that there can be no Catholic apostolate without asceticism. For him, every member or every *eagle* should be an ascetic, i.e., a man who strives for Christian perfection (Merz 284). In modern society, Pope Francis realizes how people »have certain superficial mechanisms, but we cannot claim to have a sound ethics, a culture and spirituality genuinely capable of setting limits and teaching clear-minded self-restraint« (LS 105).

Another way to get over hedonism is through both spiritual and physical training. As the popular saying goes, »A healthy spirit in a healthy body.« Nowadays, the emphasis is on the body, but it is important not to forget that »our human spirit also needs its food, hygiene, care, and the possibility of expression. According to ancient philosophers, the vitality of the spirit is the one that should be given priority, because a healthy, vital spirit harmonizes all aspects of the human being, just as a musician does with his musical instrument, and that's why: A healthy spirit in a healthy body« (Jončić). This is from the old Latin wisdom: *Orandum est ut sit mens sana in corpore sano*, or we must pray that in a healthy body there is a healthy spirit. This is a warning that a healthy body is not a sign of a healthy spirit, but the opposite. Furthermore, there is a big difference between spiritual and physical effort and endeavor. The body weakens over time through physical effort, while the spirit, on the path of virtue and through spiritual effort, grows stronger over time. That is why the Latin quote says: *Arcum frangum intensio, animum remissio* – the tension breaks the bow, relaxation the soul. There needs to be a balance, coordination, and apportionment between the spirit and the body (Pilar 239). Furthermore, the spirit and the body are interconnected with the mind. Each person should become familiar with, maintain, and comprehend all three (body, spirit, and mind). *Laudato Si'* mentions this dimension because »learning to accept our body, to care for it and to respect its fullest meaning, is an essential element of any genuine human ecology. Also, valuing one's own body in its femininity or masculinity is necessary if I am going to be able to recognize myself in an encounter with someone who is different« (LS 155). Pope Francis also warns that »Christians have not always appropriated and developed the spiritual treasures bestowed by God upon the Church, where the life of the spirit is not dissociated from the body or from nature or from worldly realities, but lived in and with them, in communion with all that surrounds us« (LS 216). Bible speaks of individual self-affirmation by the words of Jesus Christ: »Be perfect, therefore, as your heavenly Father is perfect« (Matthew 5:48). Similarly to this method of overcoming atheistic anthropocentrism specific Russian research are emphasizing the so-called *system hedonism* whose primary goal is to increase productivity of life through the systematization of pleasure (Соколовская and Волочков 91-93). This is a version of the new *ethos* that strives for conscious consumption, fundamentally limited by ethical frameworks and the teachings of consistent progressive development, productivity, and self-improvement of the modern individual (Василенко, 28-30) (Пеньков and Волочков, 110-113).

The crucial method is to face suffering and pain, within which people grow and empower themselves as individuals. As Lance Armstrong said: »Pain is temporary. It may last for a minute or an hour or a day or even a year. But eventually it will subside and something else will take its place. If I quit, however, it will last forever« (Specter), or in this case, pleasures will have consequences that last forever. If there is temporary pain, time will heal it. Interestingly, from the past, people tend to feel pain more vividly, while beautiful moments of pleasure and happiness are primarily experienced in the

present (Pilar 306). Suffering gives value. The purpose of life is not to escape into endless pleasures from difficult and challenging moments that will inevitably come someday. »It is better to be a human being dissatisfied than a pig satisfied; better to be Socrates dissatisfied than a fool satisfied« (Mill 14). In such periods, a person needs to take responsibility, carry the Cross, and fight everyday challenges, because through challenging experiences, humans become stronger. Friedrich Nietzsche was right in his statement: »What doesn't kill me makes me stronger« (Nietzsche 6). Scientists at Northwestern University's Kellogg School of Management have proven that this is a valid argument and that there is value in failure by proving how decline or setback in early-career usually led to future career impact (Wang et al. 1). History teaches how the lives of the saints and many people famous for their goodness or intelligence had numerous temptations, challenges and even failures. As it was portrayed in a well-known movie *Batman Begins*, directed by Christopher Nolan, the main character, Bruce Wayne was asked by his father, Thomas Wayne: »Why do we fall, Bruce? So, we can learn to pick ourselves up« (Nolan 10:42). People fail so that they can become better versions of themselves. Flowers cannot blossom without rain. Failure strengthens our inner vigor, extracts the purest components of our spiritual being, and thus makes us come out enthusiastic and upright. Defeat through hardships and life's shipwrecks has a transformational power that can be harnessed for the greater good and success. Here lies the importance of embracing the pain to fuel life. As the old Latin proverb goes: *Felix dolor! Felix culpa!* (Blissful pain! Fortunate fall!). »The most satisfying lives are those which involve challenge, fear, and struggle« (Bloom). They give life a meaningful pursuit because »struggle and difficulty can, in the right contexts, lead to the joys of mastery and flow« (Bloom).

One of the keys to finding a joyful life is to live it through simplicity. Pope Francis emphasizes this in *Laudato Si'* since with simplicity, people »are able to shed unsatisfied needs, reducing their obsessiveness and weariness. Even living on little, they can live a lot, above all when they cultivate other pleasures and find satisfaction in fraternal encounters, in service, in developing their gifts, in music and art, in contact with nature, in prayer. Happiness means knowing how to limit some needs which only diminish us, and being open to the many possibilities which life can offer« (LS 223). Pleasure cannot stand alone as a separate goal. Viktor Frankl explains this in his book, »Man's Search for Meaning.« When a man tries to demonstrate his sexual potency or when a woman wants to achieve orgasm, they are less likely to succeed. Pleasure should remain a side effect of intimacy, not a goal in itself (Frankl 125). Ironically, the more people give in to these desires, the less they fulfill them. Temptations create a false image of fulfillment if people indulge in pleasure and thus bury themselves deeper into hedonistic slavery and further away from freedom. That is why it is increasingly difficult for people to overcome addiction, or as the Bible says: »I do not understand my own actions. For I do not do what I want, but I do the very thing I hate« (Rom. 7:15). This is because in each human there is a thirst which nothing earthly can quench, or how Jesus said: »Everyone who drinks of this water will be thirsty again« (John 4:13).

To conclude with a great image from Douglas Murray about contemporary *Zeitgeist* in western civilization: »A society that sells itself solely on its pleasures is one that can swiftly lose its attractions...« and »a society that says we are defined exclusively by the bar and the nightclub, by self-indulgence and our sense of entitlement, cannot be said to have deep roots or much likelihood of survival. But a society which holds that our culture consists of the cathedral, the playhouse and the playing field, the shopping mall and Shakespeare, has a chance« (Murray 316-317). In conclusion, key remedies against hedonism are long-term goals and achievements, focus on the present, discipline and restraint, understanding and training our body, spirit, and mind, altruism and thankfulness, high level of conscientiousness, stoicism and asceticism, simplicity, embracing and empowering pain and transformational life falls, *eudaimonia* or new perfectionist ideal of happiness.

4. Consumerism

When it comes to consumerism, similar to materialism, people should first look to their needs. What do they really need and why? After defining this and recognizing the function of purchasing goods, it is essential to stop identifying oneself with objects and copying others in the sense of possession. Each person can have a different material lifestyle, just like we have different interests. A person cannot find happiness by buying everything in order to be accepted. Giving away or donating goods and things can raise greater awareness of how those things are unnecessary and that life is possible without them. Such a position is similar to a minimalist one, where buying things is based on their usefulness rather than their status. A person should purchase items to meet their needs and not to impress their neighbors (Becker). Consumerism can be seen as a consumption ideology which makes consumers (leading ideologues) developing their identity, knowingly or unknowingly, primarily through constant consumption (Schmitt et al. 75). Thus, another way to overcome consumerism is to become aware of ideas and values which are imposed and, in a sort of way, indoctrinated upon people. This is why critical thinking is critical. »Criticism comes from the Greek word *krino*, which means to discern, to choose, to judge. Criticism is the analysis, judgment, and evaluation of a subject, proceedings, deeds« (Buchberger 11), or in this case, ideas of consumption. Interestingly, Pope Francis is also calling for critical thinking and a review of crucial contemporary questions in *Laudato Si'*: »Following a period of irrational confidence in progress and human abilities, some sectors of society are now adopting a more critical approach. We see increasing sensitivity to the environment and the need to protect nature, along with a growing concern, both genuine and distressing, for what is happening to our planet. Let us review, however cursorily, those questions which are troubling us today and which we can no longer sweep under the carpet« (LS 19).

Furthermore, on a national level, interesting actions could include policies aimed at reducing consumerism and consumption. A great example of such action is

from the Sweden Ministry of Finance and Strategy for sustainable consumption, in which the Government of Sweden had focused on several main areas in confronting consumption: 1) Encouraging sustainable ways of consuming with eco-smart behavior patterns, more effective ecolabelling and positive developments in the sharing economy; 2) Streamlining resource use by goods that last longer, circular economy and sustainable waste management; 3) Focusing on sustainable food, transport and housing (Ministry of Finance). Furthermore, Pope Francis emphasized how »political activity on the local level could also be directed to modifying consumption, developing an economy of waste disposal and recycling, protecting certain species and planning a diversified agriculture and the rotation of crops« (LS 180).

In industrial production, several challenges arise in the attempt to transition towards sustainable entrepreneurship. Companies must develop sustainable solutions in production with new inputs (materials), while simultaneously modifying existing production operating models and processes. Furthermore, consumers are eager to support such companies while they are unwilling to compromise on taste, convenience, and quality (Davis-Peccoud and Deryckere). It is essential to raise awareness about the environmental dangers of consumption and the need for collaborative cooperation at various levels of society (Ministry of Finance). Research experts in other states propose similar policies of environmental education against consumerism as a possible way of researching and explaining the relationship between overconsumption and environmental challenges (Veinović 74). Pope Francis in *Laudato Si'* is also emphasizing this kind of transformation through education, since »change is impossible without motivation and a process of education« (LS 15). »Environmental education should facilitate making the leap towards the transcendent, which gives ecological ethics its deepest meaning. It needs educators capable of developing an ethics of ecology, and helping people, through effective pedagogy, to grow in solidarity, responsibility, and compassionate care« (LS 210). These trainings would teach both young and old to: »1) Use less paper and plastic products - e.g., use a reusable water bottle 2) Reduce water consumption - e.g., take a short shower, manually wash dishes, etc. 3) Don't cook more than we consume 4) Compost food waste (instead of disposing) 5) Recycle 6) Reuse instead of dispose 7) Use public transport, ride a car together, walk or ride a bike 8) Saving electricity - for example, by turning off the lights and buy energy-efficient devices 9) Planting trees« (LS 211).

In addition to education, researchers propose green consumerism as a lifestyle to mitigate the adverse effects of consumerism on the environment. It can be explained as the lifestyle of an individual consumer's concern about environmental issues (Haanpää 479). Green consumerism comes in two basic types: »1. *shallow* green consumerism: consumers seek to purchase *ecofriendly* alternatives, but do not necessarily change their overall level of consumption 2. *deep* green consumerism: consumers seek to purchase ecofriendly alternatives, but also, more importantly, seek to reduce their overall level of consumption« (Roach et al. 26). Some actions of green consumerism are boycotting, fair trade initiatives, social movements and government legislation

(Crane 379), through which green consumers build a collective identity and green behavior. It can be looked upon as a type of (green) ethical consumption or (green) moral consumerism (Coffin and Egan-Wyer 115-117).

An interesting idea is one of economic morality and greater discussion about the role of the economy in everyday Christian life. Traditionally, Christianity has been reserved towards economy and economic wealth of an individual, perhaps even due to quotes from the Bible like: »If you wish to be perfect, go, sell what you have and give to the poor, and you will have treasure in heaven« (Matthew 19:21) or »It is easier for a camel to pass through the eye of a needle than for one who is rich to enter the kingdom of God« (Mark 10:25). Perhaps it is important to emphasize how this mostly means that money alone (or consuming material goods) cannot bring true happiness, meaning, or path to heaven. In this manner, frugality is an excellent method against consumerism, as it aligns with morality, unlike profligacy, and the primary condition for acquiring economic power (Pilar 340). People must be careful not to become avaricious (need for immoral, greedy wealth). *Laudato Si'* has a clear statement of economic morality, by which »work should be the setting for this rich personal growth, where many aspects of life enter into play: creativity, planning for the future, developing our talents, living out our values, relating to others, giving glory to God« (LS 127), not for the endless consumption of the meaningless expendable objects. Therefore, there is nothing inherently wrong with being wealthy and having money; however, how one perceives and utilizes it is the difference between economic morality and economic wickedness, usury and financial speculation.

Laudato Si' emphasizes how »an awareness of the gravity of today's cultural and ecological crisis must be translated into new habits. Many people know that our current progress and the mere amassing of things and pleasures are not enough to give meaning and joy to the human heart, yet they feel unable to give up what the market sets before them. In those countries which should be making the greatest changes in consumer habits, young people have a new ecological sensitivity and a generous spirit, and some of them are making admirable efforts to protect the environment« (LS 209). Pope Francis was clear and direct when he addressed the issue of the environment and politics: »Many of those who possess more resources and economic or political power seem mostly to be concerned with masking the problems or concealing their symptoms, simply making efforts to reduce some negative impacts of climate change. However, many of these symptoms indicate that such effects will continue to worsen if we continue with current models of production and consumption« (LS 26). The Pope also expressed means to overcome this challenge by the development of »policies so that, in the next few years, the emission of carbon dioxide and other highly polluting gases can be drastically reduced, for example, substituting for fossil fuels and developing sources of renewable energy« (LS 26). This should be followed by investments in »means of production and transportation which consume less energy and require fewer raw materials, as well as in methods of construction and renovating buildings which improve their energy efficiency. But these good

practices are still far from widespread» (LS 26). Therefore, there is a need to promote further development and continue to improve clean industry and machinery that can safely utilize renewable energy resources. However, they must be available, affordable, and accessible to a large number of populations.

Furthermore, small gestures or small acts of love can change the world. Start with what you can do to help yourself, society, or the environment. Stephen Covey highlights the distinction between proactive individuals, whose focus is on what they can do and influence, and reactive individuals who focus their energy on things beyond their control (Covey 45-50). He has developed a model consisting of two circles: the Circle of Concerns and the Circle of Influence. The first one encompasses things that most people cannot influence significantly, such as the COVID-19 crisis, global warming, societal attitudes, global conflicts, and security threats. Those are part of the Circle of Concerns, since people are concerned about them, but cannot impact those problems alone, at once, and in the short term. However, the Circle of Influence encompasses actions that people can take immediately to effect change. Over time, the Circle of Influence expands, while the Circle of Concerns contracts (Covey 45-50). In the Gospel of Matthew, Jesus says about the good servants: »You have been trustworthy in a few things, I will put you in charge of many things; enter into the joy of your master« (Matthew 25:23). *Laudato Si'* also emphasizes this principle since »Saint Therese of Lisieux invites us to practice the little way of love, not to miss out on a kind word, a smile or any small gesture which sows peace and friendship. An integral ecology is also made of simple daily gestures that break with the logic of violence, exploitation, and selfishness. In the end, a world of exacerbated consumption is at the same time a world which mistreats life in all its forms« (LS 230). In short, the primary means to overcome consumerism are sustainable production, unique and creative material lifestyle, environmental education and critical thinking, reassessing generally accepted ideas, giving away, sharing or donating consumed objects, promotion of sustainable consumption towards green or ethical consumerism, economic morality and frugality, and small acts of love.

5. Materialism

Strong materialistic values, maintained within the consumer neoliberal capitalist system, have a negative influence on individual well-being and environmental sustainability (Isham et al. 16). Successfully resisting consumerism requires opposing widespread materialism in the present *Weltanschauung*. To overcome materialism, people should not forsake all their material possessions, as some are necessary for living. It would mean shifting the focus from those possessions to other aspects of life. Nonmaterialistic people are neutral and indifferent towards possessions, because they possess things but do not perceive them as having value. Initially, it is essential to cultivate an awareness of how possessions today possess people. Iden-

tity is not ownership, and if it were, then such a person would be owned. A basic identity founded on intrinsic values, such as honesty, integrity, self-control, and helpfulness, can help extrude materialistic and extrinsic values. People should write down their core values and match them with their behaviors to create an identity and image of themselves as they are and as they would like to be. Development of a personal moral character is the basis of being authentically human (LS 5). Dematerialization of people requires a disintegrating lifestyle, so that the needs can overcome objects and possessions.

One way to achieve this is through financial planning, which involves determining the amount of money needed to achieve financial fulfillment. By tracking the flow of their finances, a person can realize what is essential. Social equality is interesting since people are constantly comparing themselves to others. To live life without envy or jealousy, people should stop comparing themselves to others. When people compare themselves to each other, they can be either better (superior) or worse (inferior). If they are better, they can become arrogant; if they are worse, they feel worthless or envious. This leads to arrogance or enviousness (and resentment). Therefore, it is essential not to compare with others. A different way to address envy is to strive for low levels of inequality. The Gini index is a tool used to measure the level of inequality (Farris 851), and inequality levels are increasing in some societies. One of the dominant factors is the jealousy effect, as individuals have illusions about their materialistic prospects and opportunities for upward social mobility, thus becoming jealous of more successful peers (Zonghou and Wang). Pope Francis has warned about this problem: »But we should be particularly indignant at the enormous inequalities in our midst, whereby we continue to tolerate some considering themselves more worthy than others. We fail to see that some are mired in desperate and degrading poverty, with no way out« (LS 66).

Gratitude is another remedy for curing materialism, as it is interconnected with valuing individual positive outcomes as a consequence of other people's intentional, benevolent, costly, and praiseworthy behavior. Such individuals perceive their own lives as more worthy, meaningful, secure, and fulfilling (Polak and McCullough 356). Secondly, what people should do is to pursue sufficiency, »as an economic strategy that focuses on decreased consumption of resources through a reduction in demand for goods« (Isham et al. 3). This means that individuals favor more sustainable ways of life through simplicity and modesty implementing them through actions like sharing items, reducing consumption of resource intensive goods and using public transport (Isham et al. 3).

Openness and focus on community help one create solidarity and value experience over objects. »Some studies have also found that allocating disposable money to experiential consumption (tourism, watching performances) will be more enjoyable, [and give more] satisfaction and happiness than investing in material wealth (clothing, jewelry). ... [Experience buyers] will have better experience memories, more resist-

ance to unfavorable comparisons, and tend to be more closely related to self, and more likely to meet social and emotional needs» (Shuxiang and Yaozhong 363-364). Several authors discuss a similar method, known as *flow experiences*. This occurs when an individual focuses all their attention on a specific activity. Such individuals stop perceiving themselves as separate from the actions they are performing and often lose self-consciousness and track of time (Isham et al. 4). This can lead to greater life satisfaction and higher self-esteem because people are enjoying experiences within particular activity like exercise, craft, schoolwork or socializing, unlike in some passive, entertainment and leisure activities like social networks or watching television (Isham et al. 4). Life is like a game of chess. After the game, the king and the pawn go into the same box. No one can take their possessions into the afterlife, but experiences and good deeds last forever. The Bible talks about this: »For we brought nothing into the world, and we can take nothing out of it« (1 Tim. 6:7-8). »What good is it for someone to gain the whole world, yet forfeit their soul?« (Mark 8:36). It is also important to emphasize that relationships should not be viewed as possessions, because nobody can possess someone. Relationships should also be considered as an experience and intrinsic values that enrich people. Relationships are not about possessing or having, but about doing and sharing life activities with others.

Practicing humility, charity, and diffidence can be a valuable exercise in combating materialism, as people simplify their material possessions and avoid the game of status in which they compare and compete with others in acquiring (Young) (Stillman) (Pilar 290-300). Saint Cyprian says: *Humilitas est sanctitatis fundamentum* - Humility is the foundation of holiness, which is the basis of humanity. Humility is the key to all spiritual growth and true sacramental life, as well as a milestone in our interpersonal relationships, where people are not judges and rulers over others, but servants of one another. Deep humility is always more powerful and safer than any airy loftiness (Bašić). »For all who exalt themselves will be humbled, but all who humble themselves will be exalted« (Luke 18:14). An individual cannot take a single step on the spiritual path if there is a lack of humility (Bašić). True humility means becoming, deep down, a person who sees the real truth and God's hand at work. Therefore, humility makes people more spiritual, and by cultivating humility, people »will take root below and bear fruit above« (Isa. 37:31) in their lives. Furthermore, there can be no affirmation or success without humility, since »humility comes before honor« (Prov. 18:12). Pope Francis also emphasizes the importance of humility, since »once we lose our humility, and become enthralled with the possibility of limitless mastery over everything, we inevitably end up harming society and the environment. It is not easy to promote this kind of healthy humility or happy sobriety when we consider ourselves autonomous, when we exclude God from our lives or replace him with our own ego, and think that our subjective feelings can define what is right and what is wrong« (LS 224).

Furthermore, it is essential to raise children with reduced exposure to societal and media influences, which in some states may promote materialism and the pur-

suit of possessions. The education of both parents and the school system plays a vital role in shaping children's values; therefore, special care is needed in their education and upbringing. Several studies have demonstrated that parents play a significant role in instilling materialistic values in children. There is no influence of materialism on children when parents criticize commercial advertising or include children in the discussion about household consumption (Shuxiang and Yaozhong 363-364). When it comes to the environment, individuals with higher intrinsic values and motivations tend to have greater concerns for the natural world. Intrinsic people are »more likely to do recycling and to reduce water consumption, to pay 20% higher prices, higher taxes, and to be willing to give part of their income to protect the environment« (Pugno and Sarracino 18). Furthermore, flow experiences also have a positive influence on the environment. Those people are experiencing activities which are less environmentally costly while supporting the idea of achieving a higher well-being with lower environmental impact (Isham, et al. 4). Pope Francis states in *Laudato Si'*: »The intrinsic dignity of the world is compromised ... when human beings fail to find their true place in this world, they misunderstand themselves and end up acting against themselves« (LS 115). By adopting altruistic and intrinsic behaviors, along with solidarity, the negative influence of materialism on individuals, society, and the environment can be mitigated and neutralized. To sum up, the methods of overcoming materialism as an agent of atheistic anthropocentrism include intrinsic and altruistic values, financial planning and reducing inequality, gratitude and sufficiency, avoiding comparisons with others, non-identification with material objects, openness to community and flow experiences, practicing humility, charity, and diffidence.

Conclusion

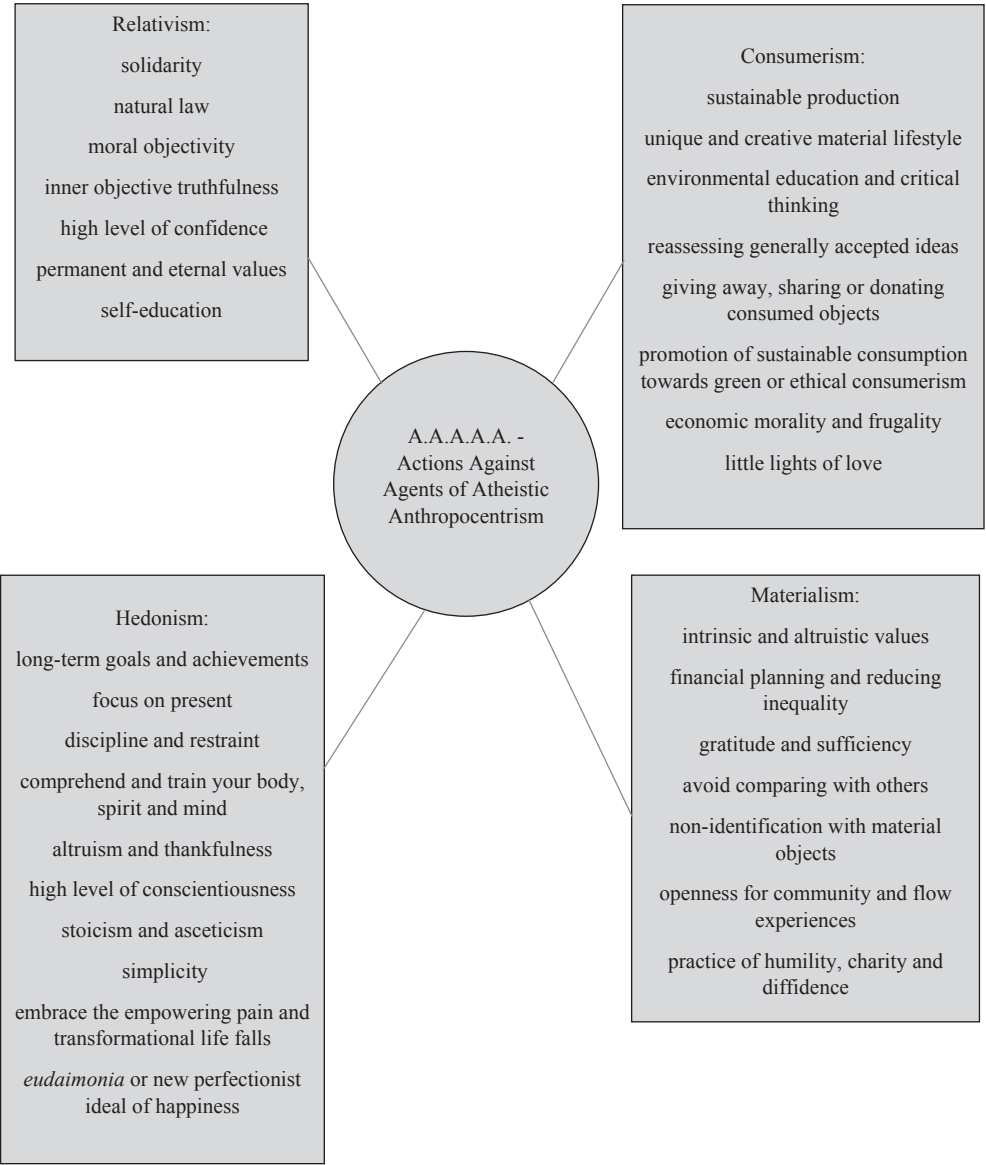
After the first two scientific articles, through which the authors established the conceptual meaning of agents of atheistic anthropocentrism as concepts (Pavlić Rukavina, »The Impact and Influence« 70-86) and their influence and impact on individuals, society, and the environment (Pavlić and Rukavina, »The Impact and Influence« 115-127), the third research paper has analyzed means and solutions to overcome agents of atheistic anthropocentrism. The main research questions in the article were: How can deviations from atheistic anthropocentrism be overcome? What tactics and methods can be implemented as remedies, and which are mentioned in the encyclical *Laudato Si'*?

For each agent of atheistic anthropocentrism, several means to overcome it have been identified, which are listed in Scheme 3. Some methods and means correlate and overlap, or they complement each other, as the influence of agents also correlates. All the means and methods can represent a strategy for empowering Christian or biblical anthropocentrism. This strategy can be named by the acronym A.A.A.A.A.

– Actions Against Agents of Atheistic Anthropocentrism. It is essential to have a proactive stance as a Christian. Atheistic anthropocentrism causes severe damage to the world and humanity, which demands »the active participation of all members of the community« and »active involvement of local people from within their proper culture« (LS 144). This reveals three more interesting methods which are not mentioned but might have a greater impact against atheistic anthropocentrism: 1) be active and present; 2) find your essence and purpose; 3) be aware of your surroundings and neighbors, since everything influences you. These could be further analyzed with other topics that emerged during the research:

- 1) The influence of relativism and other agents of atheistic anthropocentrism in various cultures and civilizations.
- 2) Promotion of Actions Against Agents of Atheistic Anthropocentrism (A.A.A.A.) in education, the school system, and parenting.
- 3) Means and methods to overcome atheistic anthropocentrism in popular culture (movies, media, TV series, etc.).
- 4) Role of popular culture and social media in the promotion of atheistic anthropocentrism and their role in the transformation of societies and individual values. How can communication about the importance of Christian values contribute to countering atheistic anthropocentrism?
- 5) How do political ideologies influence the four agents of atheistic anthropocentrism?

Laudato Si' presents several remedies for deviations of atheistic anthropocentrism. These are the promotion of intrinsic values, solidarity, support at different levels of government and local policies that will improve the quality of life and not just increase production and consumption. In addition, it is essential to emphasize the need for international, interdisciplinary cooperation that encompasses various fields, including religion, the scientific and academic community, politics, non-governmental organizations, the economy, and entrepreneurship. At its core, *Laudato Si'* is a comprehensive, inclusive, universal, and multidisciplinary document that advocates broad social action to change the negative habits of humanity and, as such, can be used as a program of socio-economic renewal of humanity from the social deviations of atheistic anthropocentrism. *Laudato Si'* is a call for »international cooperation based on holism, encompassing every realm, from religion, science, politics, economy, and business« (Pavlić and Rukavina, »Socioeconomic Relevance« 202), against agents of atheistic anthropocentrism and all other deviations of the modern world. If we want to see the world change, we need to change how we see the world under the influence of atheistic anthropocentrism and start to change ourselves proactively.



Scheme 3 - Methods and means to overcome agents of atheistic anthropocentrism or A.A.A.A.A. (authors created illustration)

Works Cited

Абдигалиева, Гульжан. Этический релятивизм. Открытый Университет Казахстана, 2020, https://openu.kz/storage/lessons/3562/etika-teoriya-i-sovremennye-voprosy_4_lecture.pdf. Accessed 10 Apr. 2024.

