

ISSN 1330-2655
UDK 22/28

Godina 33.
Br. I., str. I-I60.
Đakovo, 2025.

● Ephemerides Theologicae Diacovenses ●
Diacovensia
Teološki prilozi

Sadržaj – Contents

Uvodnik – Editorial

Silvana FUŽINATO 3 Biblijskim putom nade

Članci – Articles

Izvorni znanstveni radovi – Original Scientific Papers

- | | | |
|-----------------------|----|---|
| Luca MALATESTI | 11 | Narrative approaches to the morality of persons with antisocial personalities: some philosophical considerations
<i>Narativni pristupi moralu osoba s antisocijalnim ličnostima: filozofska razmatranja</i> |
| Iris VIDMAR JOVANOVIĆ | | |
| Ivan MACUT | 33 | Uloga biskupa u ekumenskom poslanju Crkve prema dokumentu
<i>Biskup i jedinstvo kršćana: ekumenski vademecum (2020.)</i>
<i>The Role of the Bishop in the Ecumenical Mission of the Church, According to the Document</i>
The Bishop and Christian Unity: An Ecumenical Vademecum (2020) |
| Tihana ŠKOJO | 49 | Preferencije učenika prema tradicijskoj glazbi u nastavi Glazbene kulture
Student Preferences Towards Traditional Music in Music Education |
| Marko SESAR | | |
| Dominik TATAI | | |
| Emina BERBIĆ KOLAR | 61 | Somatski frazemi u romanima <i>Dvori od oraha</i> , <i>Freelander</i> i <i>Selidba</i> Miljenka Jergovića
<i>Somatic Idioms in the Novels »Dvori Od Oraha«, »Freelander« and »Selidba« By Miljenko Jergović</i> |
| Ivona DUJČEK | | |

Prethodna priopćenja – Preliminary Communications

- | | | |
|----------------------------------|------------|--|
| Hrvoje KALEM | 79 | Un rapporto rinnovato di comprensione tra la Scrittura e la Tradizione alla luce del metodo di correlazione
<i>Obnovljeni odnos razumijevanja između svetoga pisma i predaje u svjetlu metode korelacije</i> |
| Boris VULIĆ | 93 | La paura della morte: 'il re dei terrori' e l'origine delle malattie mentali
<i>Strah od smrti: vladar strahote i izvor mentalnih bolesti</i> |
| Richard PAVLIĆ
Bruno RUKAVINA | III | The Impact and Influence of Four Agents of Atheistic Anthropocentrism on Society and the Environment, in the Light of Laudato Si'
<i>Utjecaj i djelovanje četiriju agenata ateističkoga antropocentrizma na društvo i okoliš na tragu Laudato si'</i> |

Stručni članak – Professional Article

- | | | |
|-------------|------------|--|
| Darko RAPIĆ | I31 | Uloga migracija u Božjem planu spasenja
<i>The Role of Migration in God's Plan of Salvation</i> |
|-------------|------------|--|

Prikazi – Book Reviews

- | | | |
|---------------|------------|---|
| Željko ČEKOLJ | I55 | Teria SHANTALL, <i>Die sinnstiftende Wirkung der Logotherapie von Viktor Frankl</i> (Smisleno djelovanje logoterapije Viktora Frankla), Springer, 2023., 335 str. |
| | I59 | Adrese autora – Addresses of the Authors |

Biblijskim putom nade

U Buli proglašenja Redovnog jubileja godine 2025. *Spes non confundit* – »Nada ne razočarava« (usp. Rim 5, 5) papa Franjo izrazio je želju da »ovaj Jubilej bude svima prilika za oživljavanje nade«¹. Pogled suvremenoga čovjeka izgubio je sjaj. Zamagljen strahom, nesigurnošću, očajem, skepsom i pesimizmom, teško u pukotinama i krhotinama ljudskih stradanja i patnji koje obilježavaju i ovo, naše vrijeme otkriva sjeme nade posijano u srcu svakoga čovjeka. U ovom promišljanju želimo se zaputiti putom nade i u Božjoj riječi iznova otkriti razloge i ispunjenje čovjekovih nadanja.

Ususret nadi

I ova Jubilarna godina započela je otvaranjem Svetih vrata u bazilici svetoga Petra u Rimu. Riječ je o lijepom i snažnom simbolu prijelaza i ulaska u novi život. Otvoriti širom vrata, prijeći prag sadašnjosti i hrabro zakoračiti u budućnost ispunjenu nadom poziv je koji nerijetko susrećemo i u *Svetom pismu*. Stoga u ovom hodu nade želimo poći upravo od toga simbola. No za razliku od Svetih vrata koja otvaramo kako bismo, prolazeći kroz njih, simbolizirali obnovu i ulazak u novi život, u ovom promišljanju želimo poći od vrata kroz koja je potrebno izići, jer iz osobnoga iskustva znamo da nema ulaska u novi život bez bolnoga, ali iscjeljujućega iskustva izlaska.

O tome svjedoči prorok Ezekiel koji je živio i djelovao u vremenu po mnogočemu sličnomu našem. Bez države i kralja, bez svetoga grada i Hrama, bez svećenika i žrtve, narod se u izgnanstvu na bolan i dramatičan način suočavao sa svojom sadašnjošću, pogledom usmjerenim s jedne strane prema prošlosti obilježenoj svakodnevnim zlom i promašajima, a s druge prema budućnosti prožetoj nesigurnošću i neizvjesnošću.² U tom teškom i prijelomnom vremenu, odveden u izgnanstvo 597. god. pr. Kr., pozvan je za proroka i poslan »narodu odmetničkom« i »sinovima tvrdokorna pogleda i okorjela srca« (usp. Ez 2, 3–4). Kao čuvar doma Izraelova i tješitelj, Ezekiel

¹ FRANJO, *Bula proglašenja Redovnog jubileja godine 2025. »Spes non confundit«*, br. 1. Dostupno na: <https://ika.hkm.hr/novosti/bula-proglasenja-jubileja-2025-spes-non-confundit-2/> (26. 2. 2025.).

² B. LUJIĆ, *Starozavjetni proroci*, Zagreb, 2004., 261.

je poticao narod na izlazak iz zatvorenosti u prošlosti prožetoj nevjernošću Bogu i njegovoj ljubavi te na ulazak u budućnost prihvaćanjem sadašnjosti kao vremena pročišćenja i novoga početka.

U tom svjetlu bremenita je značenjem i riječ koju Ezekiel u viđenju prima od Gospodina (usp. Ez 12, 2–7). Prorok Ezekiel treba danju pripremiti zavežljaj i oponašati odlazak u izgnanstvo prokapajući noću rukama rupu u zidu. S motrišta scen-skoga učinka gesta je izvanredna: izlazak čovjeka kroza zid, umjesto kroz vrata kuće upućuje na rupu koja će biti otvorena na gradskim zidinama.³ U tom trenutku Ezekiel se već nalazio u izgnanstvu zajedno sa svojim sunarodnjacima koji su bez poteškoća mogli razumjeti značenje te geste.