- Barnes, Barry. Relativism as a Completion of the Scientific Project, (pp. 23-41). In: Richard Schantz, Markus Seidel, (ed.). *The Problem of Relativism in the Sociology of (Scientific) Knowledge*. Frankfurt: Ontos verlag, 2011.
- Bašić, Mate. Zašto je teško biti ponizan?. *Hrvatska katolička mreža*, 2020, <https://hkm.hr/vjera/zasto-je-tesko-biti-ponizan/>. Accessed 9 Aug. 2022.
- Becker, Joshua. Breaking the Influence of Consumerism. *Becoming Minimalist*, 2015, <https://www.becomingminimalist.com/consumer-dont/>. Accessed 3 Aug. 2022.
- Biblija. Kaštelan, Jure and Bonaventura, Duda. Zagreb: *Kršćanska sadašnjost*, 2018.
- Bloom, Paul. Hedonism is overrated. *The Guardian*, 2022, <https://www.theguardian.com/life-andstyle/2022/jan/23/hedonism-is-overrated-to-make-the-best-of-life-there-must-be-pain-says-yale-professor>. Accessed 7 Aug. 2022.
- Brickman, Philip and Campbell, Donald. Hedonic relativism and planning the good society, (pp. 287-305). In: Appley, Herbert Mortimer, (ed.). *Adaptation-level theory*. New York: Academic Press, 1971.
- Buchberger, Iva. *Kritičko mišljenje – priručnik kritičnog mišljenja, slušanja, čitanja i pisanja*. Rijeka: Udruga za razvoj visokoga školstva Universitas, 2012.
- Burnham, Peter. (ed.). *Metode istraživanja politike*, Zagreb: Fakultet političkih znanosti, 2006.
- Chamorro-Premuzic, Tomas, et al. The happy personality: Mediation role of trait emotional intelligence. *Personality and Individual Differences*, vol. 42, no. 8, 2007, pp. 1633-1639.
- Coffin, Jack and Egan-Wyer, Carys. The ethical consumption cap and mean market morality. *Marketing Theory*, vol. 22, no. 1, 2022, pp. 105-123.
- Copeland, Joshua. Countering Moral Relativism. *Seven Pillars Institute for Global Finance and Ethics*, 2018, <https://sevenpillarsinstitute.org/countering-moral-relativism/>. Accessed 5 Aug. 2022.
- Covey, Stephen. *The Seven Habits of Highly Effective People*. New York: Simon & Schuster, Inc, 2004.
- Crane, Diana. Environmental change and the future of consumption: implications for consumer identity. *Anuario Filosófico*, vol. 41, no. 2, 2010, pp. 353-379.
- Čadek, Miroslav and Antunović, Ivan. Božanska solidarnost (communio) kao nadahnuće ljudskoj solidarnosti u prevladavanju relativizma modernog doba. *Obnovljeni život*, vol. 72, no. 4, 2017, pp. 481-493.
- Davis-Peccoud, Jenny and Deryckere, Magali. Overcoming 3 hurdles to building sustainable products and brands. *World Economic Forum*, 2021, <https://www.weforum.org/agenda/2021/10/overcoming-3-hurdles-to-building-sustainable-products-and-brands/>. Accessed 4 Aug. 2022.
- Dietz, Alexander. How to Use the Paradox of Hedonism. *Journal of Moral Philosophy*, vol 18, 2021, pp. 387-411.
- Encyclopedia Britannica, 2022, <https://www.britannica.com/>. Accessed 2 Aug. 2022.
- Farris, Frank. The Gini Index and Measures of Inequality. *The American Mathematical Monthly*, vol. 117, no. 10, 2010, pp. 851-864.
- Franco, Josh, et al. Introduction to Political Science Research Methods. *Creative Commons*. Academic Senate for California Community Colleges, 2020.

- Frankl, Viktor. *Man's Search for Meaning*. Boston: Beacon Press, 1992.
- Garret, John. What is Stoicism? Explained in 3 Beliefs. *The Collector*, 2016, <https://www.thecollector.com/what-is-stoicism-the-stoics-beliefs/>. Accessed 8 Aug. 2022.
- Haanpää, Leena. Consumers' green commitment: indication of a postmodern lifestyle?. *International Journal of Consumer Studies*, vol. 31, no. 5, 2007, pp. 478-486.
- Harman, Gilbert. Moral Relativism Explained. *University of Massachusetts Boston*, 2013, <http://faculty.umb.edu/steven.levine/Courses/Intro/Moral%20Relativism%20Explained.pdf>. Accessed 3 Aug. 2022.
- Isham, Amy, et al. The Problematic Role of Materialistic Values in the Pursuit of Sustainable Well-Being. *Int. J. Environ. Res. Public Health*, vol. 19, no. 3673, 2022.
- Jončić, Andrija. Zdrav duh u zdravom tijelu. *Nova Akropola*, 2018, <https://nova-akropola.com/covjek-i-svijet/aktualno/zdrav-duh-u-zdravom-tijelu/>. Accessed 9 Aug. 2022.
- Merriam-Webster Dictionary, 2022, <https://www.merriam-webster.com/>. Accessed 6 Aug. 2022.
- Merz, Ivan. (2014). *Načela političkoga djelovanja katolika, ljudsko tijelo i tjelesni odgoj*. Zagreb: Filozofski fakultet Družbe Isusove, 2014.
- Mill, Stuart John. *Utilitarianism*. London: Parker, Son, and Bourn: 1863.
- Ministry of Finance. *Strategy for sustainable consumption*. Government Offices of Sweden, 2016.
- Murray, Douglas. *Čudna smrt Europe*. Zagreb: Puls, 2018.
- Nolan, Christopher. *Batman Begins*. Warner Bros, 2005.
- Nietzsche, Friedrich. *Twilight of the Idols*. Cambridge: Hackett Publishing Company, 1997.
- Pavlić, Richard and Rukavina, Bruno. Conceptual Analysis of Four Riders of Atheistic Anthropocentrism and Laudato Si'. In: Turza, Zoran et al (ed.). *Laudato Si' – Towards Climate and Social Justice*. Zagreb: Hrvatsko Katoličko Sveučilište, 2023.
- Pavlić, Richard and Rukavina, Bruno. *Laudato Si' – Socioeconomic Relevance for a Dynamic, Shifting, and Challenging Future*. *Diacovensia*, vol. 29, no. 2, 2021, pp. 187-208.
- Pavlić, Richard and Rukavina, Bruno. The Impact and Influence of Four Agents of Atheistic Anthropocentrism on Society and the Environment, in the Light of *Laudato Si'*. *Diacovensia*, vol. 33, no.1, 2025, pp. 111-130.
- Perić, Zdravko. Problemiziranje relativizma u povijesnom, ali i suvremenom kontekstu. *Obnovljeni život*, vol. 71, no. 2, 2016, pp. 167-179.
- Пеньков, Виктор, and Волочков, Илья. Исследовательская программа комплексного изучения человека как методологическое основание системного гедонизма. МЕДИЦИНА. СОЦИОЛОГИЯ. ФИЛОСОФИЯ. Прикладные исследования, no. 6, 2019, с. 110-113.
- Pilar, Ivo. *Borba za vrijednost svoga »ja«*. Zagreb: Udruga Hrvatsko zajedništvo, 2020.
- Polak, Emily, and McCullough, Michael. Is Gratitude an Alternative to Materialism?. *Journal of Happiness Studies*, vol. 7, no. 3, 2006, pp. 343-360.
- Pope Francis. *Encyclical Letter Laudato Si' of the Holy Father Francis on Care for our Common Home* (=LS). Vatican: Vatican Press, 2015.
- Прокофьев, Андрей. Парадокс гедонизма как средство обоснования морали. *НОМО-ТНЕТКА: Философия. Социология. Право.*, том 45, no. 4, 2021, с. 685-695.

- Pugno, Maurizio and Sarracino, Francesco. Intrinsic vs extrinsic motivation to protect the environment: correlational and causal evidence. *MPRA Paper*, no. 107143, 2021, <https://mpra.ub.uni-muenchen.de/107143/>. Accessed 6 Aug. 2022.
- Quintelier, Katinka and Fessler, Daniel. Varying versions of moral relativism: the philosophy and psychology of normative relativism. *Biol Philos*, vol. 27, 2012, pp. 95–113.
- Roach, Brian, et al. *Consumption and the Consumer Society*. Tufts University: Global Development and Environment Institute, 2019.
- Roberts, Brent, et al. Conscientiousness, pp. 369–381. In: Leary, Mark and Hoyle, Rick (ed.). *Handbook of individual differences in social behavior*. New York, NY: Guilford Press, 2009.
- Schmitt, Bernd, et al. Consumption Ideology. *Journal of Consumer Research*, vol. 49, no. 1, 2022, pp. 74–95.
- Schuster, Steven. (2018). *The Art of Thinking in Systems*. Steven Schuster, 2018, <http://livre2.com/LIVREE/E1/E001001.pdf>. Accessed 6 Aug. 2022.
- Scott, Elizabeth. Hedonic Adaptation: Why You Are Not Happier. *Verywell Mind*, 2020, <https://www.verywellmind.com/hedonic-adaptation-4156926>. Accessed 6 Aug. 2022.
- Shuxiang, Fu and Yaozhong, Liu. Research Progress on the Influence of Materialism and Its Interventions. *Psychology*, vol. 10, no. 3, 2019, pp. 358–370.
- Соколовская, Ирина and Волочков, Илья. Психотехнология познания себя и современного мира — системный гедонизм. *Психология - Серия: Познание*, no. 12, 2019, с. 91–95.
- Specter, Michael. And Now He is Nothing. *New Yorker*, 2012, <https://www.newyorker.com/sports/sporting-scene/and-now-he-is-nothing>. Accessed 6 Aug. 2022.
- Stillman, Jessica. 3 Tips to Tame Your Materialism and Be Happier. *Inc. Magazine*, 2014, <https://www.inc.com/jessica-stillman/3-tips-to-tame-your-materialism-and-be-happier.html>. Accessed 4 Aug. 2022.
- Suter, Newton. *Introduction to Educational Research*. New York: SAGE Publications, 2011.
- Taylor, Steve. Why Hedonism Doesn't Lead to Happiness. *Psychology Today*, 2017, <https://www.psychologytoday.com/us/blog/out-the-darkness/201708/why-hedonism-doesnt-lead-happiness>. Accessed 8 Aug. 2022.
- Василенко, Юрий. «Системный гедонизм» как этическое учение. *Философская мысль*, no. 12, 2019, с. 28–38.
- Veinović, Zorica. Environmental Impact of Consumerism from the Perspective of the Social, Environmental and Scientific Education. *Teaching Innovations*, vol. 29, no. 4, 2017, pp. 72–86.
- Vveinhardt, Jolita. The Dilemma of Postmodern Business Ethics: Employee Reification in a Perspective of Preserving Human Dignity. *Organizational Psychology*, 2022, <https://www.frontiersin.org/articles/10.3389/fpsyg.2022.813255/full>. Accessed 7 Aug. 2022.
- Wang, Yang, et al. Early-career setback and future career impact. *Nature Communications*, vol. 10, no. 4331, 2019.
- Young, Scott. 14 Tips for a Less Materialistic Lifestyle. *Scott H. Young*, 2007, <https://www.scotthyong.com/blog/2007/08/15/14-tips-for-a-less-materialistic-lifestyle/>. Accessed 5 Aug. 2022.
- Zonghou, Yu and Wang, Fei. Income Inequality and Happiness: An Inverted U-Shaped Curve. *Personality and Social Psychology*, 2017, <https://www.frontiersin.org/articles/10.3389/fpsyg.2017.02052/full>. Accessed 6 Aug. 2022.

Ryan A. BRANDT* – Joshua R. FARRIS**

Idealist Solutions to the Beatific Vision with Resurrection: Solving Cortez's Extraneous Problem of the Body During the Beatific Vision

Idealističko rješenje za visio beatifica s uskrsnućem:
Rješenje Cortezova problema stranoga tijela tijekom
visio beatifica

Summary: Marc Cortez recently raised the extraneous body problem to a more traditional view of the beatific vision in personal eschatology. We argue that the criticism is overstated, and that there are two variants of one solution to the problem that supply an explanation that either undermines the extraneous problem of the body or deflates its weight as a significant concern. We disagree with Cortez's assessment that Aquinas and Edwards are on equal footing in terms of this problem, and we supply solutions consistent with both; however, if we are right, then Edwards's view, utilizing his unique idealism, may supply a superior explanation of how the body finds a place in the beatific vision. By drawing from a Christological development of the body, the charge is deflated, and, even better, using Edwards's idealism we can show how the body remains intrinsic to the beatific vision.

Keywords: Beatific vision; Marc Cortez; Idealism; body; resurrection; Divine communication; Thomas Aquinas; Jonathan Edwards.

Sažetak: Marc Cortez suprotstavio je nedavno problem stranoga tijela tradicionalnijem shvaćanju *visio beatifica* u osobnoj eshatologiji. Smatramo da je taj kritičizam pretjeran te da postoje dvije varijacije jednoga rješenja koje nudi objašnjenje koje slabi problem stranoga tijela ili umanjuje njegovu težinu kao važnoga problema. Ne slažemo se s Cortezovom tvrdnjom da Toma Akvinski i Edwards imaju jednako mišljenje o tom problemu te nudimo rješenja koja su konzistentna s obama mišljenjima. Ako smo u pravu, tada Edwardsovo mišljenje, koristeći se njegovim jedinstvenim idealizmom, može ponuditi bolje objašnjenje toga kako tijelo pronalazi svoje

* Ryan A. Brandt, Ph.D., Grand Canyon University, 3300 West Camelback Road - Phoenix, AZ 85017, USA
▪ Dr. sc. Ryan A. Brandt, Grand Canyon University, 3300 West Camelback Road - Phoenix, AZ 85017, SAD ✉ Ryan.Brandt@gcu.edu

Visiting Prof. Joshua Farris, Ph.D., Katholisch-Theologische Fakultät, Ruhr Universität Bochum, Universitätsstraße 150, 44801 Bochum, Germany; professor at Kairos University, USA ▪ Doc. dr. sc. Joshua Farris, Katolički bogoslovni fakultet, Ruhr Universität Bochum, Universitätsstraße 150, 44 801 Bochum, Njemačka; profesor pri Kairos University, SAD ✉ joshua.r.farris@gmail.com

mjesto u *visio beatifica*. Oslanjajući se na kristološki razvoj shvaćanja tijela, prigovor je umanjen i, štoviše, koristeći se Edwardsovim idealizmom, možemo pokazati kako tijelo ostaje intrinzično u *visio beatifica*.

Ključne riječi: *visio beatifica*; Marc Cortez; idealizam; tijelo; uskrsnuće; božanska komunikacija; Toma Akvinski; Jonathan Edwards.

Marc Cortez has argued that Jonathan Edwards's communicative idealist ontology provides us with a powerful picture of God's creational and redemptive economy of embodied or physical reality (Cortez, »Edwards's Communicative Ontology« 139–51). Presumably, this would apply to other metaphysically idealist accounts that grant some role to the physical as the medium by which God unveils his nature to created minds. This paper advances two idealist accounts and shows briefly how these account for the significance and centrality of embodiment in the beatific vision (see Kirk; Lossky; Boersma, *Seeing God*; Farris and Brandt, »Baptist and Reformed Theologies of Vision and Deification«; Parkison). Yet, there is an additional problem according to Cortez, namely, that of the possibility of immediate knowledge of God during the disembodied interim state, thus rendering resurrected embodiment extraneous and static (i.e., unmoving, unchanging, or lacking a dynamic interaction). This paper therefore concludes by gesturing towards an answer by rebutting Cortez's extraneous charge.

Cortez is ultimately convinced that the traditional account—to which Edwards is committed—renders embodiment extrinsic to human personhood and to human purpose (see also Farris and Brandt, »Ensouling the Beatific Vision« 78). Cortez offers a solution he finds satisfying, namely, rejecting that physical resurrection is intrinsic to human persons and offering a multi-faceted account of human purpose. But is there a way to explain a singular intrinsic account of the bodily resurrection as non-extraneous to human purpose? We think there is, but it requires two conditions. First, it requires that we understand human purpose as the beatific vision produced by Christ's resurrection of which our bodies are a token. Second, this requires that we deny the substantial nature of the body and revise it as either communicative events or intellectual ideas of participation. By doing so, we avoid the charge that our resurrected bodies are extraneous because Christ's resurrection body becomes our body(s).

Our goal is not to signal disagreement about all that Cortez advances, but to offer some modest pushback that weakens Cortez's claims and, finally, to offer a fifth option. This paper advances its thesis in five parts: it (I) begins by providing a rationale for the paper's present dialectic on the disembodied beatific vision, then (II) by introducing Jonathan Edwards as a way to frame the context of Cortez's concerns, next (III) by describing and answering Cortez's three concerns, (IV) afterwards moving to consider the various options to address his concerns, and finally (V) it offers a fifth option, a Physical Intermediate State, which rebuts Cortez's concerns and

offers a solution to seeing the vision of God as our primary telos while also showing that the body is not extraneous to it.

I. The Rationale for the Present Dialectic on Disembodied Beatific Vision

The question of the soul's relationship to the body and its ultimate destiny in the beatific vision has occupied Christian theological discourse for centuries, spanning traditions and continents (see Kirk; Lossky; Boersma, *Seeing God*; Farris and Brandt, »Baptist and Reformed Theologies of Vision and Deification«; Parkison). While much of the present discussion unfolds in an American theological context, the issues at stake are of profound relevance to European scholars, as well as to both Protestant and Roman Catholic traditions. The conversation surrounding these themes is long-standing, particularly within the scholastic tradition of Thomas Aquinas and the subsequent development of Reformed theology. This paper engages this dialogue by bringing two key figures—Jonathan Edwards and Marc Cortez—into conversation, demonstrating both the continuity and divergence within the broader theological tradition.

To clarify the framework of our inquiry, this study begins by outlining the central thesis and research questions. Specifically, it considers how the beatific vision is experienced in the intermediate state and the role of the body in this eschatological fulfillment. Traditionally, Thomas Aquinas held that the soul, immediately upon death, attains the vision of God, yet he also maintains that the body is essential to complete human flourishing (Thomas Aquinas, *Summa Theologiae* Suppl. IIIae. 93, a. 1-3; Farris and Brandt, »Ensoulung the Beatific Vision« 69-70). This creates a tension between the disembodied experience of the vision in the intermediate state and the fully embodied experience in the resurrection. The Reformed tradition, while adopting and adapting elements of Thomas's thought, has also wrestled with this issue, leading to a variety of positions that attempt to account for the continuity of personal identity, the necessity of embodiment, and the final telos of human existence (Farris and Brandt, »Ensoulung the Beatific Vision« 70-82; Farris and Brandt, »Baptist and Reformed Theologies of Vision and Deification« vol. 1 and 2).

Robert Llizo's analysis in his article, »The Vision of God: St. Thomas Aquinas on the Beatific Vision and Resurrected Bodies,« provides a helpful point of departure for considering these issues. Llizo elucidates Aquinas's synthesis of Aristotelian anthropology and Christian eschatology, highlighting the paradox of an intellectual vision of God that occurs in a disembodied state yet anticipates the perfection of resurrected embodiment (Llizo, »The Vision of God« 19-26). While Hans Boersma has suggested that Thomas's eschatology leaves the body extraneous to the union of the intellect within the beatific vision (Boersma, »The 'Grand Medium'« 187-212), Llizo believes that Thomas »does make the body at least a very important participant in the soul's vision of the essence of God,« namely as the soul allows »its physical eyes

and senses to see and apprehend the glory of God and its manifestations in the new heavens and the new earth« (Llizo, »The Vision of God« 25), here citing and borrowing from Cortez (Cortez, »The Body and the Beatific Vision«). This tension—between the vision’s disembodied state and perfected resurrected embodiment state—underlies much of the contemporary debate and serves as an essential backdrop for evaluating the claims of Marc Cortez and Jonathan Edwards, to which we now turn.

Jonathan Edwards offers a compelling framework for considering the relationship between the soul, body, and beatific vision, particularly in his emphasis on the affective and volitional aspects of human participation in God. By engaging Edwards first, this paper establishes a theological and philosophical context that directly intersects with Cortez’s concerns. Cortez, in his work, raises three key objections regarding the role of the body in the intermediate state and its relation to the beatific vision. While his arguments advance an important discussion, they also warrant further scrutiny. This paper does not seek to reject Cortez’s position outright but rather to offer measured critique that exposes its potential weaknesses, particularly in relation to historical theological resources that may offer alternative solutions.

In response to Cortez’s concerns, this study will explore several possible resolutions before advancing a fifth option: the notion of a Physical Intermediate State. This proposal challenges the assumption that the beatific vision can only be properly experienced in a disembodied state or in the eschatological resurrection. Instead, it suggests that some form of bodily existence persists in the intermediate state, preserving the integrity of the human person while affirming that the vision of God remains the ultimate telos for the human being. This model not only engages the strengths of Edwards’s theological anthropology but also provides a constructive alternative to Cortez’s conclusions, demonstrating that embodiment is not extraneous but rather intrinsic to the beatific vision itself.

II. Jonathan Edwards: An Introduction to his Idealism and Vision of God

A broader introduction to Jonathan Edwards and his view of the beatific vision is necessary to provide some further context to Cortez’s concerns. Edwards has been touted as the most important and influential of philosophers and theologians created in America. He was a pastor in New England who exhibited a great deal of intellectual energy to the development of a philosophical theology of Divine communicative idealism that impacts every aspect of his monumental corpus of works. One could make the case that he was also the most influential pastor-theologian of the time, having created a whole theological culture known as New England theology that reflects the strands of an optimistic natural theology, creational theology, and moral government theory of the universe that, at once, is influenced in great measure by the Cambridge Platonists and the wider Reformed tradition within Christianity.

The key central philosophical underpinnings to his theological project are found in his unique brand of idealism. Edwards reflects a striking similarity to the thought of Bishop George Berkeley in his affirmation that all knowledge is a product of sense-perception, commonly codified in what is known as phenomenal idealism. What is known are the perceptible qualities of which the mind is primarily the substance (albeit a created substance) that knows ideas as sense-perceptible notions. Both Berkeley and Edwards are committed to a form of empiricism as well as idealism wherein what is known is the sense-perceptible that are themselves a set of ideas coordinated and communicated by one singular mind. In other words, what exists are ideas and the minds that perceive them. There is, then, a question about what we are to make of the created minds—are they ideas, substances, or both? This question need not distract us here, but both Berkeley and Edwards seemed to affirm the reality of minds as substances in some sense (even if in an attenuated sense). As a result, if they are minds then there exists not just one mind (i.e., the Divine mind) as we find in Spinoza's substance, of which there exists only one singular substance that is truly independent, but a plurality of substances. Yet, it is the Divine mind that provides the coordination, unity, and phenomenal coherence to created minds as they experience the world of physical sensations, so there is not a problem of multiple minds that construct multiple realities—as found on some alternative versions of idealism. Following in one important sense the empiricist epistemology of John Locke, Edwards seems to have affirmed the idea that notions are created realities that we participate in, and while the body is non-substantial, it is a reality that created minds participate. And, these notions are experiential or phenomenal novelties that God communicates to created minds. In other words, the body is a glorious communication of Divine action to created minds and an important medium by which those minds interact with the Divine mind in creation and redemption. This final idea becomes important to the philosophical theology of Edwards for making sense of the body as 'intrinsic' to the final purpose of humanity in redemption (Farris, »Edwardsean Idealism, Imago Dei, and Contemporary Theology« 83-107).

Edwards's broader view of the beatific vision is founded upon God as Trinity. God is, according to Edwards, »happy from the days of eternity in himself, in the beholding of his own infinite beauty« (Edwards, »Nothing upon Earth can Represent the Glories of Heaven« 153; cf. Edwards, »Charity and Its Fruits« 373). In other words, the three persons of the Trinity gaze upon one another in perfect harmony and blessedness; specifically, the Father's gazing upon the Son spirates the perfect happiness of the Spirit (Strobel 27, 118). The vision is primarily, as it were, God's gazing upon himself. It is at this point that Edwards connects the beatific vision to saints in Christ. As saints are raised in the Son by the power of the Spirit, they are enabled to experience that vision as well, so that those in Christ are brought up to experience that very kind of vision in God. Humans even »apprehend« the nature of God by being in Christ wherein Christ is »instamped« upon us (Edwards, *Sermons* 889-90). Therefore, in line with traditional Christian theology from the likes of Thomas

Aquinas, he believed that the vision of God is the end of humanity as they are happy and beatified.

Edwards also modified certain aspects of Aquinas's view of the vision. His modifications are numerous, but relevant for our purposes include three interconnected ideas: (1) Edwards denies the common High Medieval notion that the beatific vision includes the sight of God's essence, (2) he affirms that the vision of God always has some theophanic mediation (whether in creation or more ultimately the Son), and (3) he affirms that the sight of God is never-ending and progressive, including sights of creational beauty on this side of heaven (for more, see Boersma, *Seeing God* 354-384). Hans Boersma summarizes Edwards: »The mediated vision character of all vision of God allows Edwards to posit a never-ending progression in the vision of God to ever-greater intimacy« (Boersma, *Seeing God* 376). Indeed, according to Edwards, the ever-growing vision can be seen both in redemptive history and an individual saint's own life. In the former, there is an increasing vision of God from Mount Sinai to the tabernacle and onto the new covenantal gaze upon the person of Christ. The Bible, indeed, can be read as an ever-growing increase of the vision of God. In the latter, a saint's sight of God grows from infancy to adulthood and ends with a »face to face« gaze upon God in the afterlife (see Edwards, *Pure in Heart Blessed* 75-76; Edwards, *Happiness is Progressive* 431-32). The vision of God, in other words, is progressive: it is not simply relegated to the very end of life, but rather the vision happens progressively in this life as a sign of what's to come (Edwards, *Sermons* 889-90; Edwards, *The Works of President Edwards* 266-68; Edwards, *The Works of Jonathan Edwards* 720). While there are smaller visions of God here and now, the final beatific vision in the new heavens and earth is ultimately »perfect« and »truly happyfying« wherein the soul finds its »highest perfection and excellency« (Edwards, *Pure in Heart Blessed* 17:61, 68). He states this here and elsewhere without affirming that the beatific vision includes the sight of God's essence—as other theological giants like Thomas Aquinas articulated (see Boersma, *Seeing God* 376-83).

While this article is focused on Edwards in order to show an Edwardsian solution to the problem that body is extraneous (which Cortez articulates), Aquinas is an important interlocutor as commonly described as the representative traditional view on beatific vision and personal eschatology. For on Aquinas's view, representative once again of much of the theological development in Roman Catholicism and aspects of Reformed Christianity, the beatific vision occurs during the intermediate state of disembodied existence, which is the final end or purpose of humanity (Thomas Aquinas, *Summa Theologiae* Suppl. IIIae. 93, a. 1-3; Farris and Brandt, »Ensouling the Beatific Vision« 69-70). Therefore, as previously noted, Robert Llizo helpfully highlights the fact that there are many resources in Aquinas that bring out the importance of the functional integration of the body and the soul and how the beatific vision impacts the final resurrected state (Llizo, »The Vision of God«). However, according to Cortez, the view helpfully articulated by Llizo remains problematic even though there is much to say about the body in humanity's final end. Namely,

what it does not say definitively is why the resurrected body is vital, intrinsic, necessary or essential to humanity's final purpose. This is where Cortez's critique of both Aquinas and Edwards overlaps, since they both fail to give central concern to the resurrection body in humanity's eschatological purpose and the summing up of redemption.

Precisely how the physical body participates in, and is strictly necessary for, the beatific vision is more disputed and is the subject of this current paper. Therefore, the paper now considers Cortez's threefold problem; moreover, in order to show that the body is not extraneous to the vision, we shall later show how Edwards provides solutions to Cortez's dilemmas.

III. The Desiderata: Articulating the Concerns

Cortez begins articulating his concerns by comparing Jonathan Edwards's and Thomas Aquinas's views of the beatific vision. He articulates three concerns in total, the first of which will receive the most attention in this paper:

1. The Extraneous Worry
2. The Christological Worry
3. The Static Worry

Taking first the extraneous charge, Cortez argues that both Edwards and Aquinas are on equal footing, even though Aquinas's view of the resurrected body is superior to that of Edwards—despite the charge of some to the opposite effect (see Farris and Brandt, »Ensouling the Beatific Vision« 67–84; Boersma, *Seeing God* 376–83). Cortez is convinced that Aquinas has a robust role for the body in the flourishing of human existence. Humans need their bodies to function properly and to actualize all of their potentialities. However, like Edwards, Aquinas makes the body extraneous to the final purpose, i.e., the beatific vision of humanity. Cortez argues that the body is non-essential for both Edwards and Aquinas because the disembodied soul (during the intermediate state) can be performed without the body (E.g., McDonald 141–58; Strobel; Boersma, »The 'Grand Medium'« 187–212; Farris and Brandt, »Ensouling Beatific Vision« 67–84). For Aquinas, human's highest purpose is actualized without a body, hence it is extraneous.

The same critique is true for Edwards too, says Cortez. However, the situation is a bit different on Edwards's account. For Edwards, there is at least one body that is necessary: Christ's body is necessary for our experience of the *visio Dei* (i.e., the vision of God). Christ's body in some way mediates the intellectual vision of God to redeemed human beings. Cortez summarizes the problem: »However, this suggests that only *Christ's* resurrected body is essential to beatific vision, raising the question of whether our own resurrected bodies are extraneous in much the same way as in Thomas' account« (Cortez, »Body and the Beatific Vision« 333).

According to Cortez, what is needed is an account of *embodied* vision as superior to disembodied vision (Cortez, »Body and the Beatific Vision« 334). While some like Hans Boersma focus on reasons the resurrected body is good to human life in general and Christ's bodily resurrection is the culmination of the redeemed order, it does nothing to show that the vision is intrinsic to the body. Therefore, what is needed is to show what makes human bodies intrinsic and necessary to the vision, rather than extrinsic (Cortez, »Body and the Beatific Vision« 334). Cortez is convinced that Edwards does not offer an account that makes the individual resurrection of humans necessary to the beatific vision. In other words, there may be reasons for the necessity of embodiment, but there is not an explanation that accounts for the vision.

There are three possible explanations given by Cortez for the importance of the resurrected body to the vision, and all of these options are appropriately drawn from the wider corpus of Edwards's theology as viable routes. First, the defender of Edwards could say that the resurrection is important for progressive revelation that occurs as our souls expand in their vision of God's glory in eternity. Second, the defender of Edwards could say that the resurrected state grants a superior vision of God, but he likely has in mind Christ's body as the 'means' of the vision (as seen in Boersma, *Seeing God* 354-384; Farris and Brandt, »Ensoulung the Beatific Vision« 68-83). Finally, the defender of Edwards can argue that the unmediated vision of God would collapse the Creator-creature distinction, but this would merely limit our interests in Christ's resurrected body leaving individually resurrected bodies as accidental to the beatific vision once again.

Three general comments are in order before moving on to the more substantive contribution in the paper. First, it seems that for these three reasons listed above Edwards's theology of the vision is, in fact, superior to Aquinas' view. The three possible explanations provided are all drawn from Edwards, not Aquinas. Second, it is difficult to ascertain on any account what it is that the material body could offer as a contribution to a vision of God. This remains undeveloped in Cortez's article; his focus, rather, is to point out that, on the condition that the beatific vision (i.e., as the final end of human purpose) occurs during the intermediate state of disembodied existence, there is no way to include the resurrected body as necessary and essential to it (unless we affirm a multi-purpose view, which is not the traditional view, according to Cortez). Third, and finally, it appears that not only has Cortez left out one option that might account for the necessity of the resurrected body, but that Edwards's ontology of idealism—*via* Divine communication of ideas to creaturely minds—supplies us with a superior route to think about the vision in the intermediate state as a bodily reality.

Let us first summarize the additional concerns Cortez raises. On the Christological worry, Cortez argues that Christ's resurrection is not only the potential means for obtaining the vision, but it is necessary through union to the ongoing vision of God. Accordingly, Cortez seems to think that this is an advantage over Edwards's

account insofar as Christ experiences a different vision as an infinite Divine being than we do in our finite creaturely states. This point deserves further exploration in Edwards' theology. But it is a point that we are not sure is reflective of Edwards's theology of the incarnation as a unique human encounter with God.