U prethodnom viđenju (usp. Ez 8, 8) prorok je probio zid u unutrašnjosti hrama u kojem su se skrivali starješine kako bi vidio opacine i gnusobe zbog kojih će morati izići iz grada koji je neprijatelj opsjedao, a sada to isto čini pred kućom doma Izraelova koji je željno iščekivao povratak u domovinu. Zanimljivo je uočiti sedmerostruko ponavljanje izraza »njima na oči«. Barem netko iz naroda odmetničkoga, koji ima oči, a ne vidi, vidjevši prorokovo djelovanje, postaviti će si pitanje o njegovu značenju koje sam Bog daje: Prorok je postavljen kao znamenje domu Izraelovu u nadi da će se netko istinski, prije ili kasnije, otvoriti poslušnosti Božjoj riječi. No poput Ezekielu koji je izišao pokrivena lica da ne vidi zemlju, tako će i kralj Sidkija⁴ sa zavežljajem na ramenima po mrkloj noći prokopati zid i izići pokrivajući lice rukama, vjerojatno da ga ne prepoznaju, a potom će uhićen u blizini Jerihona biti oslijepljen i odveden u Riblu, gdje će uskoro i umrijeti. Za razliku od naroda koji u progonstvu još može progledati, za kralja Sidkiju već je kasno. Narodu, koji umjesto da se vratio iz prvoga progonstva, 587. god. pr. Kr. pridružuju se novi prognanici. U izgnanstvu utučen i razočaran, ugaslih nadanja i neispunjenih obećanja, suočavao se s pitanjem vlastite budućnosti. U tom bolnom iskustvu napuštenosti prorok Ezekiel poziva narod na istinsko otvaranje poslušnosti Božjoj riječi i na novi izlazak.

Kao pojedinci i kao članovi društvene i eklezijalne zajednice suočavamo se s krizama koje i u našem srcu nerijetko siju beznađe, zamračuju pogled vjere, otežavaju hod na putu življenja Božje riječi, oslabljuju duh u borbi za istinu. No u svjetlu Ezekielove geste možda je i ovo, naše vrijeme prilika za novi izlazak ususret nadi. Vrijeme izlaska u kojem smo pozvani pripremiti svoj zavežljaj dobro promišljajući što ćemo u njega staviti, prokopati rupe u zidovima unutar kojih smo se čvrsto zatvorili tražeći zaštitu i sigurnost, a riskirajući umiranje. U povijesti spasenja prije ulaska u obećanu zemlju i prije ispunjenja obećanja nalazi se izlazak koji poziva na preuzimanje odgovornosti i na povratak izvornim načelima i autentičnim vrijednostima.

³ Slijedimo interpretaciju O. PETTIGIANI, *Ezechiele. Introduzione, traduzione e commento*, Cinisello Balsamo (Milano), 2024., 119–120.

⁴ Na mjesto kralja Jojakina, koji se 597. god. pr. Kr. predao, Babilonci postavljaju kralja Sidkiju. Zbog uskraćivanja plaćanja vazalskoga danka Babilonci će ponovno napasti Jeruzalem (588.) i nakon jednopolgodišnjega opsjedanja zauzeti ga u ljetu 588. god.

Tako je i u našem ljudskom i vjerničkom hodu. Prije prolaska kroz vrata koja vode u budućnost potrebno je izići iz prošlosti i u susretu »licem u lice« sa sadašnjosti te u istini o samome sebi u svojem »ovdje« i »sada« otkrivati nove putove nade, nove mogućnosti i nove perspektive. Sveta godina vrijeme je novoga izlaska u kojem nas Gospodin poziva na povratak k samima sebi, na obnovu vjernosti savezu ljubavi, na razlučivanju bitnoga od nebitnoga koje nosimo u svom zavežljaju, na otkrivanju sjemena nade u osobnim granicama i krizama i na pronalaženje smisla. Upravo na to poziva nas i papa Franjo: »Polazak na put karakteristično je za one koji traže smisao života. Pješačko hodočašće veoma je prikladno za ponovno otkrivanje vrijednosti tišine, truda i usredotočenosti na ono bitno.«⁵

Otkrivanje sjemena nade

U tom otkrivanju sjemena nade pomoći će nam Propovjednik koji dobro nam poznato promišljanje o ispraznosti života započinje sljedećim riječima: »Sve ima svoje doba i svaki posao pod nebom svoje vrijeme.« (Prop 3, 1) U tom naslovu autor otkriva ključ razumijevanja čovjekova života i djelovanja koje će u redcima 2 – 8 prikazati u nizu od četrnaest parova glagola koji opisuju čovjekove egzistencijalne situacije. Riječ je o događajima vezanima za obiteljski, poslovni, politički i društveni život. To su, dakako, primjeri kojima autor, simboličnom uporabom brojeva,⁶ obuhvaća cjelokupan čovjekov život. Tako je u neumoljivom protjecanju vremena opisano cjelokupno čovjekovo najzahtjevnije i najznačajnije djelovanje između rođenja i smrti, ljubavi i mržnje, rata i mira.⁷

U tom iskustvu fragmentarnosti, monotonije i protjecanja vremena Propovjednik se pita: »Koja je poslaniku korist od njegovih napora?« (Prop 3, 9) Riječ je o egzistencijalnom pitanju smisla ljudskoga života koje si i sami postavljamo, posebice u vrijeme kriza, beznađa, trpljenja... Iako će u redcima 10 – 14 odgovoriti na njega tvrdeći da je sve što Bog čini prikladno u svoje vrijeme, da nema druge sreće osim veseliti se i činiti dobro za svojega života i da se svemu onomu što Bog čini ne može ništa ni dodati ni oduzeti, potpuni odgovor pronaći ćemo upravo u prvom retku: »Sve ima svoje doba i svaki posao pod nebom svoje vrijeme.« Iako se na prvi pogled pojmovi »doba« i »vrijeme« mogu činiti sinonimima koje je autor upotrijebio radi izbjegavanja dvostrukoga ponavljanja iste riječi, nemaju identično značenje. Imenica *zēmān* označava 'određeno vrijeme', 'ugovoreno vrijeme' i sadrži aspekt trajanja. Druga je imenica *ʿēt* i ima značenje 'pravo vrijeme', 'povoljna prilika'. *Septuaginta* prvi pojam prevodi riječju *hrónos* kojom označava kronološki aspekt, a drugi riječju *kairós* koja upućuje na aspekt izvanrednosti, rijetkosti, jedinstvenosti i neponovljivosti.⁸

⁵ FRANJO, *Bula proglašenja Redovnog jubileja godine 2025. »Spes non confundit«*, br. 5.

⁶ Brojevi sedam i četrnaest u *Svetome pismu* simboliziraju puninu, potpunost, totalitet, savršenstvo.

⁷ S. PARISI, *Qohelet. Introduzione, traduzione e commento*, Cinisello Balsamo (Milano), 2017., 74–75.

⁸ *Isto*, 72.

Jedna je od uzrečica suvremenoga čovjeka: »Nemam vremena!« To je *zēman/hrónos* koji nas guta kao što je u grčkoj mitologiji bog vremena Kronos, iz straha da ga ne svrgnu s prijestolja, progutao svu svoju djecu. No u tom protjecanju vremena, koje poput Propovjednika nerijetko doživljavamo kao isprazno i jednolično, krije se i naš *'ēt*, naš *kairós*. Nije li Jubilarna godina milosno i blagoslovljeno vrijeme koje se krije u svakodnevici našega života u kojoj smo pozvani otkrivati sjeme nade, nove mogućnosti i povoljne prilike. Upravo u vremenu rađanja i umiranja, sađenja i čupanja, ubijanja i liječenja, rušenja i građenja, plača i smijeha, tugovanja i plesanja, traženja i gubljenja, čuvanja i odbacivanja, šutnje i govorenja, ljubljenja i mržnje, rata i mira... (usp. Prop 3, 2–8), u kojem se suočavamo sa svojom nesavršenošću i ograničenjima svojega bića, možemo prepoznati i svoj *kairós* koji Bog pred nama iznova otvara te u njemu prepoznati vrijeme promjene pogleda i rađanja novih obzorja iz već posijana sjemena nade.

Ispunjenje čovjekovih nadanja

Puninu života rođena iz sjemena nade otkrivamo u Kristovu križu, kao što i sam Papa kaže: »Nada se, naime, rađa iz ljubavi i temelji se na ljubavi koja izvire iz Srca Isusova probodena na križu.«⁹ U Jubilarnoj godini Papa nas je pozvao da budemo opipljivi znakovi nade za mnogu braću i sestre u teškim uvjetima, misleći posebice na zatvorenike, bolesnike, mlade, migrante, starije osobe, djedove i bake te siromašne.¹⁰ Riječ je o onima koje *Sveto pismo* naziva »Božjim siromasima«, tj. o osobama bez prava, bez zaštite, bez sigurnosti, bez nade, bez budućnosti. No u toj tami napuštenosti i samoće, beznađa i smrti, nesigurnosti i straha, s kojom se u svom životnom i vjerničkom hodu suočava svaki čovjek, nastanio se Bog objavljujući se, u smrti i uskrснуću svojega Sina, kao jedino i konačno ispunjenje svih čovjekovih nadanja. O tome svjedoči evanđelist Marko prikazujući Isusovu smrt na križu kao objavu Boga ljubavi koji silazi u tamu čovjekova srca i života rađajući ga na novi život i objavljujući mu da sve, pa čak i tama i smrt ulaze u Božji spasenjski naum ljubavi.

Naime u Markovu izvješću o Isusovoj smrti Isus umire na križu u potpunoj tami i napuštenosti. Od šeste do devete ure tama je nastala po svoj zemlji, a o devetoj uri Isus povika iza glasa: »Bože moj, Bože moj, zašto si me ostavio?« (Mk 15, 34) Na križu Marko prikazuje, paradoksalno, misterij Boga koji je odlučio boraviti u tma-stom oblaku (usp. 1 Kr 8, 12 i 2 Ljet 6, 1).¹¹ Marko dakle prikazuje Isusa potpuno sama: učenici su ga napustili, protivnici su ga osudili, a čini se da ni Otac ne odgovara na njegov vapaj. U svjetlu Amosova (usp. 8, 9) i Joelova (usp. 2, 1–2.10) proroš-

⁹ FRANJO, *Bula proglašenja Redovnog jubileja godine 2025. »Spes non confundit«*, br. 3.

¹⁰ Usp. isto, br. 10–15.

¹¹ Slijedimo interpretaciju Massima GRILLIJA koju donosi u: Il rantolo di un morente o le doglie di una partoriente? La morte di Gesù nella tradizione sinottica e in Giovanni, u: S. ZENI, CH. CURZEL (ur.), *La speranza della croce*, Bologna, 2017., 55–71., ovdje 57–58.

tva Marko prikazuje Isusovu smrt kao tamu i osudu. Paradoksalno, u toj tami i napuštenosti rimski satnik prepoznaje Božju nazočnost. Vidjevši ga da tako izdahnu, reče: »Zaista, ovaj čovjek bijaše Sin Božji!« (Mk 15, 33) »Bog silazi u tamu osamljena i napuštena čovjeka, prigiba se ondje gdje je ljudski poraz apsolutan, da bi pokazao da i tmine ulaze u njegov naum i da imaju smisao. Smrt nije više smrt otkad u njoj boravi Bog. Bog se nastanio u srcu neuspjeha raspetoga Mesije, preobražavajući ga u plodonosan događaj.«¹²

U tom bolnom vapaju Raspetoga sadržani su svi vapaji siromašnih, sva pitanja beznadnih i nadanja očajnih. Isusov vapaj na križu svjedočanstvo je Božje solidarnosti s raspetima svakoga vremena i Božje ljubavi prema, u očima ovoga svijeta, najmanjima i posljednjima koji ga zazivaju. U tom svjetlu možemo reći da je križ u *Evangelju po Marku* najviša objava Božjega i čovjekova lica, temelj i ispunjenje čovjekovih nadanja. Jer u križu koji je znak Božje nemoći i svemoći nijedna suza nije uzalud prolivena, nijedan vapaj nije zaboravljen, nijedna nada nije izgubljena.¹³

Stoga je Sveta godina poziv i prilika da otkrivajući u Kristu, raspetu i uskrsu, ispunjenje svih svojih nadanja, kao »hodočasnici« nade pođemo ususret braći i sestrama, posebice onima na čijem je licu Raspeti utisnuo obrise svojega lica i da na putovima ovoga svijeta i suvremenoga čovjeka osmijehom, gestom prijateljstva, bratskim pogledom, iskrenim slušanjem, nesebičnim služenjem... sijemo sjeme nade, vjerodostojno i privlačno svjedočeci vjeru i ljubav koju nosimo u svojim srcima.¹⁴

¹² Isto, 57.

¹³ Usp. M. GRILLI, »Paradosso« e »mistero«. *Il Vangelo di Marco*, Bologna, 2012., 103.

¹⁴ FRANJO, *Bula proglašenja Redovnog jubileja godine 2025. »Spes non confundit«*, br. 18.

Članci • Articles

Luca MALATESTI* – Iris VIDMAR JOVANOVIĆ**

Narrative approaches to the morality of persons with antisocial personalities: some philosophical considerations

Narativni pristupi moralu osoba s antisocijalnim ličnostima: filozofska razmatranja

Summary: From a philosophical perspective, we investigate some conceptual and methodological issues concerning the narrative approach in studying the moral understanding and reasoning of individuals with antisocial personalities and psychopathy. We deal with two kinds of issues: those relating to the epistemic and referential status of narratives in general and psychotherapeutic narratives in particular; and those relating to the role that narrative can have in scholarly engagements with mental disorders. Although we do not decide on the ultimate empirical validity and fruitfulness of data gathered using these narrative approaches, we defend philosophically their plausibility and support the further development of these methods and their application to studying the »moral landscape« of individuals with antisocial personality disorder.

Keywords: narrative approaches in psychiatry; moral identity; antisocial personality disorder; psychopathy; epistemic reliability of personal narrations.

Sažetak: Iz filozofske perspektive istražujemo neka konceptualna i metodološka pitanja koja se odnose na narativni pristup proučavanju moralnoga razumijevanja i razmišljanja osoba s antisocijalnim osobnostima i psihopatijom. Bavimo se dvama problemima: (I) epistemički i referentni status naracija općenito i psihoterapijskih naracija posebno; (II) uloga koju naracija može imati u znanstvenim pristupima mentalnim poremećajima. Iako ne donosimo konačni zaključak o valjanosti i plodnosti podataka pri kupljenih tim narativnim pristupima, ipak, filozofski branimo njihovu vjerodostojnost i podržavamo daljnji razvoj tih metoda i njihovu primjenu u proučavanju moralnoga krajolika osoba s poremećajem antisocijalne osobnosti.

Ključne riječi: narativni pristupi u psihijatriji; moralni identitet; antisocijalni poremećaj ličnosti; psihopatija; epistemička pouzdanost osobnih naracija.