Cortez's final concern, the static worry, is that Aquinas' account entails a »static view of the eschaton« rather than, in Edwards' account, a progressive state of growth where the soul's vision of God is expanded in eternity (Cortez, »Body and the Beatific Vision« 337). The point being emphasized by Cortez is that the body remains extraneous on both accounts and that the resurrected body is not intrinsic to the beatific vision, which he deems out of sync with the biblical portrayal of human purpose as physical resurrection. While this is an interesting concern, we do not wish to concern ourselves directly with it, for much of it depends already on the extraneous worry. So, with that, let us turn to consider the extraneous worry in more detail by considering the options on the table for discussion. This will occupy the remainder of the article.

IV. The Options: Addressing the Concerns

In what follows, the paper briefly lays out the four options as they are developed in Cortez's article and adds a fifth option, which we contend is the best option:

- (1) Eliminate the Intermediate State
- (2) There is no Beatific Vision during the Intermediate State
- (3) The Beatific Vision is not received through bodily sight in which case the Resurrection has no role to play in the final end of humanity.
- (4) Multifaceted view of human purpose as both beatific vision and bodily resurrection so that they are both necessary to fulfill humanity's highest end.
- (5) Christ's resurrection body is our resurrected body:
 - a. Substance-dualist option
 - b. Idealist-monist option

The first option according to Cortez is to eliminate the intermediate state of disembodied existence. This is certainly a commonly accepted option amongst Christian materialists today who have no room for an immaterial substance. By eliminating the intermediate state, Cortez reasons that it necessarily situates the beatific vision in the physical resurrection. Notwithstanding the potentially insurmountable challenges when accounting for personal survival on Christian materialism, this option suffers from departing from biblical teaching on an eschatological state distinct from the physical resurrection and departing from the dogmatic tradition of catholic Christianity (Brandt and Farris, »A Theology of Seeing, Experiencing, and Vision« 3-18). For these reasons, we will not consider this option further.

The second option is similar in that it rejects that the beatific vision happens in the intermediate state. But in this option, while the intermediate state is real, it does

not consist of having the beatific vision. This option is perhaps a better possibility than option 1, since it could develop how the body is intrinsic to the vision (since it is not had without it), but the option on its own does not address the precise manner in which the body is necessary. Cortez notes the same. Therefore, neither options 1 nor 2 tell us why the body is essential to the vision of God. Simply because the vision occurs during the physical resurrection of individual humans does not entail that it provides us with an explanation of the beatific vision.

The third option is the traditional option, claims Cortez. According to option 3, the physical resurrection has no role to play in the beatific vision. Experiencing a vision of God is an intellectual vision of the soul. So, while the body might have some role to play in the culmination of Christ's resurrection and the completion of redemption, it does not follow that the body has a function in the vision itself. The glorified body might enhance the subjective powers of the soul, but the highest human purpose, i.e., beatific vision, is intellectual and it occurs in the disembodied state and following, leaving the resurrected body non-essential to it.

Traditionalists might respond in a couple of ways. They might hunker down by arguing that this is in fact the reality that the beatific vision is an intellectual vision of which the body is non-essential. The tension seems to be present in the fact that Scripture and tradition has the beatific vision occur during the disembodied state (Parkison 22-137; Brandt and Farris, »A Theology of Seeing, Experiencing, and Vision« 3-18), and yet they also affirm a later physical resurrection wherein the vision presumably continues to occur. However, this might not be enough for the traditionalist. Instead, they might appropriate Edwards's strategy in saying that Christ's resurrected body supplies us with a coherent reading of the biblical material. There is a final option advanced by Cortez.

The final option, number four, which Cortez believes is the best candidate, suggests that while the body is not intrinsically necessary to the vision, it is necessary to other final purposes that humanity has, such as living an embodied existence as God's image bearers in the new creation. Thus, Cortez claims, in this view humanity must have a multi-faceted purpose, one in which the vision is not the highest purpose of the human person.

Nevertheless, there may be a fifth option that Cortez misses. This option takes it that humans are essentially immaterial and that the vision is primarily an intellectual vision of God, but that the intermediate state remains physical. There are two options that are rooted in an appropriate ontology of the human. Each option has its own advantage, but they each provide an explanatory account as to why it is that the physical body is essential to the beatific vision.

V. A Physical Intermediate State? Two Possibilities

On this fifth option, there are two possibilities. The first possibility is the Substance Dualist one. It takes it that humans are soul-body compounds, hence substance dualism. While humans are essentially immaterial substances, the physical body of Christ is essential to the beatific vision (see Farris, *The Soul of Theological Anthropology* 131-51). During the intermediate state, it would not be accurate to say that the resurrection of individual humans does not supply an explanation for the beatific vision, but it is also the case that the final resurrection is distinct from the intermediate state of bodily existence. For on this account, it is the body of Christ that becomes the body by which the souls of saints function and operate during the intermediate state. In other words, the body of Christ supplies the teleo-functional properties to human souls. Christ's body impresses a new structure on the souls of the saints in such a way that they might instantiate the vision of God. The only difference in the assumption of individually resurrected bodies is in supplying additional powers of touch and autonomous physical actions that are not supplied to individual souls during which they are united to Christ's body in the intermediate state. Granted, Cortez might still object that the individual resurrected bodies are non-essential to the beatific vision, even if Christ's body is essential. What it does is supply a rationale for a bodily intermediate state. Further, it might also be argued that the beatific vision is expanded in terms of the capacities (e.g., of grasping with the hands, autonomous physical action, and control over the body) granted to the soul. If that is unsatisfying to Cortez, then there is one other alternative, which we believe is stronger.

The second alternative is the Idealist-Monist option. Christian monism continues to be the subject of ongoing reflection in contemporary theology. Monism is often associated with materialism or physicalism. It also often denies an intermediate state of existence for the human. However, there is an alternative monism that does not deny the intermediate state between the present somatic reality and somatic resurrection.

Idealist monism is the view that humans are one kind of substance. In this case, what we have in mind is the view that (1) humans are mentalist, immaterial substances and (2) properties are ideas dependent on minds or a mind. By immaterial, we have in mind the view that it is the kind of substance that is characterized, not by spatial extension, but by rational adequacy, intension, and other non-extensional objects. What further describes the immaterial subject is that it is a mind—either in the Berkeleyan or Edwardsian sense (i.e., a phenomenal subject), described earlier, or in the Augustinian sense (i.e., what characterizes the subject are rational ideas). On both accounts, it is God that communicates ideas to creaturely minds.

What is important about idealist monism is not whether one holds to a subjective idealism (with Berkeley or Edwards) or a rational idealism (with Augustine), but rather that the ontology of physical objects is metaphysically explained by minds. In

other words, there exists an ontological structure that undergirds and precedes physical objects. Physical objects do not exist on their own. Moreover, humans are substances that are physical in the sense that they always have phenomenal experiences (with Berkeley or Edwards) or rational ideas (with Augustine). Being physical, in other words, is understood in terms of the structural capacities and powers of humans rather than being independent substances of spatial extension.

On this form of monism, one can invert the eschatological state not by eliminating the intermediate state between this physical life and the physical resurrection, but rather by collapsing—as it were—the physical resurrection into the intermediate state. Indeed, this would not only be consistent with the Edwardsian metaphysics described above, but it would flow from it. In fact, the important point about the nature of physicality as sense or phenomenal-experience would still retain a place as the structural apparatus of the soul during the intermediate state—thereby a natural fit with the metaphysical portrait Edwards offers. Further, the view is consistent with the theological rationale that the beatific vision is a degreed reality of participation that is an ongoing process in the afterlife whereby the reality of Divine perfection is never exhausted. This means that the body, as a set of structural properties, are present during the intermediate state between the present somatic reality and somatic resurrection. Hence, there is a denial of the *disembodied* intermediate state, and an affirmation of a *bodily* intermediate state, however phenomenally and subjectively diminished (but not objectively diminished). On a subjective idealism, for example, we would take it that the body is present because the mental subject retains phenomenal experiences—experiences of God in the beatific vision. One might be inclined to think of the physical in one of two ways: hard physicality versus soft physicality. On the latter, humans during the intermediate state would have soft physicality. What this means is that they still have phenomenal experiences (i.e., physical properties of the soul), but they do not have all the properties and powers characteristic of hard physicality in bodies of this life or in the final state of physical resurrection. Bodies—once again as structural capacities and powers of the mind—are similar to what some ancients like Aristotle called subtle matter, which is consistent with apparition-type experiences of ghosts. As is common to ghosts, they would fail to have other properties of physical experiences like grasping objects with hands, touching bodies, and feeling with the various parts of one's body.

The Physical Intermediate State view, suggested above as a modest pushback to Cortez's options, can incorporate the benefits of the substance-dualist option above where Christ's body becomes our body for a temporary state of existence, but it may have other advantages. It defeats the charge of individual bodies being extraneous because in some real sense it is conceivable that mental substances do, in fact, have bodies during the intermediate state. Cortez might respond that all of this is true, yet still on our account only the soul is intrinsically necessary, which is precisely the problem Cortez articulates. He might therefore say that we have not yet shown that

the body is intrinsically necessary, but only that it is present there for the vision. However, we think that if the vision occurs during the intermediate state, and the intermediate state includes bodily (albeit soft) existence, the vision thereby retains the necessity of the body and physical life to the soul. In other words, the body is not extraneous to the vision of God. And, this is consistent with Edwards's metaphysics of the physical as articulated above.

Conclusion

If we are right, then we have at least one additional option that was unaccounted for by Cortez in his engaging article. And it is an option that coherently fits with and flows from what we find in Edwards. Even though Edwards might speak with the vulgar as if the intermediate state is a disembodied state, his ontology of idealism coherently accounts for the fact that the intermediate state, while different from the earthly somatic state, remains an embodied state. Apart from the more general claim and charge that idealism denigrates embodiment, which has not been motivated by Cortez, then it seems the present option could circumvent the charge of making the resurrected body extraneous to human purpose for it appears that our resurrection begins with Christ's resurrection in the intermediate state of bodily existence.

Works Cited

- Boersma, Hans. *Seeing God: The Beatific Vision in Christian Tradition*. Eerdmans, 2018.
- _____. »The 'Grand Medium': An Edwardsean Modification of Thomas Aquinas on the Beatific Vision.« *Modern Theology*, vol. 33, no. 2, 2017, pp. 187–212.
- Brandt, Ryan A., and Joshua R. Farris. »A Theology of Seeing, Experiencing, and Vision,« in »Baptist and Reformed Theologies of Vision and Deification,« *Perichoresis* vol. 17, no. 2, Summer 2019, pp. 3–18.
- Bynum, Caroline. »Why All the Fuss about the Body? A Medievalist's Perspective.« *Critical Inquiry*, vol. 22, 1995, pp. 1–33.
- Cortez, Marc. »The Body and the Beatific Vision.« *Being Saved: Explorations in Human Salvation*, ed. Marc Cortez, Joshua R. Farris, and S. Mark Hamilton. SCM, 2018.
- _____. »Edwards's Communicative Ontology.« *The Ashgate Research Companion to Theological Anthropology*. Routledge, 2017.
- Edwards, Jonathan. »Charity and Its Fruits,« in *Ethical Writings*, vol. 8, ed. Paul Ramsey. Yale University Press, 1989.
- _____. *Happiness is Progressive*, in *The Works of Jonathan Edwards*, volume 18, ed. E. Hickman. Banner of Truth Trust, 1995.
- _____. »Nothing upon Earth can Represent the Glories of Heaven,« in *Sermons and Discourses, 1723–1729*, vol. 14, ed. Kenneth P. Minkema. Yale University Press, 1997.
- _____. *Pure in Heart Blessed*, in *The Works of Jonathan Edwards*, volume 17, ed. E. Hickman. Banner of Truth Trust, 1995.

- _____. *Sermons*, in *The Works of Jonathan Edwards*, volume 2, ed. E. Hickman. Banner of Truth Trust, 1995.
- _____. *The Works of Jonathan Edwards*, vol. 8. Yale University Press, 1957-2006.
- _____. *The Works of President Edwards: with a Memoir of his Life*, vol. 8. S. Converse, 1830.
- Farris, Joshua R. »Edwardsean Idealism, Imago Dei, and Contemporary Theology,« *Idealism and Christian Theology*, ed. by Joshua R. Farris and S. Mark Hamilton. Bloomsbury, 2016, pp. 83-107.
- _____. *The Soul of Theological Anthropology*. Routledge, 2016, pp. 131-51.
- Farris, Joshua R., and Ryan A. Brandt. »Ensouling the Beatific Vision: Motivating the Reformed Impulse.« *Perichoresis* vol. 15, no. 1, 2017, pp. 67-84.
- _____. »Baptist and Reformed Theologies of Vision and Deification.« *Perichoresis* vol. 17, no. 2, Summer 2019, pp. 1-93.
- _____. »Baptist and Reformed Theologies of Vision and Deification, vol. 2, Constructive Issues in Contemporary Research.« *Perichoresis* vol. 18, no. 1, June 2020.
- Kirk, Kenneth E. *The Vision of God: The Christian Doctrine of the Summum Bonum, The Bampton Lectures for 1928*. Longmans, Green, 1932.
- Llizo, Robert. »The Vision of God: St. Thomas Aquinas on the Beatific Vision and Resurrected Bodies.« *Perichoresis*, special issue: »Baptist and Reformed Theologies of Vision and the Afterlife,« ed. by Ryan A. Brandt and Joshua R. Farris, vol. 17, 2019.
- Lossky, Vladimir. *The Vision of God*, trans. Asheleigh Moorhouse, 2nd ed., Library of Orthodox Theology 2. 1963; repr., Faith, 1973.
- McDonald, Suzanne. »Beholding the Glory of God in the Face of Jesus Christ: John Owen and the 'Reforming' of the Beatific Vision.« *The Ashgate Research Companion to John Owen's Theology*, ed. Kelly M. Kapic and Mark Jones. Ashgate, 2012, pp. 141-58.
- Parkison, Samuel G. *To Gaze upon God: The Beatific Vision in Doctrine, Tradition, and Practice*. IVP Academic, 2024.
- Smith, Timothy L. *Thomas Aquinas' Trinitarian Theology. A Study in Theological Method*. The Catholic University of America Press, 2003.
- Strobel, Kyle C. *Jonathan Edwards's Theology: A Reinterpretation*. Bloomsbury, 2014.
- Thomas Aquinas. *Summa Theologiae*. The Aquinas Institute, 2012. Available at https://www.ccel.org/ccel/aquinas/summa.XP_Q92_A1.html.

Petra PLANTOSAR*

Srednjovjekovne teme u *Glasniku* 1873. – 1945.

Medieval Themes in *Glasnik* 1873-1945

Sažetak: U nakladništvu Đakovačko-osječke nadbiskupije izlazi časopis *Vjesnik Đakovačko-osječke nadbiskupije*. Neprekidan kontinuitet izlaženja toga časopisa može se pratiti od 1873. godine kada je izdan prvi broj, tada pod nazivom *Glasnik biskupije Djakovačko-Srijemske*. Časopis je više puta mijenjao ime, no uvijek je bio povezan s biskupijom te je za cilj imao objavljivanje, uz biskupske okružnice te obavijesti vezane za biskupiju, ujedno i članke koji su mogli služiti za dodatno obrazovanje svećenstva. U radu je prikazana analiza objavljenih srednjovjekovnih tema u prvom razdoblju izlaženja *Glasnika*. Uz osvrt na časopis kao primarni izvor za istraživanje, autorica u radu donosi analizu svih radova, čiji je sadržaj, u potpunosti ili djelomično, povezan s razdobljem srednjega vijeka.

Ključne riječi: analiza; *Glasnik*; historiografija; srednjovjekovlje; *Vjesnik*; Đakovo; povijest.

Summary: The publishing house of the Archdiocese of Đakovo-Osijek publishes the journal *Vjesnik Đakovačko-osječke nadbiskupije*. The uninterrupted continuity of publication of this journal dates back to 1873, when the first issue was published under the title *Glasnik biskupije Djakovačko-Srijemske*. The journal underwent several name changes, but it has always been closely tied to the diocese. Its goal was to publish, in addition to the bishop's circulars and information related to the diocese, articles that would serve the continuous education of the clergy. The paper presents an analysis of the medieval themes published in the first period of *Glasnik*'s publication. Using the journal as the primary source for research, the author provides an analysis of all works whose content is, in whole or in part, related to the Middle Ages.

Keywords: analysis; *Glasnik*; historiography; the Middle Ages; *Vjesnik*; Đakovo; history.

Uvod

Uz nekoliko časopisa koji na području današnje Republike Hrvatske izlaze kontinuirano od druge polovice 19. stoljeća, poput *Vienca/Vijenca*,¹ svakako treba istak-

* Petra Plantosar, univ. mag. paed. et univ. mag. educ. hist., Katolički bogoslovni fakultet u Đakovu, Sveučilište Josipa Jurja Strossmayera u Osijeku, Petra Preradovića 17, p. p. 54, 31 400 Đakovo, Hrvatska ■ Petra Plantosar, MA in Pedagogy, MA in History, Catholic Faculty of Theology, Josip Juraj Strossmayer University of Osijek, P. Preradovića 17, P.O. box 54, 31400 Đakovo, Croatia ✉ pkolesaric97@gmail.com

¹ J. BRATULIĆ, Kratka (pret)povijest Matičina Vijenca, u: *Vijenac* 647–648., 19. prosinca 2018. Dostupno na: <https://www.matica.hr/vijenac/647%20-%20648/kratka-pretpovijest-maticina-vijenca-28562/> (16. 8. 2023.).

nuti i *Glasnik biskupije Đakovačko-Sriemske*, čiji je prvi broj izdan 1873. godine. Tijekom 150 godina izlaženja časopis je sedam puta promijenio ime, a danas nosi naziv *Vjesnik Đakovačko-osječke nadbiskupije*.² Andrija Šuljak objasnio je o 125. godišnjici izlaženja *Vjesnika* kako je časopis nastao u kontekstu rada na obrazovanju svećenstva u biskupiji na čelu s glavnim inicijatorom projekta biskupom Josipom Jurjem Strossmayerom te da je primarni cilj pokretanja časopisa bio »oživljavanje ćirilometodsko-glagoljske duhovno-kulturne baštine u hrvatskom narodu i Hrvatskoj crkvi«. Također u prvom broju *Glasnika* 1873. godine, između navoda da će se objavljivati okružnice i obavijesti, uredništvo je objavilo: »Osim službenih izvješća želimo *Glasnikom* promicati praktično obrazovanje svećenika. *Glasnik* nije list strogo znanstvena smjera, niti mu je zadaćom razvitak bogoslovnih nauka... (nego) u praktični život svećenstva što dublje posegnuti, pastirsko uredovanje što poukom, što savjetom olahkotiti: to je cilj za kojim naumismo poći.«³ Navedene dvije premise iznimno su važne za daljnji razvoj *Glasnika* jer su podrazumijevale da će časopis sadržavati mnoštvo tema iz različitih opusa djelovanja svećenstva, poput duhovnoga, pastoralnoga, književnoga i drugoga rada, uz posebno isticanje važnosti obrazovanja. To je izrazito vidljivo u kontekstu poznavanja i razumijevanja crkvene povijesti, a napose crkvene povijesti područja koje je obuhvaćala biskupija. Zbog toga su u *Glasniku* objavljivane različite povijesne teme, doduše, primarno vezane za razdoblje nakon odlaska Osmanlija, a napose povijest biskupije nakon 1773. godine. Ipak, dio tema vezan je za srednjovjekovnu povijest biskupijskih područja, čiji je smisao objavljivanja, vjerojatno, bio u neposrednom dodatnom obrazovanju svećenstva, a posredno i puka, kao i u izgradnji te razvoju svijesti o kontinuitetu djelovanja Katoličke Crkve na ovim područjima. Također je trebalo uputiti i u važnost pojedinih župa koje su osnovane u srednjem vijeku, a postoje i u vrijeme izlaženja prvih i daljnjih brojeva *Glasnika*.

Cilj ovoga rada odnosi se na analiziranje zastupljenosti tema iz srednjovjekovnoga razdoblja, kao i pristupa istima u *Glasniku* tijekom prvoga razdoblja izlaženja, odnosno do 1945. godine. Najčešće se navodi kako postoje dva razdoblja izlaženja časopisa: od 1873. do 1945./1947. te od 1948. godine do danas.⁴ Stoga je u ovom radu odabrano analizirati srednjovjekovne teme do 1945. godine. Naime na području hrvatskih zemalja u drugoj polovici 19. stoljeća, a napose u prvoj polovici 20. stoljeća dolazi do poznanstvenjenja hrvatske historiografije te, iako je naglašeno kako *Glasnik* nije primarno znanstveni časopis, pojedini radovi sadrže znanstveni aparat, pa to ujedno omogućava i praćenje razvoja pisanja crkvene povijesti izvan časopisa

² S. MAROSLAVAC, Povijesni pregled *Vjesnika*, u: *Vjesnik Đakovačko-osječke nadbiskupije* 11–12(2008.), 1013–1014.

³ A. ŠULJAK, *Glasnik/Vjesnik Đakovačke i Srijemske biskupije* utemeljen da usmjerava, potiče i bilježi život i djelovanje mjesne crkve, u: *Diacovensia* 6(1998.)1, 20–28., ovdje 21.; UREDNIŠTVO, *Naša namjera*, u: *GLASNIK biskupije Đakovačko-Sriemske* 1(1873.)1, 1–2.

⁴ M. SRAKIĆ, Urednici i suradnici *Glasnika* i *Vjesnika* Đakovačke i Srijemske biskupije od 1873. do 1997. godine, u: *Diacovensia* 6(1998.)1, 29–54., ovdje 29.

i drugih publikacija usko usredotočenih na povijesne teme ili povezanih s njima. U vremenu kada je *Glasnik* počeo izlaziti dolazi do usustavljanja hrvatske historiografije paralelno sa stvaranjem hrvatske nacije u političkom smislu i očuvanjem njezine autonomije unutar zajednice država u kojoj je bila, zbog toga su i historiografske teme povjesničara 19. stoljeća, prije svega, povezane s političkom poviješću.⁵ S obzirom na očigledno postojanje diskontinuiteta na području biskupije od kraja srednjega vijeka pa do početka 18. stoljeća pretpostavlja se da su srednjovjekovne teme vezane za područje koje je obuhvaćala biskupija krajem 19. i u prvoj polovici 20. stoljeća i/ili za afirmaciju hrvatske nacije bile zastupljenije u odnosu na one iz općenito srednjovjekovne crkvene povijesti. Izuzev toga članak donosi popis autora članaka sa srednjovjekovnim temama te učestalost izlaženja članaka sa srednjovjekovnim temama s obzirom na urednike ili specifične okolnosti, poput godišnjica srednjovjekovnih događaja.

I. Osvrt na izvore

Primarni izvori za ovo istraživanje upravo su brojevi *Glasnika* izdavani u razdoblju od 1873. do 1945. godine. Svi brojevi, uključujući i one nakon 1945. godine, dostupni su u digitalnom repozitoriju, odnosno Digitalnoj knjižnici Đakovačko-osječke nadbiskupije.⁶ Tijekom razdoblja analiziranoga u radu, časopis je tri puta promijenio ime. Od prvoga broja 1873. godine do 24. broja 1878. godine nosio je naziv *Glasnik biskupije Đakovačko-Sriemske*, zatim je od 1879. godine do 24. broja 1914. godine bio *Glasnik biskupija Bosanske i Sriemske*, a od 1. broja 1915. godine te do okružnice I. 1947. godine *Glasnik biskupija Bosanske i Srijemske*. U pojedinim brojevima vidljiv je diskontinuitet u nazivlju, no časopis u cijelom promatranom razdoblju ostaje *Glasnik*, zbog čega kao takav stoji i u naslovu ovoga rada. Većinom je izlazio kao dvotjednik, što je značilo da je godišnje izdavano 24 broja *Glasnika*. Iznimke su 1905. i 1927. godina kada je izdano 25 brojeva, 1914., 1916., 1919., 1924., 1935., 1940. i 1942. godina s 23 broja, 1938. i 1941. godina s 22 broja, 1918. godina

⁵ Riječ je o vremenu u razvoju historiografije općenito, a onda i hrvatske historiografije, u kojem se značajno razvija metodologija istraživanja, objavljivanje izvornih dokumenata i slično. Slijedeći nje-mačku historiografiju i objavljivanje *Monumenta Germaniae historica*, više hrvatskih povjesničara objavljivalo je srednjovjekovne izvore vezane za područje hrvatskih zemalja. Pritom se svakako ističe objavljivanje izvora u više izdanja *Codexa diplomaticus Regni Croatiae, Dalmatiae et Slavoniae* – *Diplomatičkoga zbornika Kraljevine Hrvatske, Dalmacije i Slavonije*, čijih je trinaest svezaka (od ukupno 18) izdano u razdoblju od 1904. do 1916. pod uredništvom Tadije Smičiklase. T. GALOVIĆ, O stotoj obljetnici utemeljenja katedre, u: *Pro tempore* 6(2009.)6/7, 362–365., ovdje 362.; *Diplomatički zbornik Kraljevine Hrvatske, Dalmacije i Slavonije*, Digitalna zbirka i katalog Hrvatske akademije znanosti i umjetnosti. Dostupno na: <https://dizbi.hazu.hr/a/?pr=I&class=10001&oby=rmr&oby=a&rr%5B1033%5D%5Bo%5D%5B196996%5D=oa&published=y&restricted=n> (19. 8. 2023.).

M. STRECHA, O nastanku i razvoju moderne hrvatske historiografije u 19. stoljeću, u: *Povijest u nastavi* 3(2005.)6, 103–116., ovdje 103–106.

⁶ Digitalna knjižnica Đakovačko-osječke nadbiskupije. Dostupno na: <https://digitalna.djos.hr/?pr=I&filter=10396> (17. 8. 2023.).

s 21 brojem, 1943. godina s 18 brojeva, 1920. godina s 12 brojeva te 1944. godina s 10 brojeva. Također su uz brojeve 1876., 1878., 1890., 1915., 1916., 1920. te 1924. izdani prilozi. U godištima od 1945. do 1947. u *Glasniku* su objavljene isključivo biskupske okružnice.⁷

Tijekom promatranih godišta u prvom razdoblju izlaženja *Glasnika* oblikovanje njegova sadržaja i rubrika značajno se mijenjalo. Šuljak navodi tri kategorije prema kojima je moguće razlikovati teme objavljene u časopisu. Prva se odnosi na »Informativni dio Glasnika«, gdje su većinom objavljivane službene okružnice i druge obavijesti važne za župno svećenstvo. Zatim »Obavijesti o životu biskupije« u kojima su se nalazili aktualni događaji i obilježavanja u biskupiji, poput blagdana, hodočašća, gradnji crkvi i slično. Treći dio bio bi »Permanentno obrazovanje svećenstva« u koji se, zapravo, uklapaju i teme proučavane u ovom radu.⁸ Ipak, sadržajnu strukturu *Glasnika* u promatranom razdoblju od 1873. do 1945. godine potrebno je detaljnije opisati jer se teme analizirane u ovom radu nalaze u okvirima različitih rubrika. Već od prvoga broja 1873. godine teme u *Glasniku* podijeljene su u dvije kategorije: »Službeni dio« i »Poučni dio«. Uz te dvije rubrike od 1874. do 1880. godine povremeno se javljaju rubrike: »Viestnik«, »Najnovije odluke«, »Knjižtvo / Književost i umjetnost / Knjižtvo i umjetnost / Književna objava / Književni oglas«, »Dopis«, »Obznana«, »Cusus«, »Oglas« te »Dopisnica urednička«. Brojevi *Glasnika* 1881. godine podijeljeni su na »Službeno«, »Pouka«, »Vjestnik« i »Dopis«. Pritom treba reći da se teme vezane za srednjovjekovlje prije svega nalaze u »Poučnom dijelu« te u onim rubrikama vezanim za književnost. Od 1882. do 1889. nema posebne podjele na službeni i poučni dio, već su samo posebno izdvojene rubrike »Vjestnik« te povremene rubrike »Knjižtvo« i »Objava«. Također i u tim je brojevima vidljiva svojevrsna struktura, gdje su na prvim stranicama brojeva objavljivane okružnice, a zatim pojedine teme iz opusa obrazovanja. U potonjem se mogu naći i srednjovjekovne teme. Od 1890. do 1945. godine moguće je pratiti podjelu članaka u *Glasniku* kroz *Kazalo / Gdje je što? / Sadržina / Sadržaj*, a ona je većinom izgledala na ovaj način: »Okružnice / Okružnice i naredbe / Okružnice, naredbe i pisma«, »Članci / Članci, izvješćaji, dopisi / Članci, pjesme i dopisi / Članci i dopisi«, »Razprave i dopisi / Dopisi«, »Pjesme / Pjesme, članci i dopisi«, »Viestnik/Vijestnik/Vjesnik/Vijesti« i »Književnost«. Također teme koje su u središtu ovoga rada primarno se nalaze u rubrikama vezanim za članke. Prema tomu brojevi *Glasnika* mogu se okarakterizirati kao vrijedni povijesni izvori, koji pružaju ne samo uvid u to koje su srednjovjekovne teme bile aktualne u prvom razdoblju izlaženja već i na koji je način njima pristupano.⁹

⁷ M. SRAKIĆ, Urednici i suradnici Glasnika i Vjesnika Đakovačke i Srijemske biskupije od 1873. do 1997. godine, 29–30.; S. MAROSLAVAC, Povijesni pregled Vjesnika, 1013–1014.; Digitalna knjižnica Đakovačko-osječke nadbiskupije. Dostupno na: <https://digitalna.djos.hr/?pr=l&filter=10396> (17. 8. 2023.).

⁸ A. ŠULJAK, Glasnik/Vjesnik Đakovačke i Srijemske biskupije utemeljen da usmjerava, potiče i bilježi život i djelovanje mjesne crkve, 23–26.

⁹ *Glasnik biskupije Đakovačko-Srijemske* 1(1873.)1–16(1878.)24; *Glasnik biskupija Bosanske i Srijemske* 17(1879.)1–42(1914.)24; *Glasnik biskupija Bosanske i Srijemske* 43(1915.)1–73(1945.)5. U daljnjem

2. Srednjovjekovne teme u *Glasniku*

Pri analiziranju objavljenih tekstova sa srednjovjekovnim temama u *Glasniku* odlučeno je članke kategorizirati u dvije skupine: »Srednji vijek na području hrvatskih zemalja« te »Svjetska srednjovjekovna povijest«. Također unutar svake skupine izdvojeni su članci s obzirom na zajedničke teme ili karakteristike. Svi objavljeni članci vezani su za crkvenu povijest.