* Full Prof. Luca Malatesti, Ph.D., Faculty of Humanities and Social Sciences, University of Rijeka, Sveučilišna avenija 4, 51000 Rijeka, Croatia ■ Prof. dr. sc. Luca Malatesti, Sveučilište u Rijeci, Filozofski fakultet, Sveučilište u Rijeci, Sveučilišna avenija 4, 51 000 Rijeka, Hrvatska; ✉ lmalatesti@ffri.uniri.hr

** Assoc. Prof. Iris Vidmar Jovanović, Ph.D., Faculty of Humanities and Social Sciences, University of Rijeka, Sveučilišna avenija 4, 51000 Rijeka, Croatia ■ Izv. prof. dr. sc. Iris Vidmar Jovanović Sveučilište u Rijeci, Filozofski fakultet, Sveučilište u Rijeci, Sveučilišna avenija 4, 51 000 Rijeka, Hrvatska; ✉ ividmar@ffri.uniri.hr

Introduction

The ascription of moral or legal responsibility to individuals with antisocial personalities is a challenging problem that involves interrelated empirical and conceptual issues. Philosophers and legal scholars have mostly engaged in this discussion by focussing on offenders with psychopathy (Kiehl and Sinnott-Armstrong; Malatesti and McMillan). Deficits in emotional responses, impulsivity, and an antisocial lifestyle characterise psychopathy. This condition, especially due to the Psychopathy Checklist-Revised (PCL-R), a diagnostic measure elaborated by Robert Hare (Hare, *Manual for the Revised Psychopathy Checklist*), is the focus of extensive scientific research in the last years (Patrick, *Handbook of Psychopathy*).

The practical debate on the responsibility of individuals with psychopathy has centred around the specific incapacities or limited capacities that they might have in grasping and being motivated by moral considerations, that is, reasons that recommend appropriately considering the interests and rights of others (Malatesti and McMillan). In fact, several accounts of moral responsibility and some influential accounts of criminal responsibility require that an agent should be capable of grasping moral considerations and be capable of acting or refraining from acting based on this understanding (Talbert; Yannoulidis).

Although some have argued that individuals with psychopathy are affected by a deficit in moral understanding that undermines at least partially their moral responsibility (Fine and Kennett; Levy; Malatesti; Morse; Prinz), more recently, many agree that neuropsychological research that uses paradigms in controlled conditions leaves this practical issue open (Adshead, 'The Words but Not the Music'; Jalava and Griffiths, 'Philosophers On Psychopaths'; Jefferson and Sifferd; Jurjako and Malatesti, 'Instrumental Rationality in Psychopathy'; Jurjako and Malatesti, 'Neuropsychology and the Criminal Responsibility of Psychopaths'; Maibom, 'What Can Philosophers Learn from Psychopathy?'; Schaich Borg and Sinnott-Armstrong).

We argue that, at least for the kind of practical applications we are considering, several paradigms used to study the »moral landscape« of individuals with psychopathy are characterised by a too narrow focus on specific performances in responding to very specific stimuli. Based on the empirical work of some researchers (Adshead, 'Psychopaths and Moral Identity'; Adshead, 'The Words but Not the Music'; Adshead et al.; Glenn et al.; Glover), we maintain that a narrative approach to the study of the specific »moral landscape« of at least some individuals with psychopathy or antisocial personality disorders could offer a suitable way of investigating their moral capacities or incapacities and, thus, their responsibility.

In this paper, from a conceptual-philosophical perspective, we offer some considerations to support the idea that methods elaborated within narrative psychiatry can gather data concerning the moral understanding of individuals with psychopathy. However, this approach raises many general issues that we will address. Two classes

seem to prevail: those relating to the epistemic and referential status of narrative in general and psychotherapeutic narratives in particular, and those relating to the general issue of the narrative's role in scholarly engagements with mental disorders.

We proceed as follows. In the next section, we argue that neuroanatomic and behavioural evidence often used to conclude that individuals with psychopathy lack or have a severely impaired moral understanding does not support such a conclusion. We briefly set out some limitations of the paradigms currently used in investigating their moral capacities. Based on proposals already present in the literature, we suggest that approaching these individuals' moral identity could be, at least in a case-by-case way, a more informative way to decide how to respond to their crimes or antisocial acts. In the second section, we offer an overview of the narrative paradigm in psychiatry. In the next section, we discuss the relation between narratives and morality, focusing on emotions. In the fourth section, we offer a philosophical defence of a type of narrative approach to the »moral landscapes« of individuals with psychopathy. Finally, we describe some examples of this narrative approach.

1. Moral understanding in individuals with psychopathy

A pioneering and influential account of psychopathy has been offered by Hervey M. Cleckley in *The Mask of Sanity* (Cleckley). This classical clinical description has offered the ground for an operational definition advanced by Robert Hare, the Psychopathy Checklist, PCL (Hare, 'A Research Scale for the Assessment of Psychopathy in Criminal Populations'), then elaborated into the Psychopathy Checklist-Revised (PCL-R) (Hare, 'Psychopathy Checklist — Revised'). The PCL-R is used to assess psychopathy, employing semi-structured interviews and thorough examination of the subject's background (including criminal records and institutional files) to ascertain whether an individual satisfies the following twenty criteria:

1. Glibness/Superficial charm
2. Grandiose sense of self-worth
3. Need for stimulation
4. Pathological lying
5. Conning/Manipulative
6. Lack of remorse or guilt
7. Shallow affect
8. Callous/Lack of empathy
9. Parasitic lifestyle
10. Poor behavioural controls
11. Promiscuous sexual behaviour
12. Early behavioural problems

13. Lack of realistic, long-term goals
14. Impulsivity
15. Irresponsibility
16. Failure to accept responsibility
17. Many short-term marital relationships
18. Juvenile delinquency
19. Revocation of conditional release
20. Criminal versatility. (taken from Hare, *Manual for the Revised Psychopathy Checklist*).

If an item does not apply to an individual, it is assigned the value of 0; a value of 2 indicates that the item applies, while a value of 1 signals that although there is some information indicating that an item might apply to an individual, the evidence is not conclusive. While in America and Canada, 30 or more points are taken to signal the presence of psychopathy, in Europe, the cut-off value is usually 25 (Hare, *Manual for the Revised Psychopathy Checklist*). The use of PCL-R to assess psychopathy has constituted a unifying measuring tool that has significantly contributed to the establishment of a research paradigm. So, a considerable amount of research has been carried forward to establish the psychological, neurocognitive, neuroanatomic, and genetic underpinnings and correlates of psychopathy (Patrick, *Handbook of Psychopathy*).

A view of individuals with psychopathy that had an impact on the work of philosophers (in moral psychology, metaethics, and responsibility studies) and legal scholars concerning the application of insanity defences or diminished culpability is that individuals with psychopathy lack moral understanding. This is the capacity to grasp, in general, whether specific actions are morally permissible. A dominant view in the field of psychiatry (i.e., in the philosophical approach to psychiatry) is that one of the fundamental 'errors' in the mental economy of individuals with psychopathy is their alleged incapacity to engage with their own emotions and to acknowledge the emotions of others and act on this recognition or care for it. Some authors have taken this view to imply that individuals with psychopathy lack moral understanding and, thus, are not morally or legally responsible due to specific emotional impairments that afflict their empathic response (see, for instance Morse). However, some have contested the legitimacy of this inference and recommended more caution in deriving practical conclusions based on the current scientific knowledge about psychopathy (Jalava and Griffiths, 'Philosophers on Psychopaths'; Jurjako and Malatesti, 'Neuropsychology and the Criminal Responsibility of Psychopaths'; Maibom, 'Without Fellow Feeling'; Maibom, 'What Can Philosophers Learn from Psychopathy?').

When considering the results of scientific studies on individuals with psychopathy to their moral or legal responsibility, it is essential to assess their scientific validity and their significance for the assessment of responsibility. For example, in discussing the responsibility of offenders with psychopathy, philosophers and legal

scholars have often invoked neuroimaging studies (based on fMRI, MRI, and PET techniques) that point to some peculiarities in the neuroanatomy and neurophysiology of individuals with psychopathy (for a critical survey of these ethical or legal discussions, see Jalava and Griffiths, 'Psychopathy'). One problem is that due to »neuro-hype«, these practical studies might fail to appreciate the limits of current neuroscientific investigation of psychopathy. For example, philosophers and legal scholars, due to a too selective reading of the scientific literature, might fail to consider methodological shortcomings in this literature or contrasting results (Jalava and Griffiths, 'Psychopathy'; see also Schaich Borg and Sinnott-Armstrong). However, even independently from the issue of the scientific robustness of neuroscientific evidence, another source of concern should be its relevance to the practical issues under investigation. For example, although some might share the neuroanatomical features of individuals with psychopathy discovered so far, they do not need to manifest their behaviour or psychological features (see, for instance, Fallon).

Similarly, studies about startle reflex that show that individuals with psychopathy have a characteristic response to sudden threatening stimuli (Patrick, 'Emotion and Psychopathy: Startling New Insights'), or studies concerning their electrodermal response in solving tasks or in responding to images of distressed people (Blair et al.; Flor et al.; Lykken; Ogloff and Wong), have been taken to show that individuals with psychopathy might lack morally relevant capacities. However, it has been argued convincingly that even conceding the experimental robustness of these data, there are alternative interpretations that discourage taking them to be evidence for undermined moral capacities or moral understanding (Maibom, 'Without Fellow Feeling'). This suggests that more direct ways of measuring the moral capacities of individuals with psychopathy should be considered in discussing their moral or legal responsibility.

An often-cited study by James Blair (Blair) appeared to offer results that were directly relevant to the issue of the moral responsibility of individuals with psychopathy (for a critical discussion of other experimental paradigms taken to be relevant in this debate, see Schaich Borg and Sinnott-Armstrong). Blair used with these individuals the moral/conventional task; an experimental paradigm developed by Elliot Turiel (Turiel). In this task, certain transgression scenes are read to the participant. Blair used three eight stories for his experiment:

a child hitting another child, a child pulling the hair of another child and the victim cries, a child smashing a piano and a child breaking the swing in the playground ... a boy child wearing a skirt, two children talking in class, a child walking out of the classroom without permission and a child who stops paying attention to the lesson and turns his back on the teacher. (Blair 14)

After a transgression scene has been presented, the subject is asked specific questions about its permissibility, seriousness, the justification of its badness, and the dependence of such a badness on the presence of rules and authorities enforcing them. In Blair's experiment, these questions were:

- (1) »Was it OK for X to do Y?« (Examining the subject's judgement of the permissibility of the act.)
- (2) »Was it bad for X to do [the transgression]?« and then »On a scale of one to ten, how bad was it for X to do [the transgression]?« (Examining the subject's judgement of the seriousness of the act.)
- (3) »Why was it bad for X to do [the transgression]?« (Examining the subject's justification categories for the act.)

The subject was then told: »Now what if the teacher said before the lesson, before X did [the transgression], that »At this school, anybody can Y if they want to. Anybody can Y.« The subject was then asked a final question:

- (4) »Would it be OK for X to Y if the teacher says X can?« (Examining the rule's authority jurisdiction.). (Blair 14)

Experimental studies with the convectional/moral task have shown that individuals, by answering questions such as (1) – (4), have taken to offer evidence for the fact that we distinguish two different classes of transgressions, moral and conventional ones (Turiel). Using, for instance, Blair's scene of transgressions, non-psychopathic adults, and even children, would rate the transgression of »a child hitting another child« as less permissible, more serious, and dependent on the presence of contingent rules and authorities that prohibit it, than the transgression „a child who stops paying attention to the lesson and turns his back on the teacher«. The former is an example of a moral transgression, as opposed to the latter, which is a conventional one. Moreover, individuals will justify the badness of the transgression of hitting a child insofar as it causes the victim pain and discomfort, so relating moral transgression to harm to others.

According to Blair, his study revealed that:

while the non-psychopaths made the moral/conventional distinction, the psychopaths did not; secondly, and in contrast with predictions, that psychopaths treated conventional transgressions like moral transgressions rather than treating moral transgressions like conventional transgressions; and thirdly, and in line with predictions, that psychopaths were much less likely to justify their items with reference to *victim's welfare*. (Blair 20)

These conclusions had an impact on the practical debates on the responsibility of offenders with psychopathy. In fact, some have assumed that these conclusions show that these individuals should not be held responsible (Fine and Kennett; Levy; Malatesti).

However, Blair's conclusions, and thus the philosophical extrapolations based on them, have been challenged. Firstly, there are unresolved debates on whether the moral/conventional task measures moral understanding (Kelly et al.; see also Machery and Stich). Moreover, and more decisively, further empirical studies did not replicate Blair's results (Aharoni et al., 'Can Psychopathic Offenders Discern Moral Wrongs? A New Look at the Moral/Conventional Distinction.'; Aharoni et al., 'What's

Wrong?'; Dolan and Fullam). However, other types of investigations of the morality of individuals with psychopathy have been attempted.

Over the years, Gwen Adshead and her collaborators have developed an approach to the study of the morality of individuals with antisocial personality and psychopathy that differs from the ones considered so far (Adshead, 'Psychopaths and Moral Identity'; Adshead, 'The Words but Not the Music'; Adshead et al.). Instead of testing the moral competences of individuals with antisocial personalities or psychopathy by measuring their responses to predefined questions, they have attempted to understand their views on and personal engagement with moral issues.

The notion of moral identity is pivotal in this approach. Moral identity in psychology is understood as the system of commitments that are central to one's identity (Hardy and Carlo). This view highlights a notion of moral identity that is characterised by the central role of the overall perspective of the agent. So, according to this account, the moral identity of an individual is the system of explicit or implicit endorsements of specific moral values and principles that guide their reasoning about moral issues and their behaviour in morally significant contexts. So, for instance, a commitment to morality is not just expressed by judgements about what renders certain violations immoral or against the conventions as investigated by the conventional/moral paradigm. Instead, an individual's morality depends on the agent's perspective: the principles and values considered relevant for the person she is. There is also some empirical evidence that shows that the conduct of an individual, more than her capacity to distinguish what is taken to be moral, depends on her explicit view of what is essential to her moral identity (see, for instance, the meta-analysis Hertz and Krettenauer). In our discussion, we do not take a stance on the important debates on the nature, explanation, and origin of moral identity (for instance, see Hardy and Carlo). Instead, we focus on a methodological approach to the study of moral identity broadly understood.

Gwen Adshead has argued that a narrative approach should be used to address the moral identity of individuals. Broadly speaking, this approach is aimed at capturing the moral perspective of the agent by focussing on *what* she says and *how* she says it by analysing her productions of narratives (Adshead et al.). There are different exemplifications of this approach to the moral perspective of the agent. Some might directly investigate the agent's explicit views on morality and how she regards herself about moral issues. This research is well exemplified by the work of the philosopher Jonatan Glover, who has conducted, with institutionalised individuals with antisocial personalities, »Socratic interviews« aimed at determining their views on morality and whether and why they considered themselves moral persons (Glover). However, Adshead recommends a narrative approach also to uncover, less directly, evidence that is relevant to the general perspective of an individual about morally relevant issues (Adshead 2014). We will consider some examples of this latter indirect approach in the last section of this paper. However, in the next section, we focus first on the significance of narrations for psychology and psychiatry.