2.1. Srednji vijek na području hrvatskih zemalja

2.1.1. Crkvene ustanove na području biskupije

Petnaestim brojem *Glasnika* 1875. godine započinje tekst naslovljen »Djakovo«, autora potpisanoga kao »F. F.«. U tekstu je riječ o povijesti Đakova, a autor započinje sa srednjovjekovnom poviješću toga grada i pokušajem objašnjenja etimologije njegova imena. Također upućuje na postojanje Đakova u vrijeme Bitke kod Gorjana 1386. godine. Uz kratke osvrtne na biskupe, taj dio teksta završava osmanskim osvajanjem Đakova, koje autor datira u 1537. godinu.¹⁰

U pet brojeva 1893. godine Matija Pavić objavio je opsežan rad »Kaptoli bosanski i sriemski u sriednjem vieku (1228-1543)«. Uz podatke o samostanskom životu te članovima kaptola, Pavić nastoji povezati povijesne okolnosti unutar samih kaptola s, primjerice, plemićkim obiteljima, a donosi i pojedine povijesne izvore koje su izdali pape, a koji se pak odnose na navedene kaptole. Prvi dio rada u 15. broju 1893. godine donosi detalje prvih spomena bosanskoga i srijemskoga kaptola. Također Pavić navodi da su kaptoli bili oblikovani po uzoru na druge u Ugarskoj i Hrvatskoj te donosi popis imena pojedinih kanonika i prebendara. Drugi dio rada orijentiran je na dužnosti i zadaće kanonika, pri čemu se referira i na bosanske krstijane te da su kaptoli isti nauk nastojali suzbiti uvođenjem samostanskih škola uz kaptol. Upućuje na to da je postojala škola uz đakovački kaptol zasigurno u 15. stoljeću. Uz to se bavi kaptolima kao vjerodostojnim mjestima. Treći dio obuhvaća papinske korespondencije s đakovačkim i srijemskim kaptolima, izborima kanonika te na koji su način raspolagali financijama. O financijama Pavić nastavlja i u četvrtom dijelu te navodi različite slučajeve malverzacija i poteškoća koji su se dogodili u kaptolima. Na samom kraju, u petom dijelu, donosi opis dolaska Osmanlija te prekid rada kaptola, kao i popise sačuvanih imena pojedinih kanonika. Cijeli je tekst popraćen bilješkama (fusnotama), koje sadrže povijesne izvore, objavljene izvore (npr. Theinera i njegove *Vetera monumenta historica Hungariam sacram illustrantia* i *Vetera monumenta Sla-*

navođenju *Glasnika* kao izvora u analizi srednjovjekovnih tema bit će korištena skraćenica *Glasnik*, koja će uključivati godinu izlaženja, godinu u kojoj je izdan, broj u toj godini te broj stranica na kojima se nalazi tekst.

¹⁰ F. F., Djakovo, u: *Glasnik* 3(1875.)15, 132–133. Moguće je da je autor teksta Ferdo Filipović jer jedino njegovi inicijali odgovaraju inicijalima svih suradnika *Glasnika* u tom razdoblju. M. SRAKIĆ, Urednici i suradnici *Glasnika* i *Vjesnika* Đakovačke i Srijemske biskupije od 1873. do 1997. godine, 33.

vorum meridionalium historiam illustrantia, zatim Fejérov *Codex diplomaticus Hungariae ecclesiasticus ac civilis* i druge) te literaturu koja je autoru bila dostupna.¹¹

Šesti i sedmi broj *Glasnika* 1895. godine sadrže rad Matije Pavića »Arhidjakonati djak. Biskupije u srednjem vieku.«. Prvo objašnjava početke arhidakonske službe općenito te njihov nestanak nakon Tridentskoga sabora, a zatim se usredotočuje na srednjovjekovne arhidakonate koji su bili većinom na teritoriju onih područja koja su se u trenutku kada on piše tekst nalazila pod jurisdikcijom đakovačkoga biskupa. Prvo piše o Srijemskom arhidakonatu, koji je bio dijelom Kaločke nadbiskupije, nakon čega se osvrće na arhidakonate srednjovjekovne Pečuške biskupije. O Markijskom (u tekstu: Morovički) donosi najviše podataka, zatim govori o Vukovarskom arhidakonatu te Osuvačkom (u tekstu: Osječki). Za svaki arhidakonat djelomično je opisao granice koje je obuhvaćao te je naveo poznate arhidakone. Na samom kraju rada postavlja pitanja o tome kojem je arhidakonatu pripadalo Đakovo i okolica te je li Bosanska biskupija uopće imala podjelu na arhidakonate na tom području. Uz to bavi se i pitanjem bosanskih arhidakona, kojima je upravljano iz Đakova.¹²

Kao svojevrsan nastavak svoga rada o arhidakonatima iz 1895. godine, u pet brojeva *Glasnika* izdanih 1898. godine, Matija Pavić objavio je članak pod naslovom »Župe i crke (!) (današnje) biskupije bosansko-sriemske u sriednjem vieku.«. Uz kratak opis izvora potrebnih za proučavanje srednjovjekovnih župa na navedenom području, posebice popisa izvanredne papinske desetine iz prve polovice 14. stoljeća, autor donosi pregled župa počevši s Đakovom i njegovom okolicom, odnosno Bosanskom biskupijom. Drugi dio rada nastavlja sa župama Bosanske biskupije te navodi i njemu poznate župe Srijemske biskupije. U trećem dijelu bavi se župama Markijskog (Morovičkog) arhidakonata, u četvrtom i petom Vukovarskog (Vukovskog), Osuvačkog (Osječkog) te Požeškog arhidakonata. Za svaku župu navodi neke njemu poznate detalje, poput prvoga spomena naselja i/ili župe i slično, pri čemu radi poneke pogriješke, primjerice pogriješno je identificirao Osijek kao Ászuag, odnosno središte arhidakonata. U svojoj analizi Pavić se ponajprije oslanjao na tada relativno novo izdanje izvora izvanredne papinske desetine koje su priredili i objavili Arnold Ipolyi i Ladislai Fejérpataky 1887. godine.¹³

Prvi broj *Glasnika* 1900. godine donosi početak teksta »Crtice o župi njemačkoj.«, u kojem se autor bavi poviješću župe u Nijemcima od srednjega vijeka. Uz kratak osvrt na srednjovjekovno razdoblje, poput navoda župe i župnika u popisu izvan-

¹¹ M. PAVIĆ, Kaptoli bosanski i sriemski u sriednjem vieku, u: *Glasnik* 21(1893.)15, 155–157.; *Glasnik* 21(1893.)16, 163–165.; *Glasnik* 21(1893.)17, 172–174.; *Glasnik* 21(1893.)20, 19–196., 201–203.

¹² M. PAVIĆ, Arhidjakonati djak. biskupije u srednjem vieku, u: *Glasnik* 23(1895.)6, 57–59.; *Glasnik* 23(1895.)7, 65–67.

¹³ M. PAVIĆ, Župe i crke (!) (današnje) biskupije bosansko-sriemske u sriednjem vieku, u: *Glasnik* 26(1898.)20, 180–182.; *Glasnik* 26(1898.)21, 189–191.; *Glasnik* 26(1898.)22, 197–199.; *Glasnik* 26(1898.)23, 204–206.; *Glasnik* 26(1898.)24, 211–213.; *Vatikáni okmánytár / Rationes collectorum pontificorum in Hungaria. Pápai tizedszedők számadásai. 1281–1375.* Budimpešta, 1887.

redne papinske desetine, pri čemu se autor poziva na Matiju Pavića, daljnji brojevi *Glasnika* iste godine donose povijest župe nakon odlaska Osmanlija.¹⁴

U više brojeva *Glasnika* 1902. godine objavljen je tekst Matije Pavića »Ljetopisi župa«, no u 3. broju, ujedno i prvom u kojem je objavljen, dan je osvrt na mogućnosti istraživanja povijesti tadašnje biskupije u srednjem vijeku. Pritom se autor kratko osvrnuo na oskudicu izvora te prepreke na koje se može naići pri istraživanju srednjovjekovne povijesti.¹⁵

Kao nastavak Pavićevih tekstova o srednjovjekovnim arhiđakonatima i župama, od 5. do 10. broja *Glasnika* 1903. godine izdan je rad »Redovništvo i samostani srednjega veka u području (današnje) biskupije bosansko-sriemske.«. Uz kratak uvod općenito o srednjovjekovnom redovništvu, rad započinje popisom benediktinskih samostana u srednjem vijeku na području devetnaestostoljetne biskupije. Drugi dio rada obuhvaća problematiku vezanu za cistercijske samostane, a uz to je opisano i na koji je način taj red došao na promatrano područje. Potom se u četvrtom dijelu bavi samostanima reda regularnih kanonika, zatim ivanovcima i njihovim posjedima, dvama samostanima reda sv. Augustina Pustinjaka u Iloku i Borovu te dominikancima. Peti, šesti i sedmi dio rada usredotočeni su u potpunosti na franjevački red, a posebice na iločki samostan i okolnosti u vremenu djelovanja sv. Ivana Kapistrana. Slično kao i u svom radu o župama, Pavić je za svaki samostan opisao detalje koji su mu bili dostupni, poput smještaja samostana, godine osnutka i slično.¹⁶

U 18. broju *Glasnika* 1921. godine objavljen je tekst Matije Pavića »Red treći sv. Franje«, usredotočen na povijest franjevaca, a napose u srednjem vijeku na području tadašnje biskupije. Na samom početku autor spominje kako je Toma Arhiđakon vidio sv. Franju u Bologni nedugo prije nego što franjevački red dolazi na područje hrvatskih zemalja. Potom se osvrće na uspostavljanje vikarije na području Bosne te osnutak doma u Đakovu sredinom 14. stoljeća. Opis djelovanja franjevačkoga reda na područjima biskupije Pavić završava ističući ulogu franjevaca tijekom osmanskih osvajanja, primjerice u Bitci kod Beograda 1456. godine. Tekst se nastavlja pregledom od sredine 16. stoljeća do Pavićeva vremena.¹⁷

U osam brojeva *Glasnika* tijekom 1923. godine izlazio je članak Emerika Gašića pod naslovom »Povijest župe i mjesta Petrijevcu.«. Samo se u prvom dijelu autor vrlo šturo osvrće na srednjovjekovno razdoblje petrijevačkoga područja, dok su preostali brojevi usredotočeni na ranonovovjekovnu povijest, 19. stoljeće te razdoblje do autorova pisanja.¹⁸

¹⁴ S. DUNGJEROVIĆ, Crtica o župi njemačkoj, u: *Glasnik* 28(1900.)1, 3–5.

¹⁵ M. PAVIĆ, Ljetopisi župa, u: *Glasnik* 30(1902.)3, 17–19.

¹⁶ M. PAVIĆ, Redovništvo i samostani srednjega veka u području (današnje) biskupije bosansko-sriemske, u: *Glasnik* 31(1903.)5, 34–37.; *Glasnik* 31(1903.)6, 41–43.; *Glasnik* 31(1903.)7, 49–52.; *Glasnik* 31(1903.)8, 57–60.; *Glasnik* 31(1903.)9, 65–67.; *Glasnik* 31(1903.)10, 73–75.

¹⁷ M. PAVIĆ, Red treći sv. Franje, u: *Glasnik* 49(1921.)18, 141–143.

¹⁸ E. GAŠIĆ, Povijest župe i mjesta Petrijevcu, u: *Glasnik* 60(1932.)2, 13–14.; *Glasnik* 60(1932.)3, 22–23.; *Glasnik* 60(1932.)4, 29–31.; *Glasnik* 60(1932.)5, 39–40.; *Glasnik* 60(1932.)6, 44–46.; *Glasnik* 60(1932.)7,

Većini crkvenih ustanova poznatih iz srednjovjekovnoga razdoblja koje su se nalazile na prostoru nekadašnje Pečuške biskupije, a čija područja u 30-im godinama 20. stoljeća pripadaju Đakovačkoj biskupiji, prvi spomen datira u vrijeme popisa izvanredne papinske desetine iz prve polovice 14. stoljeća. Dakle većina župa koje su postojale u srednjem vijeku prvi put spominje se 1332., odnosno 1333. godine kada je započelo prikupljanje. Zbog toga 60. godišće *Glasnika* obiluje članicima usredotočenima na proslavu 600-godišnjica župa. Prije svega, Zvonimir Marković u 4. broju donosi kratak osvrt pod naslovom »Naše najstarije župe«, u kojem nabraja župe koje su tada prvi put spomenute.¹⁹ Nadalje, Adam (Aca) Žabarović objavio je članak »Nekoliko riječi iz prošlosti župe gorjanske.« u kojem se ponajprije usredotočio na srednjovjekovne podatke o župi te Gorjanskima te na razdoblje od 18. stoljeća do njegova vremena.²⁰ U dvama dijelovima izišao je članak D. Rončevića pod naslovom »Osvrt na prošlost Nuštra povodom 600 godišnjice osnutka njegove župe.«. U prvom dijelu autor se usredotočio na srednjovjekovno razdoblje, a u drugom na povijest od dolaska Osmanlija.²¹ Tomislav Pracny objavio je članak »U spomen župi Otok povodom proslave 600 godišnjice njezinog opstanka (1332.-1932.)« u 6. broju *Glasnika* 1333. godine. Članak se, prije svega, zanima za srednjovjekovno razdoblje Otoka i plemićku obitelj Talovac.²²

U osam nastavaka tijekom 1934. godine objavljen je članak Emerika Gašića »Povijest župe i mjesta Komletinci.«. U prvim dvama dijelovima naglasak je na povijesti mjesta i naselja na posjedu u srednjovjekovnom razdoblju, dok se ostali dijelovi bave poviješću od odlaska Osmanlija do autorova vremena.²³ Iste godine objavljen je i članak Đure Szábe »Morović u Srijemu« u dvama nastavcima, u kojima autor donosi kratak pregled povijesti naselja usredotočujući se na srednjovjekovno razdoblje. Prije teksta članka navedena je literatura korištena za pripremu istoga.²⁴ U nizu srednjovjekovnih članaka 30-ih godina 20. stoljeća objavljen je i kratak pregled povijesti okolice Valpova autora Antuna Milfajta pod naslovom »Iz stare Valpovštine.«. U njemu autor upućuje na nekoliko srednjovjekovnih dokumenata koji govore u prilog povijest Valpovštine u tom razdoblju.²⁵ O povijesti Čepina objavljen je kratki članak

53–55.; *Glasnik* 60(1932.)8, 59–60.; *Glasnik* 60(1932.)9, 68–69.

¹⁹ Z. MARKOVIĆ, Naše najstarije župe, u: *Glasnik* 60(1932.)4, 31.

²⁰ A. ŽABAROVIĆ, Nekoliko riječi iz prošlosti župe gorjanske., u: *Glasnik* 60(1932.)10, 75–77.

²¹ D. RONČEVIĆ, Osvrt na povijest Nuštra povodom 600 godišnjice osnutka njegove župe., u: *Glasnik* 60(1932.)21, 167–169.; *Glasnik* 60(1932.)22, 172–175.

²² T. PRACNY, U spomen župi Otok povodom proslave 600 godišnjice njezinog opstanka (1332.-1932.), u: *Glasnik* 61(1933.)6, 44–47.

Problematika slavljenja 600-godišnjice otočke župe proizlazi iz činjenice da Otok jednostavno nije naveden u popisima izvanredne papinske desetine, a Pracny je taj navod preuzeo iz Pavićeva članka objavljenoga u *Glasniku* 1898. godine. On je tamo identificirao Otok pod imenima »Och« te »Ocak.« Iza prvoga se krije naselje Antin, a iza drugoga Csák. P. ENGEL, *Valko vármegye*, rukopis.

²³ E. GAŠIĆ, Povijest župe i mjesta Komletinci, u: *Glasnik* 62(1934.)1, 3–5.; *Glasnik* 62(1934.)3, 20–23.; *Glasnik* 62(1934.)5, 36–38.; *Glasnik* 62(1934.)6, 44–46.; *Glasnik* 62(1934.)7, 53–54.; *Glasnik* 62(1934.)8, 60–62.; *Glasnik* 62(1934.)13, 107–108.; *Glasnik* 62(1934.)14, 111–115.

²⁴ Đ. SZABO, Morović u Srijemu, u: *Glasnik* 62(1934.)17, 134–137.; *Glasnik* 62(1934.)18, 141–142.

²⁵ A. MILFAJT, Iz stare Valpovštine, u: *Glasnik* 63(1935.)8, 64–66.

Antuna Milfajta u 13. broju 1935. godine, koji se uglavnom bavi srednjovjekovljem i spominjanjima naselja i čepinske župe u tom razdoblju.²⁶

Članak Emerika Gašića »Povijest župe i mjesta Morović.«, koji je objavljen u 29 nastavaka do 1938. godine, počeo je izlaziti 1936. godine. U *Predgovoru* je objasnio kojom se literaturom koristio, od koje se može istaknuti ona koja mu je zasigurno služila pri objašnjavanju srednjovjekovnoga razdoblja, poput izdanja izvora Fejera i Theniera. U *Uvodu* je najavio da će članak biti podijeljen na opisivanje povijesti triju moravičkih župa, koje su postojale u autorovu vremenu. Prema tomu prvo je opisao župu Malu Vašicu, zatim Raču i, konačno, Morović.²⁷ Župa Mala Vašica po nastanku je ranonovovjekovna, stoga autor o srednjovjekovlju piše samo u kontekstu Marinaca i pripadajuće župe, mjestu čiji se srednjovjekovni lokalitet nalazi u blizini Male Vašice.²⁸ U 16. broju 1936. godine započinje dio »Povijest župe račanske« u kojem autor prije svega objašnjava prvo spominjanje, srednjovjekovnu povijest mjesta i župe te naselja koja su joj pripadala u srednjem vijeku. Od 19. broja bavi se isključivo razdobljem nakon odlaska Osmanlija.²⁹ U 7. broju 1937. godine završava povijest župe u Rači, a ujedno i započinje pregled povijesti župe u Moroviću. Autor prvo objašnjava srednjovjekovni arhiđakoniat sa sjedištem u Moroviću, a zatim i sve župe koje su bile dijelom navedenoga arhiđakonata u vremenu prikupljanja izvanredne papinske desetine u prvoj polovici 14. stoljeća. U sljedećim dijelovima raspravlja o moravičkoj prepozituri u 15. stoljeću. Nakon toga, do kraja članka usredotočuje se na župnike u razdoblju poslije osmanske vlasti, a od 16. broja 1937. godine ponovno se vratio na srednjovjekovno razdoblje i plemićku obitelj *de Maroth*. Opis srednjovjekovnoga Morovića završava 25. brojem.³⁰ U brojevima objavljenima 1938. godine Gašić opisuje naselje i župu Morović od 18. stoljeća do njegova vremena.³¹

U dvama dijelovima 1939. godine objavljen je članak Stjepana Bäuerleina pod naslovom »Đakovo : 1239.«. Autor se u članku osvrnuo, prije svega, na darovnicu prema kojoj su bosanski biskupi dobili posjede Đakovo i Bleznu, razloge te darovnice, naselja koja su pripadala posjedima te je predložio rješenja njihove ubicacije.³²

²⁶ A. MILFAJT, Čepin, u: *Glasnik* 63(1935.)13, 104–105.

²⁷ E. GAŠIĆ, Povijest župe i mjesta Morović., u: *Glasnik* 64(1936.)7, 59.

²⁸ E. GAŠIĆ, Povijest župe i mjesta Morović., u: *Glasnik* 64(1936.)8, 64–66.; *Glasnik* 64(1936.)12, 97–99.; *Glasnik* 64(1936.)13, 104–108.; *Glasnik* 64(1936.)14, 113–116.; *Glasnik* 64(1936.)15, 119–123.

²⁹ E. GAŠIĆ, Povijest župe i mjesta Morović, u: *Glasnik* 64(1936.)16, 130–131.; *Glasnik* 64(1936.)17, 137–139.; *Glasnik* 64(1936.)19, 151–155.; *Glasnik* 65(1937.)4, 28–30.; *Glasnik* 65(1937.)6, 43–46.; *Glasnik* 65(1937.)7, 54–56.

³⁰ E. GAŠIĆ, Povijest župe i mjesta Morović., u: *Glasnik* 65(1937.)7, 57.; *Glasnik* 65(1937.)8, 60–64.; *Glasnik* 65(1937.)11, 84–86.; *Glasnik* 65(1937.)13, 107–108.; *Glasnik* 65(1937.)15, 120–123.; *Glasnik* 65(1937.)16, 128–131.; *Glasnik* 65(1937.)17, 136–138.; *Glasnik* 65(1937.)20, 160–163.; *Glasnik* 65(1937.)25, 198–200.

³¹ E. GAŠIĆ, Povijest župe i mjesta Morović., u: *Glasnik* 66(1938.)1, 5–6.; *Glasnik* 66(1938.)3–4, 28–29.; *Glasnik* 66(1938.)6, 46–47.; *Glasnik* 66(1938.)7, 55–56.; *Glasnik* 66(1938.)8, 62–63.; *Glasnik* 66(1938.)13, 102–103.; *Glasnik* 66(1938.)14, 111–112.; *Glasnik* 66(1938.)15, 118–119.; *Glasnik* 66(1938.)16, 133–135.

³² S. BAEUERLEIN, Đakovo: 1239., u: *Glasnik* 67(1939.)20, 157–160.; *Glasnik* 67(1939.)21, 166–167.

Godine 1940. izašao je članak Franje Martinčevića »Slavonija i Srijem prije Turaka«, u kojem autor donosi prve spomene naselja na promatranim područjima, zatim crkvene ustanove, najviše opisuje ilocke, te konačno donosi popis samostana i župa u srednjem vijeku na prostoru Slavonije i Srijema.³³

Članak Dragutina Truxa »Razgraničenje Đakovačke i Pečuvške Biskupije 1780. godine« objavljen je u jedanaest dijelova te je autor odlučio, iako se striktno ne bavi srednjovjekovljem, u prvom dijelu donijeti kratki pregled povijesti područja neka-dašnje Pečuške biskupije, među ostalim, i u srednjem vijeku. Pritom je opisao na koji su način osnovane Pečuška i Srijemska biskupija te kada je bosanski biskup preselio rezidenciju u Đakovo.³⁴

2.1.2. O Iloku i svetom Ivanu Kapistranu

Prva tema povezana sa srednjovjekovnim razdobljem javlja se u *Glasnikovom* 4. broju druge godine izlaženja. Anonimni autor napisao je tekst objavljen u rubrici »POUČNI DIO« pod naslovom »SVETI IVAN KAPISTRAN«, ponukan činjenicom da su tada pronađena tjelesa svetoga Ambrozija te svetaca mučenika Gervazija i Protazija, a ne zna se gdje se nalazi Kapistranovo tijelo. Nakon uvodnoga dijela koji sadrži opravdanje pisanja teksta, autor donosi kraći prikaz života i djelovanja sv. Ivana Kapistrana, usredotočujući se na njegovo javno djelovanje, napose u Beogradskoj bitci 1456. godine. Potom objašnjava djela *Martyrologium Franjociscanorum*, *Bavaria sancta svezak I.* te *Synopsis collectanea vitae, mortis et operum divi Ioannis a Capistrano*, vezana za sv. Ivana Kapistrana i njegova čudesa. Središnji dio rada čini autorova analiza o tome na koji je način nestalo tijelo toga svetca, koja su mišljenja o tome prisutna te koji su pothvati učinjeni do izrade članka da bi se tijelo zaista i pronašlo. Pritom su izdvojena tri mišljenja. Prvo se odnosi na to da su Osmanlije odnijeli tijelo u Carigrad, a autor donosi izvore koji upućuju na to. Drugo mišljenje vezano je za to da su fratri po dolasku Osmanlija bacili svetčevo tijelo u zdenac, koje su ovi izvadili te ga prodali pravoslavnim vjernicima. Autor u potpunosti odbacuje to mišljenje te kaže da je riječ o narodnoj predaji, bez povijesnih dokaza. Za treće mišljenje autor tvrdi da je najvjerojatnije, a riječ je o tome da je moguće da su fratri, bježeći pred Osmanlijama, tijelo ponijeli u samostan Nagy Szöllös, a da ga je plemić Franjojo Perenji »od ljubomore« bacio u zdenac. Pri objašnjavanju takve situacije

³³ F. MARTINČEVIĆ, Slavonija i Srijem prije Turaka, u: *Glasnik* 68(1940.)14, 112–115.; *Glasnik* 68(1940.)15, 117–118.

Taj članak ima i tri nastavka pod različitim imenima: F. MARTINČEVIĆ, Tursko doba 1526–1699 (1728), u: *Glasnik* 68(1940.)15, 119–123.; *Glasnik* 68(1940.)16, 126–129. i F. MARTINČEVIĆ, Oslobođenje, u: *Glasnik* 68(1940.)16, 129–131.; F. MARTINČEVIĆ, Stare i nove župe, u: *Glasnik* 68(1940.)18, 149–150.

³⁴ D. TRUX, Razgraničenje Đakovačke i Pečuvške Biskupije 1780. godine, u: *Glasnik* 71(1943.)4, 28–31. Drugi dijelovi članka koji se ne bave srednjovjekovljem: D. TRUX, Razgraničenje Đakovačke i Pečuvške Biskupije 1780. godine, u: *Glasnik* 71(1943.)5, 36–40.; *Glasnik* 71(1943.)6, 42–45.; *Glasnik* 71(1943.)7, 51–52.; *Glasnik* 71(1943.)8, 62–63.; *Glasnik* 71(1943.)9, 68–69.; *Glasnik* 71(1943.)10, 78–79.; *Glasnik* 71(1943.)11, 86–88.; *Glasnik* 71(1943.)12, 92–96.; *Glasnik* 71(1943.)13, 101–104.; *Glasnik* 71(1943.)14, 105–109.

autor podupire mišljenje s više povijesnih izvora te naglašava kako se i tijekom 17. stoljeća zbog toga mišljenja nastojalo vidjeti je li svetčevo tijelo u zdencu, što u konačnici nije utvrđeno. Na kraju iznošenja mišljenja autor se ograđuje od svakoga te kritički procjenjuje kako je moguće da je ono bilo zakopano i u zidinama samostana te da će se vjerojatno teško pronaći. Nakon toga autor upućuje na ruševno stanje srednjovjekovne gotičke crkve u Iloku te izražava želju za njezinom obnovom u budućnosti. Zaključno, napravljen je osvrt na povijest Iloka te autorovo žaljenje za izgubljenim povijesnim izvorima.³⁵

U pet *Glasnik*ovih brojeva 1875. godine objavljen je tekst Euzebija Fermendžina »GDJE JE TIELO SV. KAPISTRANA«. U prvom broju tekst započinje poviješću srednjovjekovnoga Iloka polovicom 14. stoljeća, s Ugrinom (Iločkim), koji je dao izgraditi franjevački samostan. Autor dalje upućuje kako se u Iloku krajem 15. stoljeća nalazilo pet crkvi te dva samostana. Potom se tekst usredotočuje na Nikolu Iločkoga, Bitku kod Beograda te djelovanje sv. Ivana Kapistrana i okolnosti njegove smrti, pri čemu se iznosi da su zapisana i čudesa te da se zapis nalazi i u Đakovu. Tekst se nastavlja u drugom broju, kada su ukratko opisana osmanska osvajanja na području donjega međurječja Drave, Save i Dunava te je iznesena narodna predaja o tome da su Osmanlije odnijeli tijelo u Vlašku, gdje su ga prodali. Treći broj iste godine donosi treći nastavak teksta, gdje autor nastoji pomoću pet teza opovrgnuti da su redovnici odnijeli tijelo sv. Ivana Kapistrana u samostan u Nagy Szöllös. Također autor nastavlja tekst tumačenjem da se tijelo nalazi u jednom samostanu u Rumunjskoj. U četvrtom broju autor je prepisao i objavio latinski tekst koji ide u prilog njegovoj tezi da je tijelo u samostanu na području Rumunjske. Peti broj donosi kraj članka te autorov zaključak kako da je tijelo sv. Ivana Kapistrana doista dospjelo u ruke Osmanlija te da se i dalje nalazi u samostanu u Rumunjskoj. Tekst je datiran na 7. kolovoza 1864. godine, no možda je riječ o tiskarskoj pogrešci te treba stajati 1874. godina. Ako je tako, onda se može reći da je tekst napisan kao reakcija i odgovor na tekst objavljen u 4. broju 1874. godine jer se mišljenja o sudbini tijela sv. Ivana Kapistrana značajno razlikuju.³⁶

U 19. broju *Glasnika* 1875. godine nalazi se i tekst »DE MIRACULIS FRATRIS JOHANNIS DE CAPISTRANO«. U njemu se iznosi kako je iznimno dobro što su nakon svetčeve smrti popisana njegova čudesa, koja osim o svetčevu čudesnom djelovanju, svjedoče i o povijesnim okolnostima koje su zahvatile Ilok i okolicu u 15. stoljeću. Rad potom donosi tekstove dijela čudesa. U 20. i 23. broju nastavlja se tekst čudesa i njihova svojevrsna kategorizacija. Na kraju teksta u 23. broju stoji »(Nastavak sledi.)«, no u kasnijim brojevima *Glasnika* nije pronađen nastavak toga teksta. Također, u kazalu toga godišta stoji kako je u 23. broju »Konac«, stoga vjerojatno nije bilo nastavka.³⁷

³⁵ N. N., Sveti Ivan Kapistran, u: *Glasnik* 2(1874.)4, 25–30.

³⁶ E. FERMENDŽIN, Gdje je tielo sv. Kapistrana, u: *Glasnik* 3(1875.)1, 7–8.; *Glasnik* 3(1875.)2, 15–16.; *Glasnik* 3(1875.)3, 30–32.; *Glasnik* 3(1875.)4, 39–40.; *Glasnik* 3(1875.)5, 53–54.

³⁷ N. N., De miraculis fratris Johannis de Capistrano, u: *Glasnik* 3(1875.)19, 169–172.; *Glasnik* 3(1875.)20, 181–184.; *Glasnik* 3(1875.)23, 207–208.

U 13. broju *Glasnika* 1876. godine uredništvo donosi tekst naslovljen »Opet nješta o sv. Ivanu Kapistranu.«. Određeni autor Martin kaže kako je napisao tekst potaknut inicijativom biskupa Strossmayera (op. a.) te da se u većoj mjeri slaže s tekstom Euzebija Fermendžina, no smatra kako se tijelo treba nalaziti negdje na području Iloka, nakon čega donosi tekstove izvora na latinskom koji idu u prilog njegovim zaključcima.³⁸

Četrnaesti broj *Glasnika* 1876. godine donosi tekst Euzebija Fermendžina »Nješta o Iloku, samostanu Iločkom i crkvi samostanskoj.«. Autor ga je podijelio u pet dijelova »I. Ilok«, »II. Samostan o. o. franjevacu u Iloku«, »III. Samostanska crkva u Iloku«, »IV. Čelija sv. Kapistrana« i »V. Kapistranov dvorac i cisterna«. Prvi dio odnosi se na srednjovjekovnu povijest Iloka, gdje se autor usredotočuje na izgled grada i tvrđave te spominje kako su u gradu tada bile dvije bolnice. Drugi dio teksta bavi se dolaskom franjevacu u Ilok, gdje se samo ukratko spominje kada su došli te što se događalo sa samostanom za vrijeme i nakon osmanske uprave. Treći dio rada usredotočen je na gradnju gotičke crkve, a u njemu se opisuje grob sv. Ivana Kapistrana te druge grobnice. Četvrti dio kratko se bavi Kapistranovom čelijom i njezinom pretvorbom u kapelicu početkom 18. stoljeća. Kraj rada obuhvaća osvrt na dvorac i cisternu. Tekst je popraćen bilješkama (fusnotama) s izvorima i literaturom.³⁹

U članku »Povijest gradnje i restauracije iločke crkve« autor Josip Vračić kratko spominje da je crkva izgrađena u 14. stoljeću te da je u njoj boravio i sv. Ivan Kapistran, dok se veći dio članka odnosi na restauraciju koja je bila početkom 20. stoljeća.⁴⁰

2.2. Povijest Crkve u Hrvata

Tema koja obuhvaća razdoblje prelaska iz srednjega u rani novi vijek objavljena je u 7. broju *Glasnika* 1878. godine pod naslovom »Nješta o protestantizmu u Slavoniji.«. Autor je teksta Euzebije Fermendžin. Kratko su opisane okolnosti sukoba hrvatskoga i slavonskoga plemstva oko podržavanja Zapolje te dolazak Osmanlija, nakon čega autor izdvaja koja je naselja »zahvatio« protestantizam. Pritom se usredotočio na djelovanje Mihajla Starina, a članak završava time kako je protestantizam iz Slavonije nestao, odnosno smanjen (op. a.), otprilike s odlaskom Osmanlija s ovih prostora.⁴¹

Broj 21. iz 1880. godine sadrži tekst Martina Nedića pod naslovom »Stanje 'redovničke države bosanske' poslje pada kraljevstva bosanskog u četiri vieka.«. Autor je taj dio teksta naslovio »Prvi vjek (1463-1566)« te ga započinje opisom osmanskoga osvajanja Bosne 1463. godine. Zanimljivo je kako objašnjava da je pri

³⁸ MARTIN, Opet nješta o sv. Ivanu Kapistranu, u: *Glasnik* 4(1876.)13, 102–104. Vjerojatno je riječ o tome da je jedan autora teksta franjevac Martin Nedić ili dr. Martin Štiglić, jer je u *Glasniku* kao autor potpisan određen Martin. Naime u tom su razdoblju samo dva navedena suradnika *Glasnika* nosila ime Martin. M. SRAKIĆ, Urednici i suradnici Glasnika i Vjesnika Đakovačke i Srijemske biskupije od 1873. do 1997. godine, 33. Pretpostavlja se da je riječ o Martinu Nediću, koji i u kasnijim brojevima časopisa objavljuje teme iz srednjovjekovne povijesti hrvatskih zemalja.

³⁹ E. FERMENDŽIN, Nješta o Iloku, samostanu Iločkom i crkvi samostanskoj, u: *Glasnik* 4(1876.)14, 109–112.

⁴⁰ J. VRAČIĆ, Povijest gradnje i restauracije iločke crkve, u: *Glasnik* 66(1938.)18, 156–158.

⁴¹ E. FERMENDŽIN, Nješta o protestantizmu u Slavoniji, u: *Glasnik* 6(1878.)7, 67–69.

osvajanju Bosne došlo, među ostalim, i do pogibije dosta svećenstva i laika, no da ne može takvo što u potpunosti potvrditi zbog nedostatka pisanih izvora. Nakon toga objašnjava opsadu Jajca te odnose franjevacu sa sultanom, kojeg u tekstu naziva carem. Nakon kratkoga opisa smjene vladara u Osmanskom Carstvu od smrti Mehmeda I., preko Bajazida II. i Selima I., do Sulejmana Veličanstvenoga, autor se usredotočuje na osmansku vlast u vremenu Sulejmana i upozorava na prelasku s kršćanstva na islam, aludirajući na kasnije visoke osmanske dužnosnike, poput Hasan-paše Predojevića i drugih. Zatim se bavi Mohačkom bitkom, pogibijom đakovačkoga biskupa te padom Đakova pod osmansku vlast. Nakon toga objašnjava ustroj vlasti u Slavoniji te taj dio teksta završava nabranjem pojedinih predstavnika osmanske vlasti na ovom području do 1687. godine. Tekst je djelomično popraćen izvorima i literaturom. Nastavak toga teksta objavljen je u 10. broju 1881. godine, no nije usredotočen na srednjovjekovno razdoblje.⁴²

U trima brojevima *Glasnika* 1914. godine objavljen je svojevrsan, izrazito opsežan, nekrolog nakon smrti Tadije Smičiklasa, u kojem je dan osvrt na Smičiklasov povjesničarski rad, koji uključuje i njegovo bavljenje srednjovjekovnom poviješću.⁴³

U dvama dijelovima objavljen je tekst »Hrvatski biskupi svom Hrvatskom narodu povodom 1300 godišnjice njegovih prvih veza sa Sv. Stolicom.«. U njemu je riječ ponajprije o papi Ivanu IV. Dalmatincu, opatu Martinu, razdoblju pape Ivana VII. i njegovu odnosu s knezom Branimirom te drugim papama koji su na određeni način utjecali na hrvatsku povijest, poput pape Leona X. Također su biskupi istaknuli važnost obilježavanja te obljetnice.⁴⁴

Pri obilježavanju 1300. obljetnice pokrštenja Hrvata u *Glasniku* je izdano nekoliko članaka s tom temom. Prvi je članak autora Franje Martinčevića pod naslovom »1300-godišnje veze Hrvatskog naroda sa Sv. Stolicom.«. Autor se u članku osvrnuo na prisutnost kršćanstva na hrvatskim područjima od kasne antike, uključujući srijemske mučenike te ćirilometodsku baštinu.⁴⁵ Sljedeći je opsežan članak Rudolfa Šverera »Dolazak i pokrštenje Hrvata«, u kojem se autor usredotočuje na teorije o podrijetlu Hrvata te prvim vezama s kršćanstvom, kao i o pokršćavanju.⁴⁶ Slijedi rad »Hrvati i pape za narodnih vladara« neimenovanoga autora, a u članku je riječ, prije svega, o papi Ivanu VIII. i knezu Branimiru, kao i papi Grguru X. te kralju Zvonimiru.⁴⁷ U nizu članaka o vezama papa s Hrvatima objavljeno je predavanje Ivana Rogića »Trinaest vjekova uz papinstvo.«. Autor u njemu govori o povijesnim vezama Hrvata s papama,

⁴² M. NEDIĆ, Stanje 'redovničke države bosanske' poslije pada kraljevstva bosanskog u četiri vieka, u: *Glasnik* 8(1880.)21, 175–178.; *Glasnik* 9(1881.)10, 121–122.

⁴³ M. C., TADIJA SMIČIKLAS, u: *Glasnik* 42(1914.)13, 110–111.; *Glasnik* 42(1914.)14, 121–122.; *Glasnik* 42(1914.)15, 127–128. Pretpostavlja se da je autor toga teksta Milko Cipelić, svećenik i povjesničar te dugogodišnji suradnik *Glasnika*. M. SRAKIĆ, Urednici i suradnici *Glasnika* i *Vjesnika* Đakovačke i Srijemske biskupije od 1873. do 1997. godine, 34.

⁴⁴ N. N., Hrvatski biskupi svom Hrvatskom narodu prigodom 1300-godišnjice njegovih prvih veza sa Sv. Stolicom, u: *Glasnik* 67(1939.)6, 44–47.; *Glasnik* 67(1939.)7, 51–55.

⁴⁵ F. MARTINČEVIĆ, 1300-godišnje veze Hrvatskog naroda sa Sv. Stolicom, u: *Glasnik* 68(1940.)10, 76–79.

⁴⁶ R. ŠVERER, Dolazak i pokrštenje Hrvata, u: *Glasnik* 68(1940.)12, 90–96.

⁴⁷ N. N., Hrvati i pape za narodnih vladara, u: *Glasnik* 68(1940.)13, 101–105.

počevši s kratkim osvrtom na odnose kneza Branimira i pape Ivana VIII. te kralja Zvonimira i pape Grgura XII. Veći dio članka usredotočen je na kasnija razdoblja, posebice od 19. stoljeća do autorova vremena.⁴⁸

U pet dijelova objavljen je članak Franje Martinčevića »Portreti iz XV. i XVI. stoljeća«. Prvi dio obuhvaća autorovu motivaciju za pisanje rada. U tom dijelu donesen je i popis sačuvanih portreta bosanskih biskupa, srijemskih biskupa te nekoliko župnika. Drugi dio članka naslovljen je »Poznatije osobe« te započinje s Ivanom Vitezom od Sredne, što se nastavlja u trećem dijelu članka koji je također naslovljen »Portreti iz XV. i XVI. stoljeća.«. U četvrtom dijelu autor opisuje obitelj Ivana Viteza od Sredne, primarno se usredotočujući na Janusa Panoniusa. Peti dio članka obuhvaća djelomičan životopis Stjepana Brodarića, usmjerujući se primarno na Mohačku bitku, a sam kraj članka kratko se osvrće na Ivana Zapolju.⁴⁹

Članak »Crkveni muzej« autora Franje Martinčevića, objavljen u dvama dijelovima 1942. godine, više je poticaj na osnivanje crkvenih muzeja nego tumačenje srednjovjekovne problematike. Međutim autor se u njemu osvrnuo na to kako su još uvijek donekle očuvane srednjovjekovne crkve u Moroviću, Bapskoj, Dragotinu i drugim mjestima te da bi tu sačuvanu materijalnu baštinu na određeni način trebalo pohraniti u pretpostavljenim crkvenim muzejima.⁵⁰

2.3. Svjetska srednjovjekovna povijest

2.3.1. Sv. Ćiril i Metod

U 10. i 13. broju *Glasnika* 1909. godine objavljen je tekst autora Svetozara Rittiga pod naslovom »O grobu i moćima sv. Ćirila«, u kojem se autor bavi poteškoćama u identifikaciji groba sv. Ćirila. Kao primarni izvor u radu je korišteno *Žitije Konstantinovo*, a Rittig upućuje na rezultate arheoloških iskopavanja groba koja su pokrenuta sredinom 19. stoljeća, koja su polučila uvjerenje kako su posmrtni ostatci zasigurno preneseni nakon požara u prvotnoj crkvi u kojoj je bio sahranjen. Zatim autor upozorava na nove spoznaje mons. Josefa Wilperta, kojima je opovrgnuo teze prethodnih istraživanja te donio nova rješenja. Rittig se pritom osvrće i na istraživanja iz 19. stoljeća i na Wilpertove teze, pristupajući im kritički te naglašavajući potrebu za novim istraživanjima. Također je na samom kraju rada iznio poznate sačuvane relikvije sv. Ćirila.⁵¹

⁴⁸ I. ROGIĆ, Trinaest vjekova uz papinstvo. Predavanje održano na papinskoj akademiji u Đakovu 16. III. 1941., u: *Glasnik* 69(1941.)5, 52–56.

⁴⁹ F. MARTINČEVIĆ, Portreti iz XV. i XVI. stoljeća, u: *Glasnik* 69(1941.)14, 125–127.; *Glasnik* 69(1941.)16, 141–142.; *Glasnik* 69(1941.)17, 149–152.; *Glasnik* 69(1941.)18, 156–159.; F. MARTINČEVIĆ, Poznatije osobe. Ivan Vitez od Sredne, u: *Glasnik* 69(1941.)15, 134–135.

⁵⁰ F. MARTINČEVIĆ, Crkveni muzej, u: *Glasnik* 70(1942.)11, 85–86.; *Glasnik* 70(1942.)12, 90–92.

⁵¹ S. RITIG, O grobu i moćima sv. Ćirila, u: *Glasnik* 37(1909.)10, 73–75.; *Glasnik* 37(1909.)13, 97–101. U *Glasniku* je autorovo prezime napisano kao »Ritig«, no u ponekim drugim publikacijama navedeno je kao »Rittig« te se oboje može smatrati točnim. Svetozar Rittig, Leksikografski zavod Miroslav Krleža. Dostupno na: <https://www.enciklopedija.hr/natuknica.aspx?id=53003> (19. 8. 2023.).

Biskupska okružnica od 31. listopada 1935. godine usredotočena je na obilježavanje 1050. godina od rođenja sv. Metoda. Naglasak je, izuzev na sv. Metodu kao primjeru svećenstva, stavljen na život i djelovanje sv. braće Ćirila i Metoda. Objašnjeno je u kojim su okolnostima odrasli, na koji su način došli u Moravsku te posljednje godine njihovih života.⁵²

2.3.2. Sakramenti

Godine 1914. počelo je objavljivanje teksta Antuna Akšamovića »Povjest česte sv. pričesti.«, čija su prva dva dijela, prije svega, usredotočena na početke kršćanstva. Tekst se nastavlja u 8. i 9. broju 1915. godine te je u potpunosti usmjeren na okolnosti pričešćivanja u srednjem vijeku. Pritom autor ističe odredbe pojedinih crkvenih sinoda vezane za svetu pričest, primjerice kaže kako je na sinodi u Toursu 813. godine određeno da se sveta pričest treba dijeliti svima, bez obzira na dob. Uz pričešćivanje, Akšamović se kratko osvrće i na potrebu ispovijedi kao uvjet za primanje svete pričesti. Nadalje ističe Četvrti lateranski koncil na kojem su donesene uredbe da se svaki kršćanin mora barem jednom godišnje dostojno pričestiti, uz preporuku da to treba biti o Uskrsu. Na kraju toga dijela autor zaključuje da je srednji vijek bio raznolik u teoriji i praksi o pričešćivanju te ističe kako su najčešće svetu pričest primali redovnici, a puk eventualno jednom ili dva puta godišnje. U daljnjim brojevima objavljen je tekst u cijelosti, no ne bavi se srednjovjekovnim razdobljem.⁵³

U članku »Obred sv. Krizme i njegovo značenje« autor Zvonimir Marković jedno je poglavlje naslovio »I. Historijski razvitak obreda sv. Krizme« te u njemu kratko objašnjava koji su dijelovi obreda dijeljenja toga sakramenta uvedeni u srednjem vijeku.⁵⁴

2.3.3. Ostale teme

U 18. broju 1879. godine objavljen je tekst o pučkim misijama, odnosno njegov treći nastavak. Tekst nije u potpunosti vezan za srednjovjekovno razdoblje, no autor se u njegovu trećem nastavku osvrće na pojedine srednjovjekovne svetce koji su sudjelovali u pučkim misijama. Pritom svakako spominje svetoga Ivana Kapistrana te svetoga Antuna. U 20. broju iste godine objavljen je četvrti nastavak teksta »Pučke misije«, u kojem se autor snažnije nadovezuje na pučko djelovanje srednjovjekovnih svetaca te izdvaja sv. Benedikta Anijanskoga, sv. Bernarda, sv. Dominika, sv. Franju Asiškoga, sv. Antuna Padovanskoga, sv. Bertolda Regensburškoga, sv. Vinka Fererskoga, sv. Bernardina Sijenskoga te sv. Ivana Kapistrana. Nakon toga navodi djelovanje svetaca vezanih uz ranonovovjekovno razdoblje, a u 23. i 24. broju 1879. godine objavljena su još dva nastavka toga teksta vezana za kasnija povijesna razdoblja.⁵⁵

⁵² *Glasnik* 63(1935.)20, 157–161.

⁵³ A. AKŠAMOVIĆ, Povjest česte sv. pričesti, u: *Glasnik* 42(1914.)20/21, 173–174.; *Glasnik* 42(1914.)24, 205–206.; *Glasnik* 43(1915.)8, 65–66.; *Glasnik* 43(1915.)9, 75–76.

⁵⁴ Z. MARKOVIĆ, Obred sv. Krizme i njegovo značenje, u: *Glasnik* 67(1939.)13, 99–104.

⁵⁵ C. GRUBER, Pučke misije, u: *Glasnik* 6(1879.)18, 159–160.; *Glasnik* 6(1879.)20, 172–176.

Kronološki granično srednjovjekovni prijevod članka »Kristofor Kolumbo i Dominikanci« autora o. Pavlina Alvareza objavio je Antun Barač u 19. broju *Glasnika* 1892. godine. Može se pretpostaviti da je taj članak preveden za *Glasnik* zbog toga što se te godine obilježavalo 500 godina od Kolumbova otkrića Amerike. Tekst nije popraćen bilješkama (fusnotama) iako se u radu autor poziva na pojedine historiografe i djela, prije svega španjolske provenijencije. Također na svojevrsan način autor u članku upućuje na pojedine nesuglasice i nepreciznosti u pojedinim tumačenjima Kolumbova života.⁵⁶

U 6. broju 1894. godine objavljen je tekst o slobodnim zidarima, u kojem autor ponajprije opisuje motive za pisanje toga članka te upućuje kako je izdano mnoštvo literature o temi, doduše, na francuskom jeziku. Nadalje donosi kratak pregled njihova razvoja u srednjem vijeku, pritom se usredotočujući na eventualno mjesto nastanka, etimologiju imena te teorije o postanku. U 7. i 8. broju izdani su nastavci teksta, no opisuju razvoj slobodnih zidara od 18. stoljeća do pred autorovo vrijeme.⁵⁷

U 11. broju 1896. godine izdan je rad pod naslovom »Osamstogodišnjica prve križarske vojne.«, u kojem je riječ o počecima križarskih ratova. Autor se usredotočio na same uzroke križarskih ratova, pri čemu je istaknuo nastojanja papa Silvestra II. i Grgura VII., koja su, prema njemu, svoje utjelovljenje pronašla u postupcima pape Urbana II. i održavanju sabora u Clermontu. Nakon toga autor se nadovezuje na odnose Grgura VII. s Hrvatima te ističe kako je i njih pozvao na vojnu. Također, tekst sadrži i pojedine, neprecizne brojke kršćanske vojske te pojedine bitke, a pisan je više književno-umjetničkim stilom.⁵⁸

Petnaesti i šesnaesti broj *Glasnika* 1912. godine donose posmrtno objavljen tekst Franje Račkoga pod naslovom »Crstice iz povjesti i liturgije crkvenoga zvona.«. Autor u njemu objašnjava motive pisanja rada, a usredotočuje se na razjašnjavanje o točnosti uvođenja crkvenoga zvona ističući da se prve zabilješke o njemu mogu naći tek u 6. stoljeću. Također uz kratko objašnjavanje prvih stoljeća crkvenoga zvona naglašava kako smatra da je ono službeno uvedeno u vrijeme svetoga pape Grgura I. Velikoga. Nadalje, Rački ističe kako je tek od 14. stoljeća bilo dopušteno svima samostalno odlučivati na koji će se način i koliko puta zvoniti. Zvonjenju crkvenih zvona u podne posvećen je značajan dio teksta, uz osvrt na Bitku kod Beograda 1456. godine. Rad završava raspravom o »krštenju zvona«. Autor se u cijelom tekstu poziva na određene povijesne izvore te ih prenosi na latinskom jeziku.⁵⁹

⁵⁶ P. ALVAREZ, pr. A. BARAČ, Kristofor Kolumbo i Dominikanci, u: *Glasnik* 20(1892.)19, 192–195.

⁵⁷ I. KRALJEVIĆ, Slobodni zidari, u: *Glasnik* 22(1894.)6, 66–67.; *Glasnik* 22(1894.)7, 76–77.; *Glasnik* 22(1894.)8, 83–85.

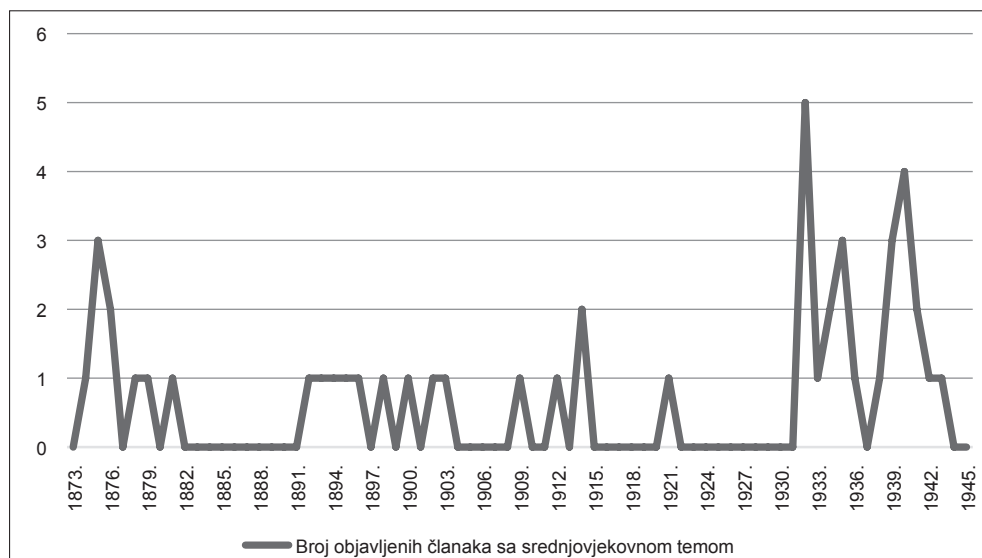
⁵⁸ I. RADIĆ, Osamstogodišnjica prve križarske vojne, u: *Glasnik* 24(1896.)11, 104–107. U »Gdje je što.«, odnosno kazalu naslov članka napisan je »Osamdeset-godišnjica prve križarske vojne«, što je očigledna pogreška, zbog članka koji se u kazalu nalazi iznad njega, a koji je naslovljen »Osamdeset-godišnjica rođendana Josipa Jurja Štrossmayera« (pjesma), čiji je autor Ilija Okrugić.

⁵⁹ F. RAČKI, Crstice iz povjesti i liturgije crkvenoga zvona, u: *Glasnik* 40(1912.)15, 121–123.; *Glasnik* 40(1912.)16, 129–131.

U tri broja 1932. objavljen je članak Emerika Gašića »Stolne crkve u Francuskoj. Prigodom 50-godišnjice đakovačke katedrale.«. U prvom dijelu autor je iznio da su sve francuske biskupske stolice iz srednjega vijeka, no da se crkve razlikuju prema stilovima. Prvo je obradio katedrale izgrađene u romanskom stilu, dok je gotički stil podijelio u pet dijelova prema francuskim geografskim područjima, uključujući sjevernu Francusku, Normandiju i Bretanju, Burgundiju i područje Liona, zapadnu i jugozapadnu Francusku i, na kraju, istočnu Francusku.⁶⁰

3. Analiza tema i autora

Ukupno je u pregledanih 73 godišta *Glasnika* objavljeno 47 radova u potpunosti ili djelomično vezanih uz srednjovjekovno razdoblje. Od toga je 78,7 % (N = 37) članaka s temama iz crkvene povijesti hrvatskih područja, dok je ostatak (21,3 %, N = 10) vezan za svjetsku srednjovjekovnu crkvenu povijest. Gotovo polovica radova vezana je upravo za crkvene ustanove koje su se u srednjem vijeku nalazile na području koje obuhvaća biskupija u 19. i 20. stoljeću (46,81 %, N = 22). Relativno je velik broj radova koji uključuju biskupijska područja, no može ih se svrstati u posebnu kategoriju radova o svetom Ivanu Kapistranu i Iloku. Čak je šest radova objavljeno o tim temama, što čini udio od 12,77 % svih članaka sa srednjovjekovnom tematikom objavljenim u prvom razdoblju *Glasnika*.



Grafikon 1. Brojnost članaka sa srednjovjekovnim temama po godini izdavanja

⁶⁰ E. GAŠIĆ, Stolne crkve u Francuskoj. Prigodom 50-godišnjice đakovačke katedrale., u: *Glasnik* 60(1932.)16, 126–129.; *Glasnik* 60(1932.)17, 134–136.; *Glasnik* 60(1932.)18, 143–146.

Prema grafikonu 1 vidljivo je kako prvi i posljednji brojevi *Glasnika* analizirani u radu donose zamjetno veću zastupljenost članaka sa srednjovjekovnim temama. U prvom desetljeću (1873. – 1882.) izlaženja objavljeno 9, odnosno 19,15 % svih analiziranih članaka. S druge pak strane u razdoblju od 1932. do 1941. od ukupno 47 zabilježenih radova objavljeno ih je 23, to jest 48,94 %. Ako se tomu pribroje i brojevi *Glasnika* do 1945. godine, u razdoblju od 1932. do 1943. (1945.) godine objavljeno je 53,19 % (N = 25) svih članaka sa srednjovjekovnom temom. Prema tomu preostalih 27,66 % (N = 13) članaka izdano je u razdoblju od 48 godina, a od toga broja članaka čak njih 6 (46,15 %) izdao je isti autor – Matija Pavić.

Od 9 članaka objavljenih u prvom desetljeću izlaženja čak njih pet (55,56 %) za temu imaju sv. Ivana Kapistrana i Iloka. Razloge zbog kojih je pet od šest svih članaka povezanih sa sv. Ivanom Kapistranom objavljeno upravo u prvim brojevima nije jednostavno utvrditi. Možda je riječ o tome da su ih objavili autori koji su se bavili tom temom. Naime dva od tih pet članaka objavio je Euzebijje Fermendžin, franjevac i crkveni povjesničar.⁶¹ Dva su radovi anonimnoga autora, koji na neki način polemizira s Fermendžinom, a jedan je autora Martina Nedića pod naslovom »Opet nješta o sv. Ivanu Kapistranu«, pa je moguće da su članci s anonimnim autorom, zapravo, iz pera Martina Nedića. No to nije moguće sa sigurnošću utvrditi. S druge pak strane više od polovice radova objavljeno je od 1932. do 1943. (1945.) godine (N = 25). Od tih 25 radova, njih 14 (56 %) vezano je za srednjovjekovnu povijest župa koje tada obuhvaća biskupija ili uz 600-godišnjice prvoga spomena župa. Također od 25 članaka objavljenih u tom razdoblju njih 5 (20 %) povezano je s obilježavanjem 1300-godišnjice povijesnih veza Hrvata s papama.

Razloge zbog kojih postoji očigledan diskontinuitet objavljivanja članaka sa srednjovjekovnim temama nije jednostavno utvrditi. Uz činjenicu da se najvjerojatnije objavljuju teme koje su predmeti interesa autora (primjerice u slučaju Euzebija Fermendžina ili Matije Pavića), uredništvo je, prema prikazanim člancima, davalo prostora u tisku i obljetnicama, poput prvoga spomena župe ili 1300-godišnjice prvih odnosa Hrvata i papa.

4. O autorima

Pri analiziranju 47 objavljenih članaka u prvom razdoblju *Glasnika* moguće je utvrditi autore za njih 44, dok su za tri članka autori anonimni. Od ta 44 članka jedan je biskupska okružnica, a jedan je članak koji su hrvatski biskupi napisali zajedno.

⁶¹ LEKSIKOGRAFSKI ZAVOD MIROSLAV KRLEŽA, Fermendžin, Euzebijje. Dostupno na: <https://hbl.lzmk.hr/clanak/fermendzin-euzebijje> (7. 3. 2024.).

Tablica 1. Autori, razdoblja objavljivanja i brojnost članaka

Autor	Razdoblje objavljivanja	Broj članaka
Matija Pavić	1893., 1895., 1898., 1902. – 1903., 1921.	6
Emerik Gašić	1932., 1934., 1936.	4
Franjo Martinčević	1940. – 1942.	4
Euzebije Fermendžin	1875. – 1876., 1878.	3
Martin Nedić	1875., 1878.	2
Zvonimir Marković	1932., 1939.	2
Antun Milfajt	1935.	2

Preostalih 42 članka napisalo je 26 različitih autora. Tablica 1 prikazuje da je autor s najviše objavljenih članaka sa srednjovjekovnim temama u *Glasniku* upravo Matija Pavić, biskupijski i crkveni povjesničar,⁶² koji je i dio radova objavio upravo u vremenu kada je on bio glavni urednik časopisa. Slijede Emerik Gašić, također crkveni povjesničar,⁶³ te Franjo Martinčević, svećenik biskupije.⁶⁴ Tri je rada objavio franjevac i crkveni povjesničar Euzebije Fermendžin,⁶⁵ dok su po dva rada objavili Martin Nedić, franjevac, književnik i povjesničar,⁶⁶ Zvonimir Marković, svećenik i urednik *Glasnika* u trenutku kada je objavio članke, te Antun Milfajt, biskupijski svećenik-župnik.⁶⁷ U prilogu 1 donesen je popis svih autora i članaka analiziranih u radu.

5. O glavnim urednicima

U razdoblju od 1873. do 1945. godine funkciju glavnoga urednika *Glasnika* obnašalo je dvanaest svećenika, odnosno profesora, od kojih su većina bili đakovački profesori. Njihove je biografije već detaljno objavio mons. dr. Marin Srakić. Ipak, važno je istaknuti kako su nekolicina njih bili upravo profesori crkvene povijesti, što se onda može pokušati povezati i sa zastupljenošću srednjovjekovnih tema u *Glasniku*.⁶⁸

⁶² A. SPILETAK, Msgr. Matija Pavić, u: *Narodna starina* 8(1929.)20, 199–200.

⁶³ LEKSIKOGRAFSKI ZAVOD MIROSLAV KRLEŽA, Gašić, Emerik. Dostupno na: <https://hbl.lzmk.hr/clanak/gasic-mirko> (7. 3. 2024.).

⁶⁴ M. AKMADŽA, S. JOSIPOVIĆ BATOREK, Stradanja svećenika Đakovačke i srijemske biskupije 1944.–1960., Slavonski Brod, 2012., 263.

⁶⁵ LEKSIKOGRAFSKI ZAVOD MIROSLAV KRLEŽA, Fermendžin, Euzebije. Dostupno na: <https://hbl.lzmk.hr/clanak/fermendzin-euzebije> (7. 3. 2024.).

⁶⁶ V. ŠVOGER, Martin Nedić o prilikama u Bosni i Hercegovini sredinom 19. stoljeća, u: *Historijski zbornik* 65(2012.)2, 387–420., ovdje 387.

⁶⁷ D. TOMAS, Starokatolički pokret u Habjanovcima između dvaju svjetskih ratova, u: *Scrinia Slavonica* 17(2017.)1, 211–232., ovdje 213.