2. The »narrative turn« in psychiatry

The narrative turn that has been pervading much of recent humanistic studies (McGregor) has made itself present in the domain of medicine and psychology (Charon 200; László; Lewis, 'Democracy in Psychiatry: Or Why Psychiatry Needs a New Constitution'; Roberts and Holmes). More specifically, the narrative approach to psychiatry – an approach that focuses on patient's narratives, sometimes even giving precedence to them over biological data – is now considered a potentially valid source of data that can help understand, analyse, and treat mental disorders (Hamkins; Lewis, *Narrative Psychiatry*). In what follows, we will present this approach and suggest some of the reasons why it may help us understand the complexities of moral reasoning in individuals with psychopathy.

The reason we attach such importance to narratives has primarily to do with findings by experts in the field of psychiatry, who emphasise the diagnostic value of patients' narratives for understanding and treating various kinds of disorders (see primarily Roberts and Holmes). Such views align with those of cognitive scientists and literary scholars who repeatedly emphasise the explanatory power of narratives, particularly in comparison to other forms of data-organization (Carroll; Gallagher, 'Pathologies in Narrative Structure'; Hutto, 'Narrative Understanding'). Narratives reveal causal relations among the events, and they also reveal the meaning that one attaches to these events. As Hutto explains:

narratives afford a unique kind of understanding of the way real or imagined events relate and the various perspectives that can be taken towards such events. (Hutto, 'Narrative Understanding' 291)

In addition to the explanatory power of narratives, our reliance on narrative psychiatry is motivated by the view that narratives are the most effective vehicles for expressing one's experiences, emotions, beliefs, desires, and other mental states. Janos Laszlo, another fervent advocate of the narrative approach to psychiatry, emphasises this in his comment on the kinds of stories people say about themselves:

Subjective perspective, meaning based on experience and the ability to reflect on it consciously are expressed by specific linguistic patterns in stories about the self. (123)

Following this claim, we start from the assumption that one's experience is given expression via the narratives one recounts because narratives give shape to one's first-person experience and enable one to share that experience with others (Goldie, *The Emotions*). We can learn a lot about what others do and why and how they feel based on the narratives they tell about their experiences. Furthermore, one's understanding of oneself and one's relation to the environment can only be accounted for in narrative terms, as can one's understanding of others (Goldie, 2002; Hutto, 2007, 2016). In Hutto's words:

we gain a narrative understanding of what someone has done and why if we are provided with a coherent and revealing account that provides details of how a

specific series of events unfolded and what those involved in such goings-on thought and felt about them. (Hutto, 'Narrative Understanding' 291)

As numerous philosophers and psychologists argue, narratives are important for one's sense of selfhood and for the self's traits because narratives organise the self's relation to the world (Gallagher, 'Self-Narrative, Embodied Action, and Social Context'). We cannot think about ourselves in any other way except in terms of a narrative (though this is not to argue, as some do, that by telling narratives about ourselves, we create ourselves (see Hutto, 2007; Zahavi 2007), and we manage to understand others once we have a narrative that connects their mental states to their actions. In other words, narratives help us make sense of intentional actions because they make salient the connection between one's intentions (beliefs, desires, etc.) and actions.

We predict that, by attending to the narratives that individuals with psychopathy narrate, we can gain relevant information about their condition that is unavailable from the biological and medical data regarding the brain (i.e., those obtained employing neuroimaging studies). This information can enable us to understand better what constitutes their experiences and the distinctive way they engage in the process of moral reasoning. However, the data made available from these narratives are to be treated as additional to biological and behavioural ones, meaning that they supplement, rather than substitute, them.

The underlying assumption in this paper is that the narratives of individuals with psychopathy are authentic reconstructions of their experience, meaning that they represent a particular experience as felt subjectively by the relevant person from their point of view. Because such narratives can provide access to the process of reflection and moral reasoning of an individual, they can give us the most privileged access to her mental state. Recall Hutto's claim that narratives reveal *what someone has done and why*: if that is the case, and if individuals with mental disorders or with psychopathy provide narratives about their experience – for example, how they experienced a particular moral dilemma and what kind of reasons they found relevant in the process of choosing how to respond to that particular moral issue – then their narratives can reveal why they decided to act as they did and how that decision felt to them, what made that decision intelligible to them (even if it is not intelligible to those who do not have psychopathy). Arguably, this is precisely what we are trying to understand when we discuss the issue of moral identity and moral reasoning of individuals who seem incapable of making socially acceptable moral choices due to their mental impairments.

Our starting point is to treat narratives told by individuals with psychopathy as phenomenologically privileged, authoritative, and explanatory sources of data about how these individuals see the world and understand their experience of it. They are privileged and authoritative because they are told from the first-person perspective on the experiences one undergoes, i.e., they reveal how an individual herself experi-

ences the world (i.e., how the world presents itself to the person). For this reason, we believe such narratives are explanatory: by attending to the details of one's narrative, we can reconstruct the intentions, desires, and beliefs that have guided one's reasoning and actions. Thus, we might get a better understanding of the impairments that individuals with psychopathy experience in their dealings with the world.

However, the authority of these narratives is limited to the individual's perspective and does not extend to other data related to any specific medical condition or the world at large. Narratives are relevant for the theoretical and practical conclusions we reach about individuals with psychopathy but are not alternative to other data available via medical examination. We do not consider these narratives exclusively authoritative (i.e., they can be overruled by the physical evidence relating to the brain). However, they have a certain phenomenological authority in that they give us access to 'what it is like' for individuals with psychopathy to evaluate a particular situation in a certain way or to experience an event. Narratives can help explicate the details of moral choices and dilemmas, particularly given that much of our moral reasoning involves emotions. Given that it is commonly assumed that individuals with psychopathy have emotional deficits, a lot is to be gained by attending to how individuals with psychopathy construct narratives regarding specific moral issues or how they respond to such narratives because these narratives can tell us something about the way individuals with psychopathy process different emotions. Let us then take a closer look at how one's narratives relate to one's emotional experience.

3. Narratives, emotions and moral reasoning

Over the past few decades, analytic philosophy has become more and more appreciative of the relevance that emotions have for humans (see Ben-Ze'ev; Damasio; Goldie, *The Emotions*; Goldie, *The Mess Inside*; Nussbaum, *Upheavals of Thought*; Oatley; Roberts; Robinson; Solomon). By now, Plato's views on the irrationality of emotions and his reasons for urging people to restrain from emotional experiences have been sufficiently discarded, and emotions are recognised for their contribution to the well-being and proper functioning of human beings. Mainly under the influence of Ronald de Sousa (De Sousa), it has been claimed that emotions do not stand opposite to but hold hands with reason and thus make up for a crucial part of our rationality. Although emotions have a biological basis and are conditioned by our neurobiology, they also relate to higher-order cognitive processes.