⁶⁸ M. SRAKIĆ, Urednici i suradnici Glasnika i Vjesnika Đakovačke i Srijemske biskupije od 1873. do 1997. godine, 30–43.

Tablica 2. Urednici Glasnika i broj objavljenih srednjovjekovnih tema

Urednik	Zanimanje	Godine	Broj tema
Julije Liebbald Ljubojević	profesor crkvenoga prava i povijesti	1873.	0
Ivan Koharić	učitelj pedagogike	1873. – 1874.	1
Mijat Kučera	profesor crkvenoga prava i povijesti	1874.	0
Josip Paus	profesor biblijskih znanosti	1874. – 1875.	3
Josip Kuhner	profesor crkvenoga prava	1876. – 1889.	5
Matija Pavić	profesor crkvene povijesti i apologetike	1890. – 1895.	4
Alojzije Vincetić	profesor biblijskih znanosti	1896. – 1911.	6
Marinko Lacković, odgovorni urednik Andrija Spiletak, glavni urednik	aktuar biskupskoga ordinarijata profesor biblijskih znanosti	1912. – 1917.	3
Andrija Živković	profesor filozofije i sociologije	1918. – 1920.	0
Andrija Spiletak	profesor biblijskih znanosti	1921. – 1927.	1
Zvonimir Marković	profesor moralne teologije	1928. – 1940.	20
Pero Ivanišić	profesor specijalne teologije	1941. – 1941.	2
Rudolf Schütz	profesor biblijskih znanosti	1942. – 1945.	2

U tablici 2 prikazani su urednici *Glasnika* u prvom razdoblju izlaženja zajedno s njihovim zanimanjima u vremenu dok su bili urednicima, godinama izdavanja te brojem radova sa srednjovjekovnim temama. Od dvanaest urednika u prvom razdoblju izlaženja *Glasnika* Julije Liebbald Ljubojević i Mijat Kučera bili su profesori crkvenoga prava i povijesti, a Matija Pavić bio je profesor crkvene povijesti i apologetike. Zanimljivo je kako u vremenu kada su Liebbald Ljubojević i Kučera bili urednici nije izdan ni jedan članak sa srednjovjekovnom temom, no to se može pripisati činjenici da su jednostavno uredili malen broj izdanja *Glasnika*. U slučaju ostalih urednika potrebno je analizirati ne samo njihova zanimanja i utjecaj na broj članaka sa srednjovjekovnim temama već i broj godina u kojima su bili urednici, kao i specifične okolnosti. Tijekom prvih triju godišta *Glasnika* izmijenila su se četiri urednika, a najviše je članaka sa srednjovjekovnim temama izdano u vremenu četvrtoga urednika – Josipa Pausa.

Tablica 3. Urednici i učestalost izlaženja članaka sa srednjovjekovnim temama

Urednik	Broj godina kao urednik	Broj radova	Prosječan broj radova po godini
Josip Kuhner	14	5	0,36
Matija Pavić	6	4	0,67
Alojzije Vincetić	16	6	0,38
Marinko Lacković	6	3	0,5
Andrija Živković	3	0	0
Andrija Spiletak	7	1	0,143
Zvonimir Marković	13	20	1,54
Pero Ivanišić	1	2	2
Rudolf Schütz	4	2	0,5

U tablici 3 prikazan je prosječan broj radova u jednome godištu *Glasnika* po svakom uredniku. Nisu prikazani urednici u prvim četirima godištim zbog stalnih izmjena. Može se reći da je najveći broj radova sa srednjovjekovnom temom izdan u vremenu kada je urednikom bio Zvonimir Marković. Iako Marković nije bio povjesničar po vokaciji, proveo je pozamašan broj godina na uredničkoj stolici *Glasnika* (jedino su Kuhner i Vincetić bili duže u prvom razdoblju), što je rezultiralo i većim brojem članaka sa srednjovjekovnim temama u tim godištim. Također, u vremenu njegova uredništva obilježene su dvije značajne obljetnice – 600-godišnjice prvoga spomena nekih župa na području biskupije te 1300. godišnjica veza Hrvata s papama. Također je u vremenu crkvenoga povjesničara Matije Pavića izdano četiri rada iako je bio urednikom samo šest godina. Svakako treba spomenuti i Marinka Lackovića te Rudolfa Schütza za čijega je uredništva izdano prosječno pola članka sa srednjovjekovnom temom po godištu. S obzirom na navedene pokazatelje, brojnost članaka sa srednjovjekovnim temama nije isključivo uvjetovana činjenicom da je glavni urednik povjesničar, već i brojem godina provedenim na funkciji glavnoga urednika, kao i specifičnim okolnostima, primjerice u Markovićevu slučaju dvjema obljetnicama.

Zaključak

U prvom razdoblju izlaženja *Glasnika* izdano je 47 članaka sa srednjovjekovnim temama. Na neki su način uredništva časopisa u analiziranom razdoblju srednjovjekovlje uklopila u jedan od prvotnih ciljeva izdavanja *Glasnika*, koji se odnosi na »praktično obrazovanje svećenika«. Pritom treba istaknuti kako teme časopisa nisu bile primarno zamišljene kao povjesničarske niti su imale za cilj biti oblikovane kao one u znanstvenim časopisima. Ipak, na temelju provedene analize tih članaka može se reći kako časopis, iako ne sadržava značajan broj članaka sa srednjovjekovnim temama, posebice u odnosu s količinom drugih objavljenih radova, u jednu je ruku

doprinio jasnijem poznavanju srednjovjekovne povijesti područja koje je biskupija obuhvaćala u 19. i prvoj polovici 20. stoljeća. Izuzev toga autori koji su pisali teme iz opusa srednjovjekovne crkvene povijesti mogu se smatrati iznimno važnima ne samo u kontekstu crkvene historiografije već hrvatske historiografije, općenito. Pri tom svakako treba istaknuti Euzebija Fermendžina, Emerika Gašića, Franju Račkoga, kao i autore većinom vezane za lokalnu crkvenu povijest poput Matije Pavića. Dakako, najveći broj radova dolazi iz pera Matije Pavića, svojedobno i glavnoga urednika časopisa, što ne treba čuditi jer je ujedno bio i biskupijski kanonik. Stoga se može zaključiti kako analizirane teme u *Glasniku* nude mogućnost njegova prikazivanja kao časopisa koji nije zanemarivao srednjovjekovno razdoblje, barem u prvim i posljednjim godinama analiziranim u radu. Također srednjovjekovne teme vjerojatno su doprinijele i razumijevanju povijesti biskupije te važnosti njezine afirmacije nakon odlaska Osmanlija. Provedena analiza srednjovjekovnih radova u *Glasniku* nudi mogućnost za daljnja istraživanja i srednjovjekovnih tema i općenito historiografskih radova u ostalim brojevima časopisa. Takva bi istraživanja doprinijela još snažnijem razumijevanju potrebe pisanja o tim temama u *Glasniku*, ali i omogućila promatranje *Glasnika* kao interdisciplinarnoga časopisa.

Željko KARAULA*

Kipovi svetaca zaštitnika u središnjem bjelovarskom parku – postava i sudbina

Statues of Patron Saints in the Bjelovar Central Park – display and fate

Sažetak: Na osnovi arhivskih izvora i literature te periodike članak prikazuje, uz kratak uvod o povijesti baroknih kipova svetaca u bjelovarskom središnjem parku postavljenih u 18. stoljeću, širi kontekst zbivanja u tadašnjoj komunističkoj Hrvatskoj i okolnosti u kojima su ti kipovi uklonjeni 1949. godine. Nakon završetka Drugoga svjetskoga rata u sukobu novih komunističkih vlasti pobjednika u ratu na jugoslavenskim prostorima i Katoličke Crkve vlasti su htjele Katoličku Crkvu staviti pod svoj nadzor. Osim toga vlastima jednostranačkoga sustava i ateističkoga svjetonazora Katolička Crkva i njezini simboli postali su neprikladni novomu vremenu i novomu »socijalističkomu čovjeku«. Tek nakon sloma socijalističkoga sustava u Europi krajem 80-ih godina kipovi svetaca iz davnih vremena vratili su se na svoje nekadašnje mjesto u bjelovarskom središnjem parku.

Ključne riječi: Bjelovar; kipovi svetaca; središnji bjelovarski park; Vojna krajina; devastacija; komunistički sustav; represija.

Summary: Based on archival sources, literature, and periodicals, the article presents, with a brief introduction on the history of the Baroque statues of saints in the central park of Bjelovar, erected in the 18th century, the broader context of events in the then communist Croatia and the circumstances in which these statues were removed in 1949. Following the end of World War II, a conflict emerged between the new communist authorities, the victors in the war in Yugoslavian territories, and the Catholic Church. The authorities sought to exert control over the Catholic Church. In addition, the authorities of the one-party system and the atheistic worldview considered the Catholic Church and its symbols unsuitable for the new time and the new »socialist man«. Only after the collapse of the socialist system in Europe in the late 1980s did the statues of saints from ancient times return to their former place in the central park of Bjelovar.

Keywords: Bjelovar; statues of saints; Bjelovar central park; Military Border; devastation; communist system; repression.

* Dr. sc. Željko Karaula, Zavod za znanstvenoistraživački i umjetnički rad HAZU u Bjelovaru, A. B. Šimića 1 b/I, p.p. 111, 43 000 Bjelovar, Hrvatska ■ Željko Karaula, Ph.D., Institute for Scientific Research and Artistic Work in Bjelovar, A. B. Šimića 1 b/I, P.O. box 111, 43000 Bjelovar, Croatia
✉ historik2000@gmail.com

Uvod

Povijest baroknih kipova zaštitnika na središnjem gradskom parku u Bjelovaru relativno je dobro istraжена iako i danas nedostaje pouzdane arhivske građe. Ključne podatke o spomenutim kipovima dala je povjesničarka umjetnosti Doris Baričević u *Bjelovarskom zborniku* iz 1994. godine.¹ Baričević je tada navela, a ta činjenica stoji u načelu i danas: »Povijesni podaci o bjelovarskim kamenim spomenicima su malo-brojni. Suvremenih izvora nema, ako se ne kriju u bečkom ratnom arhivu, a crkveni izvori kao što su npr. kanonske vizitacije ih ne spominju. Najvrednije podatke pružili su sami spomenici svojim natpisima, a njih nažalost nitko nije sustavno pribilježio u vrijeme kada su oni još stajali *in situ*.«² Baričević u svojoj studiji upućuje na »dragocjene podatke« što ih je zapisala povjesničarka umjetnosti Anđela Horvat³ koji se danas nalaze u Nadbiskupijskom arhivu u Zagrebu. Naime Horvat je od 1941. do umirovljenja 1970. godine radila na zaštiti spomenika kulture u Zagrebu i okolici, ali i šire, u Konzervatorskom zavodu (poslije Republički zavod za zaštitu spomenika kulture) te sudjelovala u organizaciji Zavoda i usustavljanju znanstvene građe. Njezina djelatnost posebno je bila značajna poslije završetka Drugoga svjetskoga rata kada je trebalo utvrditi koji su spomenici kulture preživjeli ratne sukobe i u kakvom se stanju nalaze. U svojim brojim putovanjima širom Hrvatske na tom poslu Horvat je vodila putne bilješke (*Vademecum*) gdje je, među ostalim, ostalo zabilježeno nekoliko vrijednih podataka o bjelovarskim kipovima.⁴ I danas je u vezi s bjelovarskim kipovima svetaca ostalo nekoliko neotkrivenih zagonetki – među kojima prevladava nepoznavanje imena kipara koji je te kipove napravio te konkretne okolnosti i vri-

¹ D. BARIČEVIĆ, Barokni kipovi u bjelovarskom parku, u: *Bjelovarski zbornik* 4/5(1994.), 57–73. Vidi i stručnu studiju poduzeća Trifora d. o. o. Varaždin (Poduzeće za istraživanje, zaštitu i obnovu umjetnina) u Arhivu Konzervatorskog zavoda u Bjelovaru. Hrvatska (dalje: HR) Konzervatorsko-restauratorski zavod Bjelovar (dalje: HR-AKZBJ), Konzervatorsko-restauratorski zahvati na četiri skulpture Gradskog muzeja Bjelovar – sv. Jelena, sv. Terezije Avilske, sv. Jurja i sv. Ivana Nepomuka, Varaždin, 1996. – 2000.

² D. BARIČEVIĆ, Barokni kipovi u bjelovarskom parku, 59.

³ Anđela Horvat (Krašić, 18. III. 1911. – Zagreb, 26. IX. 1985.), hrvatska povjesničarka umjetnosti i konzervatorica. »Diplomirala 1935. na Filozofskome fakultetu u Zagrebu, gdje je 1956. i doktorirala. U službi zaštite spomenika u Zagrebu (1941–70) sudjelovala je u njezinoj organizaciji i usustavljanju znanstvene građe. Redovita članica JAZU (danas HAZU) od 1983. Istraživala je spomenike kulture i urbanističke cjeline kontinentalne Hrvatske od VII. stoljeća do secesije, poglavito srednjovjekovnu arhitekturu i burgove, gotičku skulpturu, paralelizam stilova u razdoblju između gotike i baroka, umjetnost baroka i historicizma. Obradila je sve značajnije lokalitete u kontinentalnoj Hrvatskoj, otkrila i atribuirala mnoge umjetničke spomenike. Osim monografija o gotici (*Gotika u Hrvatskoj*, u djelu: *Gotika u Sloveniji i Hrvatskoj*, 1984) i baroku (*Barok u kontinentalnoj Hrvatskoj*, u djelu: *Barok u Hrvatskoj*, 1982), objavila je značajne preglede i sinteze hrvatske umjetnosti (*Između gotike i baroka*, 1974) te mnogobrojne studije o pojedinačnim likovnim temama. Neumorna terenska istraživačica, autorica je niza topografskih pregleda spomenika. Obradivala je povijest razvoj zaštite spomenika u Hrvatskoj i teoretski razradila pojam »kreativnoga konzervatorstva«.« Horvat, Anđela. *Hrvatska enciklopedija, mrežno izdanje*. Leksikografski zavod Miroslav Krleža, 2021. Dostupno na: <http://www.enciklopedija.hr/Natuknica.aspx?ID=26182> (4. 12. 2023.).

⁴ Hrvatska (dalje: HR) Nadbiskupijski arhiv Zagreb (dalje: HR-NAZ), Ostavština Anđele Horvat (dalje: OAH), putna bilježnica *Vademecum* I (1941. – 1950.).

jeme kada su oni 1949. godine uklonjeni iz bjelovarskoga parka.⁵ U ovom radu, uz kraći uvod o povijesti kipova svetaca, dat će se dokazi i činjenice koji govore kako su i zašto kipovi svetaca maknuti te tko ih je, u konačnici, i uklonio, uz opis širega konteksta događaja nakon Drugoga svjetskoga rata koji je obilježio sukob komunističke države s Katoličkom Crkvom.

1. Kratka povijest baroknih kipova svetaca u središnjem parku u Bjelovaru

Austrijski barun general Philip Lewin Beck⁶ po zapovijedi carice i kraljice Marije Terezije 1756. godine započinje gradnju utvrđenoga vojnoga grada Bjelovara otkupljivanjem zemljišta od graničara tako da je do 1758. izgrađeno prvih 43 objekta čime je stvorena jezgra grada. Grad je od samoga početka zamišljen kao središte Varaždinskoga generalata, a u skladu s vojnom funkcijom najprije se započinje s izgradnjom vojnih objekata i naseljavanjem vojnoga stanovništva. Godine 1758. Bjelovar postaje stožerno mjesto Križevačke (*Reg. Crisiensis*) i Đurđevačke graničarske pješačke pukovnije (*Reg. Georgiensis*) Varaždinskoga generalata. Sedam godina kasnije u grad se seli zapovjedništvo Varaždinskoga generalata. Također zajedno s vojskom u grad se počinju doseljavati strani obrtnici i trgovci tako da 1768. godine Bjelovar ima 209 stanovnika (124 Nijemca i 85 Hrvata).⁷ Dvojica redovnika pijarista, braća Hubert i Ignacije Diviš, došli su u Bjelovar 1761. godine i otvorili prvu pučku školu na đurđevačkoj pukovnijskoj strani grada. Grad 1764. godine dobiva status slobodnoga trgovišta, a 1771. godine biva proglašen vojnim komunitetom što je rezultiralo demografskim i značajnim gospodarskim rastom. Bjelovarska župna crkva sv. Terezije Avilske svečano je otvorena 15. listopada 1771. godine (građena od 1765.).⁸ Počela je i gospodarska djelatnost, prva pivovara, gradnja ciglane te manje tvornice tkanine što je svakako kulminiralo i posjetima austrijskoga cara Josipa II. Bjelovaru 1775. i 1782. godine.⁹ Tako su zapravo ostvarene prve pretpostavke arhi-

⁵ Baričević piše u znaku pitanja: »Kojem kipu su se obratili krajiški vojni krugovi kada su se odlučili uljepšati svoj novi domicil i njegov središnji trg?« zaključujući da za to za sada nema odgovora. D. BARIČEVIĆ, Barokni kipovi u bjelovarskom parku, 67.

⁶ Philipp Lewin Beck (Mannheim, 25. XII. 1720. – Beč, 26. I. 1768.), austrijski general. »U vojnu službu stupio 1739. i sudjelujući u austrijskoj vojsci, ratovao protiv Osmanlija. Službovanje u Vojnoj krajini započeo je 1745. kao major Slunjske pukovnije, 1748. postao je potpukovnik i zapovjednik Gradiške pukovnije, 1753. pukovnik Brodske pukovnije. U ime Beča pregovarao 1755. u Severinu s pobunjenicima. U Sedmogodišnjem ratu sudjelovao u borbama kod Praga i Wroclawa. Godine 1759. postao podmaršalom, a 1763. promaknut u generala topništva i postavljen za zapovjednika ujedinjenoga Karlovačkog i Varaždinskog generalata. Zbog svojih postupaka došao u sukob sa Saborom, pa je 1768. premješten u Češku.« Beck, Philipp Lewin. *Hrvatska enciklopedija, mrežno izdanje*. Leksikografski zavod Miroslav Krleža, 2021. Dostupno na: <http://www.enciklopedija.hr/Natuknica.aspx?ID=6518> (4. 12. 2023.).

⁷ D. HABEK, *Iz povijesti zdravstva Bjelovara*, Zagreb-Bjelovar, 2015., 129.

⁸ M. SLUKAN-ALTIĆ, *Povijesni atlas gradova – Bjelovar*, svezak 1., Bjelovar, 2003., 32.

⁹ I. ERCEG, Dnevnik Josipa II o prilikama u Hrvatskoj i na Jadranskoj obali godine 1755., u: *Starine JAZU*, 53(1966.), 228–229.

tekture kasnobaroknoga i klasicističkoga stila smještene u prvom prstenu oko gradskoga trga, no ti se javni i stambeni objekti iz 18. stoljeća uglavnom zbog kasnijih pregradnji i izmjena nisu sačuvali u svojoj izvornosti.

U to vrijeme sjeverna Hrvatska bila je bogata spomenicima baroknoga kiparstva sakralne provenijencije u crkvama, kapelicama, nadgrobnim spomenicima i domovima. Time je zapravo slijeđena tradicija velikih i malih gradova diljem srednje Europe gdje su takvi spomenici nezaobilazno barokno obilježje. Glavni gradski trg u Bjelovaru tijekom sedamdesetih i osamdesetih godina 18. stoljeća dobiva nov, kasnobarokni izgled kakav je u osnovi poznat i danas. Zapravo je preseljavanje sajmišta (koje se do tada nalazilo na trgu i služilo i za vojne potrebe) iz središta grada i gradske jezgre omogućavalo konačno uobličavanje glavnoga gradskoga trga – Parade Platz. Hortikulturno uređenje glavnoga parka bilo je uvjetovano »pružanjem glavnih gradskih ulica koje su se spajale u njegovom središtu dijeleći površinu trga na četiri jednaka četvorokuta. Svaki četvorokut sada je omeđivao drvored lipa, čineći okvir budućeg gradskog perivoja.«¹⁰ U središtu trga uređena je česma oko koje su 1777. i 1778. postavljeni pilovi kipova svetaca.

Nesumnjivo je zamisao o postavljanju kipova sakralnoga karaktera na središnji bjelovarski Parade Platz – kasnije Trg Marije Terezije (koji se svojom velikom plohom upravo činio idealnom lokacijom) – došla iz najviših bjelovarskih vojnih krugova koji su ne samo stavili na raspolaganje novčana sredstva već po prilici i odabrali likove svetaca. U to vrijeme postavljanje javnih vjerskih spomenika uobičajena je praksa u katoličkoj Europi nakon Tridentskoga sabora kao izraz vjerskoga identiteta, pri čemu je habsburška dinastija posebno poticala njihovo podizanje. Riječ je o dobu koje je izraslo u duhu obrane katoličanstva, ali i njegova obnavljanja. Obnova je potaknuta Tridentskim saborom i njegovim vjernim promicateljima te izvršiteljima kasnijih smjernica (i papa i biskupa, kao što su Karlo i Fridrik Boromejski, i umjetnikā koji su se osjećali živim dijelovima iste Crkve, odnosno iste vjere).¹¹ Vjerojatno je upravo pravilna dispozicija središta trga od početka odredila smještaj kamenih kipova na četirima uglovima toga križišta putova bez naglašenoga središnjega spomenika (kasnije je podignuta česma s kasnoklasicističkim motivima i malom kupolom). Kipovi su u prosjeku bili visine 1,70 m, ali su zato bili postavljeni na masivnim postamentima te su vjerojatno dosežali nekih četiri-pet metara. Nažalost, ime kipara bjelovarskih kipova nigdje se do sada u izvorima nije pojavilo iako Baričević pretpostavlja »da se radilo o značajnoj kiparskoj snazi, majstoru osobito vještom u klesanju kamenih kipova što se vidi i po kipovima u drugim gradovima koji se mogu njemu pripisati«¹².

¹⁰ M. SLUKAN-ALTIĆ, *Povijesni atlas gradova – Bjelovar*, 44.

¹¹ S. CVETNIĆ, *Ikonoografija nakon Tridentskoga sabora i hrvatska likovna baština*, Zagreb, 2007., 207–215. Vidi i: B. STOLLBERG-RILINGER, *Maria Theresa: the Habsburg empress in her time*, New Jersey, 2022.

¹² D. BARIČEVIĆ, *Barokni kipovi u bjelovarskom parku*, 72.

Prvi u nizu bjelovarskih kipova postavljen je kip sv. Terezije Avilske, zaštitnice carice Marije Terezije i dinastije Habsburgovaca, 15. listopada 1777. godine zaslugom zapovjedništva Varaždinskoga generalata. Vjerojatno je postavljen uz ceremoniju i postrojavanje vojnika te također uz prigodni govor zapovjednika. Drugi kip koji je postavljen bio je kip sv. Jurja. Svetac je prikazan u trenutku kada pobjednički završava svoju borbu sa zmajem zabadajući mu koplje u ždrijelo. Kip je podignut 26. svibnja 1778. godine, a podignula ga je Đurđevačka krajiška pukovnija u čast svomu zaštitniku.¹³ Sljedeći u nizu postavljenih kipova vjerojatno je bio sv. Ivan Nepomuk za kojega imamo godinu postavljanja i dan, ali ne i mjesec (22. ?. 1778.). Neki autori spominju mjesec svibanj, ali bez navođenja izvora.¹⁴ Također ne znamo tko ga je dao postaviti. Prema navodima Dragana Damjanovića »za pretpostaviti je, obzirom na ikonografski program drugih skulptura postavljenih na bjelovarskom trgu da se i sv. Ivan Nepomuk referira na nešto konkretno. Kako je riječ o svecu čiji su kult poticali Habsburgovci možda se našao na trgu kao simbol habsburške vlasti. Druga je mogućnost da je neki od zapovjednika jedne od dviju pukovnija koje su tada imale sjedište u Bjelovaru nosio ime toga sveca pa se je htio na taj način ovjekovječiti. U svakom slučaju ne treba gledati u toj skulpturi nekakvu pretjeranu enigmu (kao što se može pratiti u nekim bjelovarskim medijima) – kipova svetih Ivana Nepomuka u 18. stoljeću ima posvuda po Hrvatskoj.«¹⁵ Neka literatura navodi da je lik svetca Ivana Nepomuka u načelu simbolizirao katoličku obnovu.¹⁶

Zadnji od bjelovarskih kipova svetaca postavljen je kip sv. Jelene Križarice, zaštitnice Križevačke pukovnije, koji je dao podignuti Wilhelm Klebeck, zapovjednik te pukovnije, 27. listopada 1778. godine. Klebeck je inače bio istaknuti austrijski visoki časnik. U 43. godini postaje pukovnik u Križevačkoj graničarskoj pukovniji. Istaknuo se u austrijskim ratovima po Europi. U ratu s Osmanlijama postaje brigadir te sudjeluje u jurišu na Beograd (1789.). Dana 9. listopada 1789. godine imenovan je podmaršalom. Nakon toga postaje 1794. godine zapovjednik austrijskih trupa u Nizozemskoj, a umirovljen je kao topnički general.¹⁷

Kipovi su bili i dobro osvijetljeni petrolejskim lampama koje su bile postavljene na uglovima svih gradskih ulica. Prvi put u kartografskim materijalima možemo vidjeti pravilan razmještaj kipova svetaca na Trgu Marije Terezije na planu Bjelovara iz oko 1795. godine. Tada se već nalaze oko sagrađene česme.¹⁸ Na prvim fotografijama Bjelovara, snimljenim oko 1855. godine, vidimo neke od kipova svetaca u središnjem parku.¹⁹ Anđela Horvat naglasila je u svom radu iz 1960. godine da su »kipovi

¹³ D. BARIČEVIĆ, Barokni kipovi u bjelovarskom parku, 61–64.

¹⁴ D. HABEK, *Iz povijesti zdravstva Bjelovara*, 137.

¹⁵ E-poruka prof. dr. sc. Dragana Damjanovića autoru, 27. IV. 2022.

¹⁶ *Hrvatska umjetnost – Povijest i spomenici*, Zagreb, 2010., 430.

¹⁷ *Das Biographische Lexikon des Kaiserthums Oesterreich*, 12. Teil (1864): Kläcel – Korzistka, Wien, 1864., 26–27.

¹⁸ M. SLUKAN-ALTIĆ, *Povijesni atlas gradova – Bjelovar*, 44.

¹⁹ *Hrvatska* (dalje: HR) *Hrvatski povijesni muzej* (dalje: HR-HPM), *Poklon album generala Čivića pl. Rohrskog 1859.*

osim umjetničke i kulturnohistorijske vrijednosti u prvom redu imali urbanističku vrijednost»²⁰.

Pitanje je također jesu li kipovi tijekom stoljeća postojanja doživjeli neke restauracije. Prva takva dokumentirana restauracija izvedena je 1934. godine što znamo po sačuvanoj staklenoj ampuli koja je pronađena pri restauraciji spomenika 1996. godine. Restauracija kipova iz 1934. godine izvedena je po nalogu tadašnjega gradonačelnika Bjelovara Dražena Kvaternika uz privolu gradskoga zastupstva. Restauracija je izvedena uz suradnju gradskoga inženjera Viktora Medura i kipara i slikara Apolonija Levandovskog. Prema studiji iz 1996. godine, ta restauracija nije bila dobro izvedena.²¹

2. Sukob komunističkih vlasti s Katoličkom Crkvom nakon Drugoga svjetskoga rata i sudbina kipova svetaca

Nakon što su tijekom Drugoga svjetskoga rata porazili sve svoje ratne neprijatelje, a poslije onemogućili rad i uništili sve stare oporbene stranke (posebno Hrvatsku seljačku stranku), komunistima je u nastojanju da potpuno omoguće svoj monopol u društvu smetala samo Katolička Crkva, kao jedino moguće središte otpora novoj vlasti i središte okupljanja oporbenih djelovanja. Katolička Crkva svojim opstankom otvorila je vrata »za prostor formiranja političkog pluralizma« te postala glavnim kočničarem i mjestom ometanja komunističke kontrole javnoga života. Nepovjerenje između Katoličke Crkve u Hrvatskoj i nove komunističke vlasti bilo je obostrano i duboko ukorijenjeno. Akmađža navodi da je »program KPJ predviđao odvajanje crkve od države i škole od crkve, pljenidbu crkvene imovine, te postupnu eliminaciju crkve iz političkog života. (...) Nakon završetka Drugog svjetskog rata Katolička crkva teško je mogla prihvatiti novu vlast samim time što se radilo o komunističkoj, a time i ateističkoj ideologiji nove vlasti, što je samo po sebi neprihvatljivo crkvenom učenju, ali i zbog toga što je znala kakva su programska stajališta KPJ prema položaju crkvi u društvu. Isto tako je Crkvi bilo poznato da je KPJ pod izravnim utjecajem komunističkog režima u SSSR-u, koji se nemilosrdno obračunavao s vjerskim zajednicama od prvog dana dolaska na vlast. (...) Isto tako Katolička crkva u Hrvatskoj bila je rezervirana prema ideji o novoj jugoslavenskoj državi, s obzirom na svježe rane koje su sjećale kako Katoličku crkvu tako i hrvatski narod na strahovladu u vrijeme prve Jugoslavije. (...) Za komuniste je također prema temeljnim ideološkim postavkama marksizma religija bila glavno ideološko oruđe eksploatatora u borbi protiv potlačenih masa i protiv oslobađanja čovjeka. Zato su komunisti željeli, da u društvu pod njihovim vodstvom prevlada znanstveni pogled na svijet, a da religija

²⁰ A. HORVAT, O Bjelovaru – gradu oktogonalnog sistema, u: *Bulletin. Odjela VII za likovne umjetnosti JAZU* 8(1960)1, 18.

²¹ HR-AKZBJ, Konzervatorsko-restauratorski zahvati na četiri skulpture Gradskog muzeja Bjelovar – sv. Jelena, sv. Terezije Avilske, sv. Jurja i sv. Ivana Nepomuka, Trifora d. o. o., Varaždin, 1996. – 2000., 4.

bude privatna stvar svakog pojedinca bez utjecaja na politiku. Komunisti su religiju i vjerske organizacije smatrali dijelom srušenog vladajućeg sustava koji je nastojao onemogućiti širenje komunističkih ideja.«²²

S obzirom na to da je riječ o vjerskoj instituciji s velikim utjecajem u narodu, režim je nije mogao podvrgnuti svojoj kontroli raznim političkim ni policijskim sredstvima. No vjernici i njihove Crkve potiskivani su izvan javnoga života i stavljeni pod ograničenja da bi se nadziralo barem njihovo organiziranje i djelovanje. U svojoj revolucionarnoj fazi komunistički režim razvio je negativan stav prema svim vjerskim zajednicama, a posebno prema Katoličkoj Crkvi zbog njezine navodne negativne uloge u vrijeme Drugoga svjetskoga rata. Nove vlasti željele su diskvalificirati Katoličku Crkvu i stvoriti uvjerenje u svojim redovima, kao i u narodu, da je Katolička Crkva, a posebice njezino vodstvo na čelu s nadbiskupom Alojzijem Stepincem zdušno podržavalo ustašku vlast i njihovu politiku te da time snosi i odgovornost za sva zlodjela koja je ustaški režim počinio tijekom svoje vladavine.²³ Zbog smisla za realnost te međunarodne situacije u svijetu komunisti nisu mogli samo tako zabraniti rad Katoličke Crkve, ali se moglo spriječiti ili ograničiti njezino djelovanje te djelovanje svećenika, pa i najviših predstavnika katoličke hijerarhije. Pri tome se komunistička vlast služila raznim sredstvima, ponajprije provedbom agrarne reforme, kojom je slabila materijalnu i gospodarsku snagu Katoličke Crkve te raznim drugim mjerama kojima su se smanjivala njezina prava i uloga u društvu. Poslije rata u Bjelovaru su strijeljani mladi franjevci Stjepan Šantalab i Ferdo Gassmann, prvi pod optužbom da je nastojao organizirati ustaško-terorističke skupine, a drugi kao agent njemačke obavještajne službe Teilkommando EK 4 pod vodstvom SS-a.²⁴

Povjesničarka umjetnosti Anđela Horvat posjetila je Bjelovar zajedno s dr. Ljubom Karamanom 10. prosinca (1942.?) te je zapisala da grad krasi pravilne ulice, dok je u sredini dobro izgrađen trg s parkom i četirima kipovima na kamenim postamentima: sv. Jelena, sv. Juraj, sv. Terezija Avilska i sv. Ivan Nepomuk s napomenom: »Poglavnikov trg uz manje iznimke dobro izgrađen.« Tada je izgleda prvi put posjetila Zbirku *Barešić* (bjelovarski pasionirani skupljač umjetnina) i kratko je opisala. U svom idućem posjetu Bjelovaru nakon rata Anđela Horvat zapisala je u svojoj putnoj

²² M. AKMADŽA, *Katolička crkva u komunističkoj Hrvatskoj 1945.-1980.*, Zagreb – Slavonski Brod, 2013., 15–18. Vidi i: K. SPEHNJAK, Prosvjetno-kulturna politika u Hrvatskoj 1945. – 1948., u: *Časopis za suvremenu povijest* 25(1993.)1, 73–98., Ž. KARAULA, Sprawa Kriżewackiego proboszcza Stjepana Kranjčicia »Żołnierza wojska Stepinaca«, *Fides, Ratio et Patria. Studia Toruńskie*, 17(2022.), 107–133., B. JAN-DRIĆ, *Hrvatska pod crvenom zvijezdom*, Zagreb, 2005., 214–236..

²³ Vidi: M. MATIJEVIĆ, »Između partizana i pristojnosti«. *Život i doba Svetozara Rittiga (1873. – 1961.)*, Zagreb, 2019.

²⁴ Danas je teško doći do istine o njihovu djelovanju tijekom rata. Najvjerojatnije je Šantalab bio nevin strijeljan (20. VII. 1945. u šumi Lug), dok je Gassmann bio suočen s ozbiljnim optužbama o suradnji s njemačkim okupatorom, dvaput je pokušao bježati iz zatvora, prvi put uspješno, ali je uhićen na Dravi pri prelasku u Mađarsku. Strijeljan je 28. studenoga 1946. godine u dvorištu ondašnjega Sudbenoga stola u Bjelovaru. S. KOŽUL, *Svećenici Bjelovarskog kraja. Dio. I., Bjelovarski dekanat*, Zagreb, 2007., 182–186. Više o njemačkoj obavještajnoj službi u NDH: *Njemačka obavještajna služba u NDH*, 1. i 2. dio, Zagreb, 2011.

bilježnici 22. ožujka 1946. godine: »U parku paviljon bračkog kamena, uokolo 4 barokna kipa. Zbirka Barišić ima zaštitu. (...)« Nedefiniranoga datuma (ali otprilike 1947./1948. godine) Horvat je u bilješkama opisala ukratko, ali vrlo detaljno, na nekoliko gusto ispisanih stranica što se nalazi u Zbirci *Barešić*. Osim toga obišla je niz bjelovarskih institucija, zgrada, sakralnih umjetnina, crkve itd. te zapisala njihovo stanje i ukratko podatke o njima. Tada je na kraju zapisala da Bjelovar nema svoju monografiju, a da je arhiv u gradu uglavnom uništen.²⁵ Tih godina netko je na postamentu sv. Jelene Križarice napisao velikom slovima ime Staljin.²⁶

Krajem 1948. i početkom 1949. godine komunističke vlasti i dalje su se oštro obračunavale s Katoličkom Crkvom. Nakon raskola sa Staljinom i SSSR-om komunističke vlasti u Jugoslaviji upregnule su još više snage da dokažu svoju pravovjernost na putu u komunizam te su se još žešće okomili na Katoličku Crkvu. Posebno su na udaru bili lokalni župnici i njihove crkve. Tako su npr. u noći 21./22. studenoga 1948. godine komunistički omladinci napali župni stan i crkvu u Cerovlju (kotar Pazin) kamenjem, pri čemu su nanijeli objektima teška oštećenja te prijetili župniku da će sljedeći put »upotrijebiti mitraljeze«²⁷. Sredinom siječnja 1949. godine organi vlasti uz asistenciju policije izveli »su prepad« na župne urede u Makarskoj i Makarskom primorju te silom uzeli sve matične knjige tih župa i druge priručne knjige.²⁸

Što se tiče Bjelovara, tu je Gradski narodni odbor (GNO) Bjelovar očito radikalizirao svoju politiku prema Katoličkoj Crkvi početkom 1949. godine. Tu su aktivisti plenuma Gradskoga komiteta KPH-a Bjelovar pri izboru novoga Gradskoga narodnoga odbora Bjelovar krajem 1948. godine isticali da sada slijedi »druga nacionalizacija« poduzeća i svih subjekata koji su izbjegli prvoj nacionalizaciji te daljnje ukiđanje svakoga oblika privatnoga vlasništva. Bio je potreban novi zamah prema seljačkim zadrugama i onemogućavanje svih onih koji priječe planove narodnih vlasti.²⁹ Tako je 13. siječnja 1949. godine GNO Bjelovar donio odluku da se bjelovarskom franjevačkom samostanu oduzmu sve sobe na jednom katu samostana (I. katu) i u prostorije samostana poslao vojne časnike i državne namještenike kao stannare. Vodstvo samostana žalilo se sudskim organima, ali ništa nije postiglo te je moralo 29. siječnja 1949. isprazniti cijeli kat. Prema nekim navodima, GNO Bjelovar namjeravao je postupno ukinuti franjevački samostan u gradu te zgradu prenamijeniti u dječji vrtić, jaslalice ili stanove za bolničare ili časnike. Istodobno u bjelovarskoj bolnici dobile su otkaz na poslu časne sestre milosrdnice sv. Vinka Paulskog (njih

²⁵ HR-NAZ, OAH, putna bilježnica *Vademecum* I (1941. – 1950.).

²⁶ HR-AKZBJ, Konzervatorsko-restauratorski zahvati na četiri skulpture Gradskog muzeja Bjelovar – sv. Jelena, sv. Terezije Avilske, sv. Jurja i sv. Ivana Nepomuka, Trifora d. o. o., Varaždin, 1996. – 2000., 4.

²⁷ Hrvatska (dalje: HR) Hrvatski državni arhiv (dalje: HR-HDA), fond 310, Komisija za vjerska pitanja Izvršnog vijeća Narodne Republike Hrvatske (KVPNRH), kut. 133, br. 960., Apostolska administratura Pazin Vjerskoj komisiji NRH, 23. XI. 1948.

²⁸ HR-HDA-310, KVPNRH, kut. 133, br. 154/49., Biskupski ordinarijat Split Vjerskoj komisiji NRH, 19. I. 1949.

²⁹ Hrvatska (dalje: HR) Državni arhiv Bjelovar (dalje: HR-DABJ), fond 349, Gradski komitet SKH Bjelovar, kut 6., Zapisnik sjednica plenuma »Izbori na Gradski narodni odbor«, listopad 1948.

dvanaest) koje su radile zdravstvenu njegu bolesnika, vodile kuhinju, praonicu, krojačnicu i gospodarstvo te su i stanovale u bolnici.³⁰ Također je bila donesena odluka da se i Župnom uredu crkve sv. Terezije Avilske oduzmu stanovi, ali stanari su za razliku od franjevačkoga samostana redovito plaćali stanarinu.³¹

U isto vrijeme i druge vjerske zajednice i njihova imovina bila su na udaru novih vlasti. Tako je Gradski narodni odbor Bjelovar, odnosno njegova Komisija za eksproprijaciju donijela odluku o eksproprijaciji bjelovarske sinagoge 17. siječnja 1949. godine. O tome je predsjednik Židovske bogoštovne općine Bjelovar obavijestio Savez židovskih vjeroispovjednih općina FNRJ koji je zbog toga prosvjedovao te tražio obustavu eksproprijacije ili obeštećenje napominjući da zgrada sinagoge od 1941. odnosno od 1945. godine više ne služi kao vjerski hram, već kao magazin »za rinfuznu robu« i druge svrhe mjesnim vlastima u Bjelovaru. Dalje se navodi da je Savez još 1946. godine nudio GNO-u Bjelovar objekt sinagoge na prodaju tražeći da se, ako do toga ne dođe, zgrada sinagoge barem ne upotrebljava kao magazin, već da se upotrijebi za kulturne svrhe.³² Na udaru je bila i Grkokatolička Crkva. Tako su u veljači 1949. godine spaljeni mnogi hramovi te crkve na Žumberku »od nepoznatih počinitelja«. O tome je Križevačka eparhija upozorila nadležne vlasti u Zagrebu, a i Vjerska komisija NRH-a apelirala je na vlasti i Ministarstvo unutarnjih poslova da se takvo što mora spriječiti »jer je to zločin protiv velike lozinke bratstva naših naroda te protiv velike ideje naše narodne borbe«. Križevačka eparhija priložila je i prijeteće pismo koje je ostavljeno u jednom hramu iz kojega ispada da su »palitelji komunisti« te da je vjerojatan razlog tomu što je na Božić »narod u ogromnom broju punio crkve i nesmetano i sa zadovoljstvom vršio bogoštovne čine«³³.

Vlasti su počele ometati i vjersku nastavu u školama koja je još bila dopuštena zakonom. Tako je Kotarski NO Koprivnice 31. siječnja 1949. godine zabranio svim svećenicima na području kotara držanje vjerske obuke u školama ili izvan nje s prvim razlogom što svećenici nisu više imali valjane dozvole za držanje vjerske nastave već su koristili »neke stare dozvole Okružnog NO Bjelovar« te drugim jer su oni, umjesto da učenike poučavaju o vjeri, »časove vjeronauka upotrebljavali za sve samo ne za vjersku nastavu«, a preko djece se dio svećenika povezivao s njihovim roditeljima »koristeći te veze za prikrivenu propagandu protiv našeg današnjeg društvenog i državnog uređenja«³⁴.

Tada je na red u Bjelovaru došla tema što s kipovima svetaca u bjelovarskom parku. Antun Tkalec, dugogodišnji visoki funkcionar SKH-a Bjelovar, dao je 2000.

³⁰ S. KOŽUL, *Martirologij Crkve zagrebačke*, Zagreb, 1998., 205., M. AKMADŽA, *Crkva i država. 1945-1952.*, Dokumenti, svezak 1., Zagreb, 2008., 482., D. HABEK, *Iz povijesti zdravstva Bjelovara*, 321

³¹ AKMADŽA, *Crkva i država. 1945-1952.*, Dokumenti, 493.

³² HR-HDA-310, KVPNRH, kut. 133, 30/49., Savez jevrejskih vjeroispovjednih općina FNRJ Vjerskoj komisiji NRH, 18. I. 1949.

³³ HR-HDA-310, KVPNRH, kut. 133, 242/49., Ministarstvu unutarnjih poslova Zagreb, 8. II. 1949. Prilog pismo Križevačke biskupije od 4. II. 1949.

³⁴ HR-HDA-310, KVPNRH, kut. 134, 188/49, Kotarski NO Koprivnica Vjerskoj komisiji NRH, 31. IV. 1949.

godine intervju portalu Bjelovar.info gdje je naglasio: »Tada sam, 1949. godine kao osamnaestogodišnjak, bio omladinski rukovodilac i prisustvovao sam sjednicama Gradskog komiteta. Na jednoj sjednici od njih bilo je riječi o tome što da se učini s kamenim spomenicima. Iz rasprave se moglo zaključiti da većina nije znala što ti kipovi predstavljaju, zašto se nalaze u parku i trebaju li tamo ostati ili ih treba ukloniti. Neki su članovi komiteta tražili da se o tome ne raspravlja, zalagali se da sve ostane po starom, kako se ne bi izazvalo negativno raspoloženje građana. Naime, naglasio je Tkalec, bilo nam je stalo da svojim potezima pridobijemo povjerenje Bjelovarčana, a znalo se da dio njih samo čeka našu pogrešku pa da bojkotira sve što se uradi.«³⁵ Novinarka Snježana Szabo nakon intervjua napisala je da ni danas nije jasno kako je došlo do rušenja, tko je to učinio, odnosno čiji je glas prevagnuo: »(...) to gospodin Tkalec nije mogao reći. Tvrdi da je za njega samoga to ostala tajna, premda ima o cijeloj stvari dosta svojih pretpostavki. No, naglašava da većina članova Komiteta nije znala da se dio odlučio na samostalnu 'akciju' i jamči da ljudi poput Kovačevića i Šegovića nisu dali svoj glas za uklanjanje kipova. Što više bili su oštro protiv, kao i svi bjelovarski starosjedioci.«³⁶ Tkalec dodaje: »Ono što još mogu reći jest da sam se jednog dana i sam iznenadio vidjevši da spomenika nema. Ostala su samo postolja. I ona su kasnije odnesena, a iskorištena su za izradu putova i mostova. Takva su bila vremena.«³⁷

Uvidom u odgovarajuću arhivsku građu vidljivo je da se nastupom nove pobjedničke komunističke vlasti 1945. godine i k tomu nove ateističke ideologije tadašnjim visokim bjelovarskim komunističkim dužnosnicima pokazalo neprikladno slaviti nove praznike sa slikama utemeljitelja komunističkoga sustava K. Marxa i V. I. Lenjina te J. V. Staljina u središnjem bjelovarskom gradskom parku uz kipove svetaca, ali i općenito su tada postala neprikladna i obilježja vjerske provenijencije, posebno na javnim površinama. Općenito, došla je direktiva iz viših foruma da se vjerska obilježja koja se nalaze u središtu gradova uklone na odgovarajući administrativni način. Nakon rasprave u Gradskom komitetu Bjelovara otprilike sredinom travnja 1949. donesena je odluka da se kipovi maknu iz središnjega parka, što je i učinjeno 29. travnja 1949. godine »po podne silnom žurbom«³⁸. Logički je vidljivo da je to učinjeno da se kipovi maknu uoči proslave Međunarodnoga praznika rada 1. svibnja. Rasprava je bila, čini se, burna, po spomenutom svjedočenju tadašnjega omladinskoga rukovodioca Antuna Tkalca, te su neki rukovođeci drugovi upozoravali da bi taj čin izazvao val negodovanja kod građana, a cilj je komunista upravo njihovo pridobivanje. Navodno je protiv uklanjanja bio i prvi gradonačelnik Bjelovara poslije 1945. godine Đuro Šegović, kao i »mnogi bjelovarski starosjedioci«³⁹.

³⁵ Snježana Szabo, Spomenici čekaju mjesto, a Bjelovar odgovor tko ih je srušio (arhiva autora – članak s interneta).

³⁶ Đuro Šegović i A. Kovačević bili su visoki funkcioneri lokalne bjelovarske partije. Ž. KARAUŁA, *Moderna povijest Bjelovara 1871.-2010.*, Bjelovar-Zagreb, 2012., 517.

³⁷ Snježana Szabo, Spomenici čekaju mjesto, a Bjelovar odgovor tko ih je srušio (arhiva autora – članak s interneta).

³⁸ HR-NAZ, Nadbiskupski duhovni stol (dalje: NDS), 3431/49, 6. V. 1949.

³⁹ Snježana Szabo, Spomenici čekaju mjesto, a Bjelovar odgovor tko ih je srušio (arhiva autora – članak s interneta).

U raspravi (koja nije sačuvana) su očito sudjelovali članovi Gradskoga narodnoga odbora i Mjesnoga komiteta KPH-a Bjelovar, ali i neke osobe iz drugih tijela tadašnjih vlasti poput Kotarskoga komiteta KPH-a i dr. – Ivan Živoder, Petar Brković, Mate Kirin, Branko Knežević, Milka Iveković, Marko Mrše, Nikola Đerić, Ivan Filjak, Pavao Veldin, Franjo Belak te Josip Samardžija.⁴⁰ No čini se da je konačna odluka ipak donesena na vrhu u Zagrebu jer u jednom zapisniku Gradskoga komiteta Bjelovar iz prosinca 1949. godine i u zapisu iz svojih memoara tadašnji visoki bjelovarski komunistički djelatnik Franjo Belak tumači »da se to moralo napraviti te da će negodovanja građana proći«⁴¹. Da je negodovanje kod građana Bjelovara zbog toga čina postojalo, dokazuje zapis u bilježnici Anđele Horvat od 11. svibnja 1949. godine: »Glede kipova u Bjelovaru, narod ogorčen što su maknuti.«⁴² Horvat je fragmente razbijenih postamenata i oštećene kipove, odbijenih ruku i glava, vidjela u dvorištu Ivana Barešića.⁴³

Da je odluka o uklanjanju kipova donesena negdje između 20. i 27. travnja svjedoči dopis bjelovarskoga župnika Josipa Crnkovića Nadbiskupskom duhovnom stolu u Zagrebu (prilog 1)

Prilog 1.

ŽUPNI URED BJELOVAR

Broj 122/1949.

Predmet: Uklanjanje kipova svetaca iz
sredine parka u Bjelovaru

Prečasnomu Nadbiskupskom duhovnom stolu

Z a g r e b

Prateći sve pojave javnog života u Bjelovaru, doznao sam da je G.N.O. odlučio ukloniti iz sredine parka pred župnom crkvom kipove sv. Terezije, sv. Jelene, sv. Ivana Nep. i sv. Jurja. Ti su kipovi stajali na svom mjestu od 1777-8. kad su ih postavile ondašnje vojne vlasti i odredi. Interesirao sam se kod G.N.O-a za sudbinu kipova. Rečeno mi je da će biti smješteni u Gradski muzej, koji za sada imade g. Barešić, ljubitelj starina i znamenitosti. Nisam uspio da ih se smjesti u crkvenom dvorištu, jer da oni čuvaju starine i znamenitosti, a da će s vremenom biti i sagrađen gradski muzej za sve te i takove starine.

⁴⁰ HR-DABJ-349, Gradski komitet SKH Bjelovar, kut. 6., zapisnik sjednica plenuma »Izbori na Gradski narodni odbor«, listopad 1948.

⁴¹ Memoari Franje Belaka (u posjedu autora).

⁴² HR-NAZ, OAH, putna bilježnica *Vademecum* I (1941. – 1950.).

⁴³ D. BARIČEVIĆ, Barokni kipovi u bjelovarskom parku, 59.

Bez moga pitanja saopćeno mi je da se ti kipovi ne uklanjaju iz parka što su to kipovi svetaca, što malo vjerujem, nego što će po nacrtu za regulaciju grada ovaj park pred crkvom dobiti drugačiji izgled nego ga danas ima. Ne znam čemu se već sada ruše kipovi, a regulacija parka će početi ne znam kada?

Smatra li prečasn naslov oportunistim i potrebnim da se protestira proti naumljenom rušenju kipova, koji nimalo ne narušavaju ljepotu grada, neka to hitno učini kod Vjerske komisije pri Predsjedništvu Vlade N.R.H jer čujem da se trebalo danas pristupiti rušenju kipova, ali da je odgođeno do 1. V. o. g. Dakle može li se što učiniti, treba hitno učiniti, da se ovi lijepi kršćanski spomenici spasu odnosno ostave na svom mjestu.

U Bjelovaru, dne 27. travnja 1949.

Upravitelj župe:
Josip Crnković⁴⁴

Nadbiskupski duhovni stol brzo je reagirao te je na sjednici od 29. travnja 1949. godine broj 2333/1949. javio župnom uredu u Bjelovaru da se svakako nastoji kod tamošnjih lokalnih vlasti da se kipovi predviđeni za uklanjanje izruče župnomu uredu Bjelovar ili ako to nije moguće da ih se barem smjesti u muzej. Nadbiskupski duhovni stol obavještava župnika Crnkovića da će promptno u tom slučaju reagirati kod Komisije za vjerske poslove Izvršnog vijeća (IV) Sabora NRH-a.⁴⁵ Istoga je dana na adresu Vjerske komisije IV Sabora NRH-a poslan ovaj dopis (prilog 2).

Prilog 2.

Predsjedništvo Vlade NRH
Komisiji za vjerske poslove
Zagreb

Pred župnom crkvom u parku u Bjelovaru postoji još od iz g. 1777. kipovi sv. Terezije, sv. Jelene, sv. Ivana Nepomuka i sv. Jurja. G. N.O je odlučio da te kipove ukloni, jer da će se park drugačije urediti. Župni ured u Bjelovaru traži, da se ti kipovi njemu izruče, ali GNO odgovara da će se ti kipovi smjestiti u gradskom muzeju, kad se taj osnuje.

Budući da bi Župni ured htio kipove smjestiti na crkveno dvorište i tako ih osigurati, moli se ugledni Naslov, da u tom pogledu intervenira u tom smislu.

29. IV. 1949.⁴⁶

⁴⁴ HR-NAZ, NDS, 2333/49, 27. IV. 1949.

⁴⁵ HR-NAZ, NDS, 2333/49, 29. IV. 1949.

⁴⁶ HR-NAZ, NDS, 3431/49, 29. IV. 1949.

Na taj je dopis Komisija za vjerske zajednice IV NRH-a reagirala dosta kasnije, ali je moguće da je u to vrijeme i telefonski obavještena da su kipovi već uklonjeni te intervencija nije ni bila moguća, ako su smatrali da je potrebna. Naime dopisom od 9. svibnja 1949. godine župnik Crnković javlja Nadbiskupskom duhovnomu stolu u Zagrebu da su kipovi uklonjeni sa središnjega gradskoga trga (prilog 3).

Prilog 3.

ŽUPNI URED BJELOVAR

Broj:122/49

Prečasnomu Nadbiskupskom duhovnom stolu

Z a g r e b

U vezi s ovostranim dopisom od 27. IV. o. g. br. gornji, te otpisom preč. Naslova od 29. IV. broj 2333/49. čast je priopćiti da su kipovi već skinuti 29. travnja po podne silnom žurbom. Brzjavio sam dr JŠosipuĆ Buturcu, koji mi javlja da je već prije bio obavješten Konzervatorski zavod o naumljenom rušenju, te da će sada biti stvar predana sudu radi uništavanja kult. spomenika.

Fama je po župi da će se rušiti župna crkva, jer da će se kroz sredinu parka produžiti Križevačka cesta i iza crkve spojiti sa Garešničkom. Držim da to nebi smjelo i moglo biti, ali se i bojati toga. Pripovjedao mi je jedan starješina kapele u N. Plavnicama da mu je jedan od gradskih odbornika rekao da je to u planu. Dakle molim na vrijeme poduzeti potrebne korake da se doista ne nađemo pred činjenicom, koju onda neće više nitko spriječiti. Kipovi su stavljeni kod g. Barešića, sv. Jurju je strgnuta glava!

U Bjelovaru, dne 9. svibnja 1949.

Upravitelj župe

Josip Crnković⁴⁷

Na sjednici Nadbiskupskoga duhovnoga stola javljeno je 13. svibnja 1949. godine župnomu uredu u Bjelovaru da je »ovaj Nadbiskupski duhovni stol intervenirao preko Komisije za vjerska poslove glede spomenutih starih kipova iz parka pred župnom crkvom koji su sada smješteni kod g. Barešića do odgovora na intervenciju, ako ih g. Barešić prije ne smije isporučiti Naslovu. Na govorkanje o rušenju župne crkve se zasada ne može ništa učiniti, dok nebi stvar bila konkretnija. U ovom posljednjem slučaju neka vlč. naslov na vrijeme upozori ovaj Nadbiskupski duhovni

⁴⁷ HR-NAZ, NDS, 3431/49, 6. V. 1949.

stol s obrazloženom predstavkom.«⁴⁸ Komisija za vjerske zajednice IV Sabora NRH-a javila se tek 15. lipnja 1949. godine Nadbiskupskom duhovnom stolu u vezi s uklanjanjem kipova (prilog 4).

Prilog 4.

NARODNA REPUBLIKA HRVATSKA

PREDSJEDNIŠTVO VLADE

Komisija za vjerske poslove

Broj: 857/1949.

Zagreb, 15. lipnja 1949.

NADBISKUPSKOM DUHOVNOM STOLU

Z A G R E B

U vezi dopisa Naslova od 29. IV. 1949. br. 2333/49. primila je ova Komisija od KNO-a u Bjelovaru slijedeći izvještaj:

»Pozivom na vaš dopis broj 640/1949. od 7. V. 1949. o. g. izvješćujemo vas, da su kipovi sv. Terezije, Jelene, Ivana Nepomuka i Jurja, koji su radi uređenja parka na trgu »Jedinstva« morali biti odande uklonjeni spremljeni na sigurno mjesto, te će u najskorije vrijeme biti pohranjeni u Oblasnom muzeju koji se osniva.«

Prednje se saopćuje znanja radi.

Smrt fašizmu – sloboda narodu!

ZA KOMISIJU

Dr. M. Pallua⁴⁹

Nakon što je primio taj dopis Nadbiskupskoga duhovnoga stola, župnik Crnković posjetio je g. Barišića⁵⁰ i uvjerio se u stanje uklonjenih kipova te nakon toga poslao dopis prema Zagrebu (prilog 5).

⁴⁸ HR-NAZ, NDS, 2494/49, 13. V. 1949.

⁴⁹ HR-NAZ, NDS, 3431/49, 13. V. 1949.

⁵⁰ Ivan Barešić (Bjelovar, 11. XII 1890. – Bjelovar, 8. I 1968.), zborovođa, sakupljač i vlasnik muzejske zbirke. »Školovao se u rodnome gradu i postao građevni poduzetnik. Od 1907. bavio se glazbom svladavši tehniku sviranja više instrumenata, a poslije se posvetio tamburama. Uveo je i neke preinake na Farkaševu sistemu (6 žica). Bio je zborovođa Hrvatskoga obrazovnog obrtničko-radničkog društva 'Golub' (osnovano 1887) i nastavnik tamburaškog naraštaja. Vodio je i tamburaški zbor Kulturnoga radničkog društva 'Proleter', a poslije II svjetskog rata tamburašku sekciju Radničkoga kulturno-umjetničkog društva 'Jednakost'. Poslije povratka iz ruskog zarobljeništva počeo je 1919. i komponirati. U rukopisu je sačuvano 120 njegovih djela – valcera, karišika, polka, mazurka, koračnica i modernih plesova, a posebno se ističu: *Kroz život* (u 5 stavaka: *Uvertira, Djetinjstvo, Mladost, Starost i Finale*), *San o mladosti, Serenada za tenor solo i tamburaški zbor, Iz dana u dan, Mojemu zboru, Glasbena slika* op. 55, *Fantazija* op. 63. B. je postigao visoku profesionalnost, postao je jedan od najistaknutijih poznavalaca tambura u bjelovarskom kraju. Kolekcionarstvom se počeo baviti 1932. formirajući

Prilog 5.

ŽUPNI URED BJELOVAR

Broj: 122/1949.

Bjelovar, 7. VII. 1949.

Prečasni Nadbiskupski duhovni stol

Z a g r e b

Savezno s tamošnjim br. 3164. od 24. VI. o. g. odgovaram da se kipovi iz parka pred župnom crkvom nalaze još kod g. Barešića, koji mi je rekao da se radi na osnivanju oblasnog muzeja, da dolazi i kustos. Kipovi su u stanju kako sam izvijestio u dopisu od 9. V. o. g. i još nijesu popravljani. Tko može vjerovati neka vjeruje da je to učinjeno radi uređenja parka. Koliko sam čuo nije to usamljen slučaj, nego se htjelo kao i drugdje ukloniti ono što podsjeća na kat. prošlost.

U Bjelovaru, dne 6. VII. 1949.

Upravitelj župe

Jos. Crnković⁵¹

Kipovi su skinuti nestručno te dobrim dijelom devastirani. Da je to tako, pokazuju fotografije snimljene uoči rušenja 1949. godine na kojima su kipovi u dobrom stanju na čvrstim postamentima. Otpremljeni su u dvorište Ivana Barešića koji ih je spremio i čuvao koliko je mogao.⁵² Da taj bjelovarski slučaj oko kipova svetaca nije bio poseban, govori podatak od prije godinu dana kada je u svibnju 1948. godine iz središnjega gradskoga trga u Daruvaru uklonjeno monumentalno neogotičko kameno raspelo (koje se na tom mjestu nalazilo 110 godina – od 1838. godine) pod izlikom da Mjesni narodni odbor Daruvar na tom mjestu želi postaviti spomenik palim borcima NOP-a. Raspelo je premješteno na groblje u Doljane, a spomenik ipak nije postavljen na to mjesto, već nešto kasnije u perivoj pred dvorcem grofa Jankovića.⁵³

desetljećima zbirku numizmatike, arheoloških spomenika, etnografije, oružja, predmeta umjetničkog obrta, slika i kipova, dokumenata iz prošlosti Bjelovara i Vojne krajine (1790–1918), kao i iz života obrtnika (XVIII i prva pol. XIX st.). Muzejsku zbirku od 2800 predmeta otvorio je za javnost 15. XI 1953. u vlastitoj kući. Dio oružja otkupio je poslije Vojni muzej u Beogradu, a nakon Barešićeve smrti zbirku je preuzeo muzej u Bjelovaru. Dobro je poznao povijest Bjelovara, sâm je stekao znanje potrebno za sakupljanje kulturno-povijesnog materijala, a vodio je i korespondenciju s kolekcionarima u zemlji. Bio je počasni konzervator za bjelovarski kraj, član Hrvatskoga numizmatičkog društva i njegov povjerenik za Bjelovar.« Dostupno na: BAREŠIĆ, Ivan. *Hrvatski biografski leksikon (mrežno izdanje)*. Leksikografski zavod Miroslav Krleža, 2023. (2. 12. 2023.). Vidi detaljnije: G. JAKOVLJEVIĆ, O Ivanu Barešiću i njegovoj zbirci, *Bjelovarski zbornik*, 4/5(1994.), 207–218.