Many scholars nowadays argue that emotions differ from pure bodily sensations or affects because they involve a kind of appraisal, whether conscious or not, of a particular object or situation in our environment that is somehow relevant to us. For example, anger develops in response to a perceived injury or deliberate mistreatment, and fear arises when one recognises that a situation could be dangerous. While philosophers differ in how precisely to account for this aspect of emotions –

some, like Robert Roberts (Roberts), argue that it is a kind of perception, and some, like Martha Nussbaum ('Emotions as Judgments of Value and Importance'), think this element can involve judgments – they agree that emotions tell us something about how we perceive or evaluate our immediate environment. This is why emotions often motivate us to respond in a certain way or to act to either further the goal or avoid the obstacle: when we judge or perceive a situation as dangerous, we recognise that it represents an obstacle to our survival. We, therefore, need to act – fight or flee – which is why emotions involve action tendencies and why they quickly mobilise the underlying neurophysiological mechanisms which enable our bodies to engage in relevant actions, for example, when our hearts start beating faster to provide for more oxygen, which in turn allows us to run faster and hit harder.

The relevant question here is how to properly understand the impact of emotions on our moral reasoning. In this form, the question goes beyond our interest here, but we should point out that in many cases, appraisals which give rise to a specific emotion relate to one's moral identity – as philosopher Ben-Ze'ev argues, »emotions stem from a personal concern« (265). When some such concern is related to some moral norms or rules, one's emotions will be indicative of one's moral values because certain emotions develop in response to a certain moral value that is important to one. To give a somewhat simplified example, an agent who holds justice as a morally important value will respond with anger to the perceived violation of justice (even when she is not directly affected by it), whereas someone who does not value justice may fail even to acknowledge the violation has taken place. This shows another relevant aspect of our emotions: the fact that they are related to our character and character traits. As Peter Goldie argues, our:

character traits are very closely intertwined with emotion and mood: it is often a subtle matter of interpretation to determine whether a certain psychological phenomenon is a trait or an emotion or a mood; our traits are shaped by our emotions and moods, just as our emotions and moods are shaped by our traits; and many of our traits are to be understood as dispositions to experience certain emotions and moods. (Goldie, *The Emotions* 141)

To explain this interaction between character traits and one's appraisal of one's environment, Goldie gives the example of a kind person, stating:

a kind person ought to see things in a particular way which is appropriate to his trait: most people might see that the old lady has dropped her shopping, but the kind person ought also to see her arthritic hands and her pain in trying to stoop to pick things up; in short, *he ought to see that she needs help*. (Goldie, *The Emotions* 158 emphasis in the original)

Similarly, we can argue that a brave person is less likely to perceive a particular situation as dangerous and is more likely to engage directly with a threat than to flee.

Given what we said above about the connection between emotions and narrative, it is plausible to argue that a kind person will, in explaining her act of helping

the old lady, provide us with a narrative which reveals her seeing that the lady needs help: her narrative of the relevant situation will thus be revealing of why she offered the help. This is because, to refer once again to Goldie, narratives reveal:

how someone's emotion and action out of emotion can be rendered intelligible from his point of view by appealing to his particular thoughts and feelings (beliefs, hopes, desires, wishes, feelings towards, and so forth). So far as action out of emotion is concerned, this sort of explanation can be said to show how the action was, from his point of view, the thing to do. (Goldie, *The Emotions* 154)

The notion of intelligibility of a narrative *from the point of view of a person telling the narrative*, as Goldie uses it here, relates to our notion of authenticity. When an individual is honestly narrating her experience, her narration can be taken as authentic in the sense that she explains what she did and why, where such explanations are sensible to her considering her way of perceiving and experiencing the world, even if it is unintelligible to others. This is why we argue that certain character traits distinctive of individuals with psychopathy – such as their egocentricity, controlling attitudes, impulsivity, grandiose sense of self-worth or lack of remorse – will be evident in their emotional responses and, indirectly, in the narratives they tell about such emotional experiences. Remorse, for example, signals personal responsibility for moral wrongdoing, and regret »prevents repetition of immoral deeds and encourages to undo the damaging consequences of these deeds« (Ben-Ze'ev 507). However, if a person fails to recognise or acknowledge her responsibility, she will experience neither remorse nor regret. Consequently, in narrating about a particular experience, she will not mention these emotions, and this can signal that there is something inappropriate with how this individual is responding to a certain situation. As Adshead summarises, if emotions such as guilt or shame »are reduced, moral reasoning will be impaired« (Adshead, 'The Words but Not the Music' 119).

To conclude, given some distinctive aspects of psychopathy, attending to the narratives told by individuals with psychopathy might help us understand the specific nature of impairment they suffer from, where this impairment arises from the way in which specific personality traits give rise to, or hinder, distinct kinds of emotional processing.

4. The epistemic reliability of narratives

As mentioned, the underlying assumption in this paper is that the narratives of individuals with psychopathy are reconstructions of their experience, which can give us the most privileged access to their mental states. However, to accept this claim and for narrative psychiatry to establish itself as a legitimate source of information regarding various mental disorders, we need to show why the information contained within the narrative is reliable. In other words, we need to show that the narratives

told by individuals with psychopathy can be epistemically significant. This is particularly important, given that one of the defining traits of individuals with psychopathy is their propensity to lie and manipulate.

Advocators of narrative psychotherapy tend to ignore this question, but, in our view, epistemic reliability and, consequently, diagnostic usefulness of such narratives can only be assessed positively if we can show that these reports can be taken as trustworthy. To do so, we propose to treat narrations told by individuals with psychopathy and people with mental disorders as a form of testimony and to apply the means provided by the epistemology of testimony, primarily the account developed by Jenifer Lackey (Lackey), as a countermeasure in assessing the reliability of these narrations.

Lackey's account is important for two reasons. First, she argues that the relevant sources of testimonial knowledge are words, not the beliefs of others. So, independently of what the testifier believes, it is what she says that enables us to gain knowledge. From our perspective, when an individual with mental disorders generates a narrative about her experience of an event, by attending to what she is saying and how, we can gain insights into how that experience felt for her, what it was like to undergo it and to experience it from her perspective.¹ And, following Hutto and other philosophers who emphasise narrative understanding, such narratives can reveal the relevant events that gave rise to a particular chain of actions and the meaning that an agent gave to these events.

Second, in Lackey's view, for testimonial exchange to yield knowledge – in our case, an insight into the process of moral deliberation of individuals with psychopathy – both parties need to fulfil certain conditions. Simply put, the testifier should not lie, and the one receiving the testimony should make sure to have sufficient evidence supporting the testimony to accept it. This is important for our view because it gives us a way to scrutinise the reliability of a narrative of an individual with psychopathy. It is important to stress that we do not claim that having substantial expertise in narrative theory is enough to properly conduct an interview therapy with a person with mental disorders. In our view, only a trained expert can rigorously evaluate aspects of one's narration and bring it properly in connection to other data she possesses regarding mental disorders. The scientific evidence about the brain, mind and behaviour that is gathered independently from attending the subject's narrations is, in our view, a factor that cannot be ignored; thus, our understanding of the narrative approach is not as radical as that advocated, for instance, by Bradley Lewis (Lewis, 'Democracy in Psychiatry: Or Why Psychiatry Needs a New Constitution').

¹ Due to space constraints, we cannot engage with Lackey's reasons for preferring words over beliefs. But we do subscribe to her approach also because of the research that Adshear mentions, which suggests that »there is some limited evidence for abnormalities of left-hemispheric language function, reduced processing of abstract words, and reduced interhemispheric integration« (Adshear, 'The Words but Not the Music' 118).