⁵¹ HR-NAZ, NDS, 3431/49, 6. VII. 1949

⁵² D. BARIČEVIĆ, Barokni kipovi u bjelovarskom parku, 60.

⁵³ HR-HDA, Osobni fond Svetozar Rittig, fond 816, kut. 6., Dopis NDS 3053/48 Komisiji za vjerske zajednice od 21. V. 1948.

3. Obračun vlasti s bjelovarskim župnikom Josipom Crnkovićem

Početkom 50-ih godina 20. stoljeća označavanje Katoličke Crkve i njezinih vjernika kao nepoćudnih osoba traje i dalje. Gotovo je bilo nezamislivo da bi osoba na položaju ili službenik sklopio brak u crkvi ili krstio djecu. U vrijeme crkvenih blagdana vodila se evidencija ljudi koji su dolazili u glavnu gradsku crkvu. I u Bjelovaru su komunističke vlasti pokušale organizirati prorežimsko svećeničko udruženje koje raznim povlasticama odvaja od matične Crkve, čemu se suprotstavio župnik Josip Crnković, upravitelj bjelovarske župe. Naime komunisti su željeli stvoriti »narodnu Crkvu« te je staviti pod svoj utjecaj. Da bi to ostvarila, »država je uz pomoć vlasti lojalnih svećenika poticala osnivanje takvih udruženja. Vlast nije prezala ni od najgorih mogućih metoda i pritisaka (ucjene, prijetnje zatvorom i slično) na pojedine svećenike kako bi ih prisilila da postanu članovi navedenih udruženja.«⁵⁴ O svojim poteškoćama s komunističkim vlastima Crnković je i kao zagrebački kanonik često obavještavao i nadbiskupa Stepinca koji se tada nalazio u internaciji u Krašiću.⁵⁵ S vremenom je župnik Crnković od slučaja s kipovima u središnjem parku postao lokalnim vlastima »trn u oku«. Sukobi između župnika Crnkovića i komunističkih vlasti nastavljali su se i kulminirali krajem 1952. godine. Župnika Crnkovića iznenada su uhitila rano ujutro 5. listopada 1952. godine četvorica službenika UDBA-e. Premetačina župnoga dvora i crkve trajala je od 9 do 17 sati. Jedan od ljudi iz UDBA-e rekao mu je da je uhićen zbog »neprijateljske propagande i utaje poreza«. Nakon toga su ga sproveli do istražnoga zatvora gdje je nakon dvaju tjedana čekanja počelo ispitivanje koje je trajalo dva mjeseca. Na saslušanje u vezi s Crnkovićem pozivani su i svećenici iz grada i okolice.⁵⁶

Suđenje je održano pred Okružnim sudom u Bjelovaru 29. siječnja 1953. godine. Župnik Crnković bio je suočen s optužbom da je »neprijatelj današnjeg društvenog uređenja«, pri čemu je navedeno u optužnici njegovo podupiranje ustaške emigracije, odnosno da se Crnković hvalio da »Pavelić i Artuković neće biti izručeni našoj državi. Pavelić ima u Argentini svoju vladu i 50.000 (!) vojske pa može kontrolirati što se u Jugoslaviji radi.« Također da su partizani nakon rata pobili više ljudi nego što ih je poginulo u ratu. Dalje se navodi u optužnici da župnik Crnković predstavnike vlasti naziva banditima i pljačkašima te nesposobnim ljudima »koji se ne znaju ni potpisati«. Dio optužnice bili su i dokazi da je župnik Crnković izjavljivao da »siromašno živi« dok je, prema optužnici, istodobno dobivao vrlo bogate naknade za sprovede te uz to različite darove koje nije prijavio nadležnim u poreznoj upravi. Osim toga u njegovoj knjižnici pronađene su knjige ustaške emigracije koje je osobno pisao Ante Pavelić poput *Strahote zabluda*, *Pavelić je riješio hrvatsko pitanje* i slično. Navod u

⁵⁴ M. AKMADŽA, *Crkva i država. 1945-1952., Dokumenti*, 26.

⁵⁵ J. VRANEKOVIĆ, *Dnevnik. Život u Krašiću zaslužjenog nadbiskupa i kardinala Alojzija Stepinca*, Zagreb, 2011., 88.

⁵⁶ S. KOŽUL, *Martirologij Crkve zagrebačke*, 314.

optužnici govori da je Crnković bio protiv industrijalizacije i agrarne reforme te je iznosio svojim kolegama svećenicima da »između crkve i države ne može doći do kompromisa. To su najveći neprijatelji naše vjere.« Također je poticao svoje podređene da napadaju SRZ i »proricao« njihovo propadanje. Nakon što je optužba iznijela svoje dokaze, Crnković je izjavio da je »djelomično kriv« te da »nikom nije želio zlo«. Iz dokumenata sa sudskoga procesa Crnkoviću vidljivo je da su vlasti uspjele raznim pritiscima privoliti neke svećenike iz Bjelovara i okolice da se na sudu pojave kao svjedoci i inkriminiraju Crnkovića spomenutim optužbama. Tako je npr. Petar Kaličanec, svećenik iz Šandrovca, dao iskaz da je Crnković govorio da zapadne sile ne će dopustiti uspostavu komunističkoga uređenja u Jugoslaviji, dok je Ante Kovač, kapelan crkve u Bjelovaru, rekao da je optuženi govorio da je agrarna reforma provedena nepravilno, da je sukob između Jugoslavije i SSSR-a samo obmana, da u zemlji treba postojati više političkih stranaka itd.⁵⁷ Teško je danas utvrditi istinu. S obzirom na to da je pravosuđe bilo u službi politike, suđenja su uobičajeno u takvim slučajevima bila brza i učinkovita, a o objektivnosti se ne može govoriti. Župnik Crnković osuđen je na dvije godine i sedam mjeseci zatvora »zbog klevetanja vlasti i iznošenja lažnih izvještaja o prihodima«. Nakon toga je premješten u zatvor u Staru Gradišku na izdržavanje kazne. Nakon žalbe Vrhovnomu sudu NRH-a kazna mu je smanjena na dvije godine i tri mjeseca. Godinu dana proveo je u istražnom zatvoru u Bjelovaru, a godinu i tri mjeseca u Staroj Gradiški. Pušten je iz zatvora 15. siječnja 1955. godine i opet je preuzeo župu Bjelovar.⁵⁸

Simptomatično je da u optužnici protiv župnika Crnkovića nisu ni spomenuta svećenička udruženja, poput Društva svećenika sv. Ćirila i Metoda, koje je vlast stvarala i sponzorirala kako bi podijelila Crkvu na »napredne i narodne svećenike« i »crkvenu reakciju«. U bjelovarskom kraju ta udruženja svećenika koja su vlasti organizirale izvan kontrole Kaptola počela su se dobro razvijati pomoću Mirka Đurekovića, župnika iz Hrgovljana, te umirovljenih župnika Poldruguća, Hanževačkoga i drugih. Takvomu razvoju žestoko se suprotstavljao župnik Crnković s dijelom aktivnih svećenika i mlađega klera. S obzirom na to da je stvaranje svećeničkih udruženja tada bio prioritet režima, svaki otpor tomu trebalo je skršiti. Vjerojatno je to jedan od ključnih razloga, uz djelomično ostale spomenute u optužnici, zbog čega su se vlasti odlučile na sankcioniranje župnika Crnkovića i odredile mu zatvorske kaznu.⁵⁹ I nakon tih događaja nastavljala su se sporadična nasilja vlasti prema predstavnicima Crkve. Tako su pri posjetu Bjelovaru tih godina, prema jednoj izjavi, biskup Salis Seewis te u njegovoj pratnji križevački župnik dr. Kranjčić i drugi pretrpjeli nasilje i članovi SKOJ-a otjerali su ih iz Bjelovara.⁶⁰

⁵⁷ HR-HDA-1596, Vrhovni sud NR Hrvatske, predmet KŽ 308/53, Crnković Josip.

⁵⁸ Istina je pobijedila, *Bjelovarski list*, br. 2., 4. II. 1953., 2., S. KOŽUL, *Martirologij Crkve zagrebačke*, 314., HR-HDA-1596, Vrhovni sud NR Hrvatske, predmet KŽ 308/53, Crnković Josip.

⁵⁹ Detaljnije u: M. AKMADŽA, *Biskupi, komunisti i svećenička udruženja*, Zagreb – Sarajevo, 2018., S. KOŽUL, *Martirologij Crkve zagrebačke*, 314.

⁶⁰ Arhiv o dr. Stjepanu Kranjčiću (Križevci), Izjava vlač. Blaža Tote, 26/2007.

4. Kipovi svetaca od rušenja i nemilosti do ponovnoga postavljanja u središnjem gradskom parku

Nakon što su kipovi uklonjeni iz parka, kao što je spomenuto, našli su svoje privremeno utočište u zbirci Ivana Barešića. Vlasti su tvrdile da će se kipovi smjestiti privremeno u privatnom muzeju g. Ivana Barešića, a da će po osnutku gradskoga muzeja tamo biti adekvatno smješteni. No Oblasni muzej Bjelovar osnovan je iste, 1949. godine. Bio je smješten u jednokatnici staroga gradskoga poglavarstva sagrađenoj 1832. godine. Muzej je osnovan pod nazivom Oblasni muzej na poticaj Oblasnoga odbora Saveza udruženja boraca NOR-a. Godine 1962. mijenja ime u Gradski muzej Bjelovar. Izgleda da su se kipovi zadržali u Barešićevoj zbirci sve do njegove smrti početkom 1968. godine. Nakon toga je sredinom iste godine Gradski muzej Bjelovar (iako je i prethodnih godina otkupljivao dijelove Barešićeve zbirke) uz pomoć Republičkoga fonda za unapređenje kulturnih djelatnosti SRH otkupio u cijelosti njegovu zbirku te je očito tada i u svoj depo dobio i kipove svetaca.⁶¹ Oni su se u lošem stanju čuvali u Muzeju sve do 1996. godine kada je donesena odluka o njihovoj restauraciji i ponovnom postavljanju na isto mjesto. Naime padom socijalističkoga sustava 1990. godine stekli su se uvjeti vraćanja kipova na njihova prijašnja mjesta u središnjem bjelovarskom parku. Kipovi su (točnije, njihovi ostatci u dijelovima) 1996. godine iz Gradskoga muzeja Bjelovar preneseni na konzervatorsko-restauratorske radove na obnovi kipova u Varaždin (poduzeće TRIFORA d. o. o. Varaždin). Tu je izvedeno čišćenje skulptura i podnožja u cijelosti, kamen je učvršćivan i dezinficiran natapanjem dvije godine u vapnenoj vodi. Svi odvojeni dijelovi armirani su prokromskom armaturom i zalijepljeni poliesterskom smolom. Nedostajući dijelovi skulptura i podnožja (oko 20 dijelova) modelirani su u glini i odliveni u kamenoj žbuci. Za sv. Jurja napravljeno je koplje od rostfraj materijala.⁶²

Dana 22. rujna 2000. godine (uoči Dana grada Bjelovara, 29. rujna) kipovi svetaca ponovno su postavljeni na svoja povijesna mjesta uz prigodni govor predstavnika Gradskoga muzeja Bjelovar Mladena Medara pri čemu ih je tadašnji župnik monsinjor Franjo Bosnar ponovo posvetio.⁶³

⁶¹ JAKOVLJEVIĆ, O Ivanu Barešiću i njegovoj zbirci, 216–218.

⁶² HR-AKRZBJ, Konzervatorsko-restauratorski zahvati na četiri skulpture Gradskog muzeja Bjelovar – sv. Jelena, sv. Terezije Avilske, sv. Jurja i sv. Ivana Nepomuka, Trifora d. o. o., Varaždin, 1996. – 2000., 4.

⁶³ Zasjali kipovi u središnjem parku. Dostupno na: <https://bjelovar.live/foto-zasjali-kipovi-u-sredisnjem-parku-znate-li-uopce-koga-predstavljaju/> (1. 10. 2023.).

Prikazi • Book Reviews

A. STAGLIANÒ

Ripensare il pensiero. Lettere sul rapporto tra fede e ragione a 25 anni dalla Fides et ratio

Marcianum Press, Venezia, 2023., str. 307.

Predsjednik Papinske teološke akademije Antonio Staglianò u svojoj knjizi *Ripensare il pensiero. Lettere sul rapporto tra fede e ragione a 25 anni dalla Fides et ratio* uvodi nas u promišljanje odnosa vjere i razuma u kontekstu potrebe obnove teologije. Nije slučajno da je ova knjiga izišla gotovo u isto vrijeme kada i motuproprij *Ad theologiam promovendam* kojim papa Franjo odobrava nove statute Papinske teološke akademije pri čemu otvoreno pledira za kontekstualnu fundamentalnu teologiju koja će biti sposobna čitati znakove vremena i interpretirati ih u svjetlu evanđelja (*Ad theologiam promovendam* br. 4). Na tom je istom tragu i naš autor kojemu papa Franjo u predgovoru knjizi piše o potrebi *teologije s okusom naroda*.

Uz Papin predgovor i pogovor Giulia Goggia, potpredsjednika Studijske udruge *Emmanuele Severino*, te autorov bogat uvod i zaključak knjiga je strukturirana u osam pisama koja A. Staglianò upućuje različitim osobama iz bliže i dalje prošlosti i sadašnjosti.

Staglianò u svojoj knjizi želi ponuditi obnovljenu teologiju koja, prema našem uvidu, ne će napustiti kontinuitet s prethodnom teologijom u smislu lišenosti epistemološkoga statusa teologije, nego će teološku misao izreći na nov i razumljiv način. Zbog toga inzistira na dijalogu koji je sposoban stimulirati različite, ali komplementarne pojmove koji mogu iznjedriti različite discipline i tako dovesti do dublje spoznaje stvarnosti. Time se, budući da stvarnost pokazuje više lica, uviđa nužna potreba za integracijom različitih znanja i specijalizacija kako bi se u konačnici izbjeglo njihovu redukciju i monopol.

U osam pisama A. Staglianò iznosi svoju ideju teologije koja u potpunosti korespondira s idejom teologije kako je vidi papa Franjo. Ukratko, to je teologija naroda, teologija koja se koristi induktivnom metodom, pop-teologija koja nastoji dati javnu dimenziju teologiji oslobađajući je akademske institucionalnosti te teologija u izlasku koja služi evangelizacijskomu poslanju Crkve.

U uvodnom dijelu autor, na tragu A. Rosminija, navodi kako je neoskolastički tomizam koji se zatvorio u sebe i ukopao izgubio živi kontakt s kulturom ljudi. U tom kontekstu veliko se priznanje duguje enciklici *Fides et ratio* koja bolje artikulira odnos između vjere i razuma u odnosu na prije te upućuje na različite modele interpretacije (Anselmov, Rosminijev, Newmanov i neke druge). Širenje prostora racionalnosti dovodi do svijesti da egzaktnosti nisu jedini oblik ljudskoga spoznavanja. Takva svijest otvara za teologiju mogućnost dijaloga koji se odvija više na antro-

pološkom nego na epistemološkom planu gdje su u igri pitanje čovjekova smisla, značenja njegove slobode i etičke odgovornosti. Upravo to otkriva antropološku i socioambijentalnu krizu zbog čega je, prema našem autoru, nužna istinska *kulturna revolucija* kako bi se omogućilo integralnu kulturu koja će se suočiti s frenetičnošću antropološke krize. U takvom kontekstu teologija će, kao posrednička znanost, biti u službi evangelizacijskoga poslanja Crkve. Ona ne će nastojati samo prevesti vjeru u kulturno razumljiv jezik, nego će nastojati interpretirati kulturne instance proizišle iz drugih znanstvenih područja kako bi i one, logikom sinergije, postale sposobne posredovati kršćansku vjeru, a ne ju reducirati. Za čovjekovu buduću opstojnost na zemlji nisu dovoljna samo tehnološka rješenja, nego je nužan mnogo širi pristup koji cilja na znanje o čovjeku koje će znati organski integrirati doprinose filozofije, etike, teologije i drugih znanosti.

Prosvjetiteljsko poimanje razuma podrazumijeva da ono što razum ne prepoznaje kao racionalno postaje praznovjerno i infantilno. Zbog toga spekulativni razum vidi znanost, religiju i umjetnost kao inferiorne oblike koje treba nadići u njihovoj samosvijesti o vlastitom apsolutnom znanju. Prema našem autoru, taj spekulativni razum nijeće epistemološko dostojanstvo drugim oblicima znanja te se postavlja kao jednoznačna paradigma smisla, čime mortificira polifoniju oblika razuma sužavajući tako njihove mogućnosti pristupa istini. Pod krinkom nove »dogme«, prema kojoj razum nije sposoban za istinu te se istina kao takva ne može spoznati, zbog čega treba časno sumnjati da uopće i postoji, dolazi u krizu sama istina, što u konačnici ima reperkusije i na evangelizacijsko poslanje Crkve i njezinu prisutnost u svijetu. Nijekanje spoznatljivosti istine vodi eklektizmu koji istinu vidi svugdje pomalo, čime ju se fragmentira. Novi areopazi proglašavaju kako istina nema vječnu vrijednost (historicism), kako je istina samo ono što je moguće iskusiti (pragmatizam) te da se istina sastoji u konsenzusu i da objektivna istina ne postoji (nihilizam). Takvi pristupi istini otežavaju evangelizacijsko poslanje Crkve. Zbog toga je nužan dijalog teologije s filozofijom, znanostu i drugim oblicima spoznavanja kako bi se došlo do autentične i pravedne obnove odnosa između istine i razuma.

Predsjednik Papinske teološke akademije smatra kako je konflikt između znanosti i vjere odavno prevladan. No danas se znanost i vjera nalaze pred izazovom njihove konvergencije u jedinstvo. Heterogenost mnogih znanstvenih disciplina negira duboko jedinstvo stvarnosti i strukture ljudskoga uma.

Naš autor predlaže da teologiju razumijemo radije kao kritičko znanje nego kao znanost. Referirajući se na J. H. Newmana, drži da nijedna znanost na svijetu, ma koliko široka bila, ne može izbjeći opasnost pogriješke ako se uzdigne na razinu jedinoga tumača svih stvari koje postoje na nebu i na zemlji. Zbog toga Staglianò smatra da »ako se teologija u bližoj budućnosti više ne bude imenovala pojmom »znanost«, time se ne bi trebala umanjiti njena uloga razumskog i autentičnog istraživanja o vjeri, niti znanstvena strukturalna dimenzija njene metode«. On to opravdava time kako teološka spoznaja živi u sigurnosti da je stvarnost preplavljena nadom i otku-

piteljskim svjetlom koje izvire iz Kristova uskrsnuća. Ta sigurnost nije izravno teološka, nego vjernačka, tj. ne proizlazi iz istraživanja, nego samo iz vjere. Kršćanska vjera dopušta pristup toj sigurnosti, a teologija uči od vjere i ima zadaću kritički je usmjeravati. U tom svome pothvatu teologija se može susreti sa znanstvenom sumnjom, no nju se ne može prenijeti na vjeru koja na apsolutan način ispovijeda sigurnost Božjega otajstva. U tom bi smislu suvremena teologija trebala ponovno otkriti *knjigu prirode* te ponovno pokrenuti *novu naravnu teologiju* kao prostor konvergenције ne samo teologije i filozofije nego i drugih prirodnih znanosti.

Jedna od novosti koju naš autor spominje u svojoj knjizi jest tzv. pop-teologija koja programski i metodološki nastoji dati teologiji novu javnu dimenziju. Pop-teologijom želi se povratak teologije iz egzila gdje je dugo vremena bila u kulama od bjelokosti akademskih institucija, izražena pretjerano formalističkim znanstvenim jezikom. Pop-teologija zapravo je jedna nova teološka perspektiva. Takva bi teologija trebala postati seoska fontana gdje se svi mogu napojiti žive vode. Teologija kao ponizna *teo-zofija* uzvisuje sve aspekte mudrosti (općega) razuma. Takva teološka *teo-zofija* izbjegava restrikciju vlastitoga područja interesa na konceptualna znanja i njihove znanstvene formulacije. To je teologija koja zna slušati ljudsko. Takva teologija, prema našem autoru, treba moći govoriti onkraj konceptualnoga akademskoga ambijenta te tražiti novi jezik priopćavanja koji uključuje poznavanje vjere inkarnirane i povezane s kulturnim modelima s kojima narod otkriva i živi smisao vlastitoga života.

Ukratko, to je ideja koju Staglianò želi predstaviti u svojoj knjizi. Svoj je pothvat sretno i spretno strukturirao u osam pisama koja ovdje možemo samo kratko navesti i zaustaviti se na pismu upućenom papi Franji.

U pismu papi Franji Staglianò zahvaljuje na povjerenju koje mu je, kao predsjedniku Papinske teološke akademije, Papa udijelio kako bi kreativno domislio novo poslanje akademske teologije koja će biti okrenuta navještaju kršćanskoga Bog u današnjem kompleksnom društvu te tako pomoći omirisati Otajstvo. Taj se navještaj mora artikulirati kroz novi jezik, novi žar te s novom kritičkom sviješću o Istini koja je ponuđena svijetu. Takva bi teologija trebala dislocirati akademsku teologiju kako bi teološko znanje postalo okus za život, mudrost za životne korake i teopsija (božanska vizija koja humanizira čovjekov život) koja će osvijetliti razum i srca vjernika. Nova forma teologije ne može ignorirati konkretni život ljudi, nego radije, umjesto da ima metafizičko polazište, polaziti će od konkretne ljudske situacije, čime se i njezina metodologija mijenja iz deduktivne u induktivnu, što za posljedicu ima očuvanje teologije od apstrakcije. Teologija koja ima pred sobom ljude u konkretnim situacijama ne će se preobraziti u ideologiju. Takva obnovljena teologija postaje otvorena za interdisciplinarnost i transdisciplinarnost, čime postaje ozbiljan referent za dijalog s drugim područjima znanja: filozofijom, politikom, ekonomijom, pravom itd. Tako će teologija pokazati svoju društvenu dimenziju, a ne biti samo intelektualistička interpretacija. Radi toga predsjednik Papinske teološke akademije donosi tri

smjera prema kojima bi se trebala razvijati teologija u budućnosti (i sadašnjosti): kreativna vjernost Tradiciji, transdisciplinarnost i kolegijalnost.

Nakon pisma papi Franji naš autor piše Tomi Akvinskomu o teologiji kao znanosti koja je *službenica evanđelja* i svih znanja. U njemu mu navodi kako je teologija postala detronizirana kraljica svih znanosti te kako je potreban novi oblik teologije za naše vrijeme, pri čemu se oslanja na *teologiju kao mudrost*, kako ju je u njezinoj slojevitosti definirao i sv. Toma. Među naslovnici pisma predsjednika Papinske teološke akademije našao se i papa Benedikt XVI. Središnja tema pisma pokojnom Papi jest senzibilnost za istinu kako bi se ponovno probudilo cjelovit razum. Svoje pismo autor doživljava kao pop-teološko pismo o razumljivosti vjere u Boga koji je ljubav. U pismu filozofu Carmelu Ottavianu naš autor u zamišljenom dijalogu pripovijeda o objavi kao neizostavnoj i jednoj mogućoj iskri razuma. Jedno od pisama Staglianò upućuje mons. Vincenzu Romediu, u kojem se bavi pitanjem navještaja evanđelja u istini i ljubavi u svijetu koji se već promijenio. Pri tome vidi katoličku vjeru i čovjekovu kulturu u čvrstoj cirkularnosti. Navještaj evanđelja u ljubavi i istini doprinosi spašavanju svijeta humanizirajući život ljudi našega vremena. U pismu Samuelu Tadiniju autor se zaustavlja na filozofskim i teološkim promišljanjima A. Rosminija. U pismu Ines Testoni naš autor izvrsno uviđa da se među kršćanima više govorilo o Bogu u apofatičnom smislu nego u potvrdnom. Posljednje pismo u ovoj knjizi Staglianò upućuje Blaiseu Pascalu o razumljivom osjećaju istine srcem kako bi se mislilo vjerujući. Pri tome posebno naglašava vjeru kao naočale za infracrveno svjetlo.

Knjiga A. Staglianò znalački je spretno oblikovana. Preko pisama različitim filozofima i teolozima ovaj autor nastoji u kontekstu obnovljenoga odnosa između razuma i vjere doprinijeti obnovljenoj teologiji koja ne će biti samo intelektualistička interpretacija, nego će zahvaljujući svojoj sposobnosti dijaloga s drugim oblicima spoznavanja postati referenta društvena instancija. To će joj omogućiti, prije svega, pozornost na kontekst i konkretnu situaciju u kojoj žive naslovnici kršćanske poruke. Time će se teologija osloboditi sputanosti akademskih institucija koje ju odvlače od konkretnosti, zbog čega postoji opasnost pretvaranja u ideologiju.

Čini nam se da ovu knjigu treba svakako čitati paralelno s nekim dokumentima pape Franje u kojima Papa predlaže ponovno oblikovanje teologije. Tu mislimo, prije svega, na apostolsku konstituciju o crkvenim sveučilištima i fakultetima *Veritatis Gaudium*, programsku encikliku *Evangelii gaudium* i nedavno objavljeni motuproprij *Ad theologiam promovendam*.

Hrvoje Kalem

Adrese autora – Addresses of the Authors

- Doc. dr. sc. Emanuel Petrov, Katolički bogoslovni fakultet, Sveučilište u Splitu, Zrinsko-frankopanska 19, 21 000 Split, Hrvatska, donepetrov@gmail.com
Asst. Prof. Emanuel Petrov, Ph.D., Catholic Faculty of Theology, University of Split, Zrinsko-frankopanska 19, 21000 Split, Croatia, donepetrov@gmail.com
- Dr. sc. Gina Šparada, Katolički bogoslovni fakultet, Sveučilište u Splitu, Zrinsko-frankopanska 19, 21 000 Split, Hrvatska, ginasparada1@gmail.com
Gina Šparada, Ph.D., Catholic Faculty of Theology, University of Split, Zrinsko-frankopanska 19, 21000 Split, Croatia, ginasparada1@gmail.com
- Prof. dr. sc. Snježana Dobrota, Filozofski fakultet Sveučilišta u Splitu, Poljička cesta 35, 21 000 Split, Hrvatska, dobrota@ffst.hr
Full Prof. Snježana Dobrota, Ph.D., Faculty of Humanities and Social Sciences, University of Split, Poljička cesta 35, 21000 Split, Croatia, dobrota@ffst.hr
- Margareta Sabljčić, univ. mag. praesc. educ., Dječji vrtić Radost, Hercegovačka ulica 22, 21 000 Split, Hrvatska, m.sablji99@gmail.com
Margareta Sabljčić, MA in Preschool Education, Kindergarten »Radost«, Hercegovačka ulica 22, 21 000 Split, Croatia, m.sablji99@gmail.com
- Josipa Klarendić, univ. mag. prim. educ., Osnovna škola Jurja Dalmatinca, Stipe Ninića 27, 22 000 Šibenik, Hrvatska, josipa.ivic2@skole.hr
Josipa Klarendić, MA in Primary Education, Primary School »Juraj Dalmatinac«, Stipe Ninića 27, 22000 Šibenik, Croatia, josipa.ivic2@skole.hr
- Assoc. Prof., Richard Pavlić, Ph.D., Catholic University of Croatia, Ilica 242, Zagreb, Croatia, ripavlic@gmail.com
Izv. prof. dr. sc. Richard Pavlić, Hrvatsko katoličko sveučilište, Ilica 242, Zagreb, Hrvatska, ripavlic@gmail.com
- Bruno Rukavina, M. Pol. Sc., Frankopanski trg 2, 53270 Senj, Croatia, bruno.rukavina.fpzg@gmail.com
Bruno Rukavina, spec. pol. (Specijalist za vanjsku politiku i diplomaciju), Frankopanski trg 2, 53 270 Senj, Hrvatska, bruno.rukavina.fpzg@gmail.com
- Ryan A. Brandt, Ph.D., Grand Canyon University, 3300 West Camelback Road - Phoenix, AZ 85017, USA, Ryan.Brandt@gcu.edu
Dr. sc. Ryan A. Brandt, Grand Canyon University, 3300 West Camelback Road - Phoenix, AZ 85017, SAD, Ryan.Brandt@gcu.edu
- Visiting Prof. Joshua Farris, Ph.D., Katholisch-Theologische Fakultät, Ruhr Universität Bochum, Universitätsstraße 150, 44801 Bochum, Germany; professor at Kairos University, USA, joshua.r.farris@gmail.com

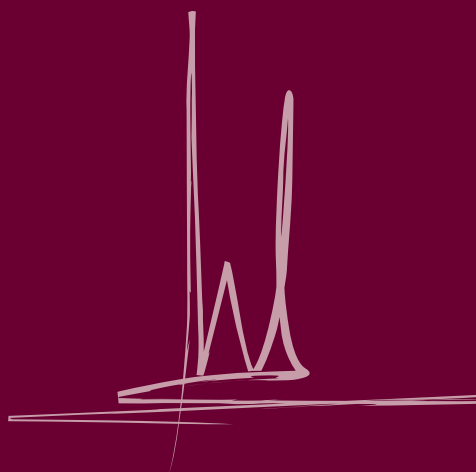
Doc. dr. sc. Joshua Farris, Katolički bogoslovni fakultet, Ruhr Universität Bochum, Universitätsstraße 150, 44 801 Bochum, Njemačka; profesor pri Kairos University, SAD, joshua.r.farris@gmail.com

- Petra Plantosar, univ. mag. paed. et univ. mag. educ. hist., Katolički bogoslovni fakultet u Đakovu, Sveučilište Josipa Jurja Strossmayera u Osijeku, Petra Preradovića 17, p. p. 54, 31 400 Đakovo, Hrvatska, pkolesaric97@gmail.com

Petra Plantosar, MA in Pedagogy, MA in History, Catholic Faculty of Theology, Josip Juraj Strossmayer University of Osijek, P. Preradovića 17, P.O. box 54, 31400 Đakovo, Croatia, pkolesaric97@gmail.com

- Dr. sc. Željko Karaula, Zavod za znanstvenoistraživački i umjetnički rad HAZU u Bjelovaru, A. B. Šimića 1 b/I, p.p. 111, 43 000 Bjelovar, Hrvatska, historik2000@gmail.com

Željko Karaula, Ph.D., Institute for Scientific Research and Artistic Work in Bjelovar, A. B. Šimića 1 b/I, P.O. box 111, 43000 Bjelovar, Croatia, historik2000@gmail.com



ISSN 1330-2655



9 771330 265001