More specifically, we propose to treat the narratives of individuals with psychopathy as a testimonial exchange in which an individual with psychopathy acts as the one experientially, i.e., phenomenologically knowledgeable about one's own experiences, and the researcher, or the doctor (i.e., the trained expert in mental disorders), as the one who, in addition to biological and medical knowledge regarding the mental disorders, is also hermeneutically, i.e., interpretatively knowledgeable regarding individuals with psychopathy's linguistic, expressive, and emotional capacities and action-tendencies. It is important to emphasise that such interpretative knowledge is insufficient; a researcher or the doctor also needs to possess all the relevant knowledge regarding psychology and the neurophysiology of the brain and the appropriate knowledge regarding various mental disorders and their manifestations. Interpretative knowledge and hermeneutical skills on the part of a researcher enable her to recognise various manners in which any narrative can be epistemically pathological, and biological (medical) knowledge will allow her to connect linguistic patterns to the relevant mental disorder and the underlying impairments in the brain. For example, some narratives may lack reliability because the testifier (i.e., a person with a mental disorder) is not sincere and deliberately wants to deceive. In our view, this narrative is not an authentic account of one's experience but one that is deliberately fake and, therefore, has no diagnostical significance for what it feels like to reason about a moral issue from the standpoint of someone with a particular mental disorder. On the other hand, the narrative may seem sincere to the testifier because it is factually correct and authentic from the first-person point of view. Still, it looks impaired from the third-person perspective because the testifier is recognised as unreliable. A good example of such a narrative is the one told by a person suffering from Capgras syndrome, who believes that imposters have replaced her loved ones: while the patient is undoubtedly sincere in retelling her experience, and in that sense, her narrative is authentic, the trained medical examiner, knowledgeable of the particular manner in which the Capgras syndrome is manifested, can recognise the mental issue at stake. In our view, a trained expert possesses precisely such interpretative and diagnostic skills based on which she can differentiate between reliable and unreliable testifiers.

For such discriminations to be evident to the expert, we suggest she needs to possess, in addition to the medical knowledge, the narrative and interpretative skills that allow her to focus simultaneously on the content of the testimony (what is said) and on how it is said – what Greg Currie ('Framing Narratives') refers to as the framework of a narrative. In our view, the notion of framework relates to the linguistic patterns frequently employed in one's narrative. Adshead quotes a study of the word pattern usage of individuals with psychopathy, which »indicates that they favour cause-and-effect language, which emphasises material over social need« (Adshead, 'The Words but Not the Music' 119). Such a finding corroborates our main claim: attending to how someone frames their narrative is revelatory of one's character. Currie also emphasises the capacity of a narrative to reveal something about the person telling it:

Narratives, because they serve as expressive of the points of view of their narrators, create in our minds the image of a persona with that point of view, thereby prompting us to imitate salient aspects of it – notably, evaluative attitudes and emotional responses. (Currie, *Narratives and Narrators* 106)

The narrative framework is important because it is »a preferred set of cognitive, evaluative, and emotional responses to the story« (Currie, *Narratives and Narrators* 86). In other words, by recognising the relevant aspects of a framework, an expert might determine how the testifier processes certain emotions, which elements of a situation she sees as most (or least) relevant, what value she attaches to various parameters of situations, and why, how she positions herself against the events, and so on. In Currie's view:

our storytelling often gives people reason to draw conclusions about our own frameworks, conclusions that we did not intend them to draw and which we might not be aware of, just as our facial expressions and postures express our feelings. (Currie, 'Framing Narratives' 19)

Crucial here is the claim that the language we use can reveal our state of mind, our emotions, and our outlook on the world, which is yet another reason to think of these narratives as authentic to the person undergoing a particular experience and why Lackey's emphasis on words, rather than beliefs, is crucial for our view. On these bases, we argue that a trained expert has the skills to recognise features of linguistic usage that can signal mental disturbances and extensive biological and medical knowledge regarding such disturbances and their causes.

5. Examples of the narrative approach

In advocating the narrative approach, Adshead argues:

What a narrative approach brings is a demand for close attention, not only to the overall themes and nuances of *what* is being said, but also to *how* language is being used to convey emotional information. Obviously, pauses, pace, and timing of language can convey mood or arousal, but where the stress on words is laid can change the meaning of a sentence considerably. (Adshead, 'The Words but Not the Music' 123 emphasis in the original)

In this paper, we tried to give additional support for this approach by grounding it in the epistemology of testimony and insisting on the intricate relation between one's character, one's emotional experiences (crucial for one's moral reasoning), and one's narration. We will now conclude our account by providing some examples of the work that has already been done. One telling example comes from Gwen Adshead, the leading expert in the field who advances this approach. Adshead discusses the example of alexithymia, the inability to put feelings into words (Adshead, 'The Words but Not the Music' 122), as one familiar psychopathological phenomenon and

easily one of the most apparent cases that reveal the connection between one's emotional states and linguistic usage. Shaun Gallagher ('Framing Narratives') has shown how the dual assessment (i.e., the assessment of the content and the linguistic aspects of the phrasings used by a patient) works in the case of patients with schizophrenia. Thought disorder, particularly the repeated disruption of temporal order, is a telling mark of difficulties that a schizophrenic person has in cognitive processing of her own experiences; consequently, the way she forms a narration of those experiences will reveal such disorder. As Gallagher concludes:

disruptions in first-order experience connected with self-agency and the perception of the actions of others may involve failures in neurological processes that get reflected in the self-narratives. (Gallagher, 'Pathologies in Narrative Structure' 223)

We take this to be an example in which linguistic data (the disrupted and disconnected narrative) complies with the neurological data (impairment of neurological processes) regarding schizophrenia.

The classification of patient's narratives developed by Holmes (Roberts and Holmes) adds further significance to the claim that attending to the content and the manners in which narratives are told reveals what goes on in the mind of a person telling them. Holmes develops his account on the premise that »the way we tell stories reflects our fundamental stance towards the world« (Holmes 53) and goes on to analyse different linguistic features of the patients' stories dealing with attachment. To give but one example, notice the difference between the so-called secure-autonomous and insecure-dismissive narratives:

The key quality of secure-autonomous narratives is coherence: the subject is able to speak logically and concisely about their past and its vicissitudes, however problematic these may have been. Insecure-dismissive narratives ... are unelaborated and unrevealing: the subject may state that they have no memories ... or that their parents were 'brilliant' without being able to amplify or produce relevant examples. (Holmes 54)

As Holmes further argues, paying attention to different narrative styles is important primarily because it »has to do with individuals' relationship with themselves« (Holmes, 1998, p. 55). This brings us back to our main point: the claim that by paying attention to the narratives told by people with mental disorders, we can understand something about the way they understand themselves. And given Goldie's views on the relationship between the self, the emotions, and the narratives, we can further support the view about the diagnostic importance of narration.

The most developed account that we follow in developing our theory is, by far, the one proposed by Adshead (Adshead, 'The Words but Not the Music'). The backbone of her proposal is the implementation of Grice's theory of language – particularly the four maxims of conversation – into the analyses of narratives told by individuals with different emotional and psychological affinities. She offers a classification of the types of narratives – dismissing, enmeshed, preoccupied, and

disorganised – based on the aspects of *how* the narrative is composed linguistically (rather than in terms of content), tying these further to the sorts of traumas that the narrator experienced. In other words, several types of disorders will be evident in that the speaker will mistreat at least one of Grice's maxims. Enmeshed or preoccupied speakers, she argues, »speak at length, often in confused ways, and violate the maxim of relevance, as well as quantity« (Adshead, 'The Words but Not the Music' 125). Echoing some of the claims regarding the coherence of narratives that Holmes and Gallagher stress, Adshead quotes research which shows that »narratives that are low in narrative coherence are often found in speakers with an insecure sense of self and a variety of psychological problems« ('The Words but Not the Music' 124). As she concludes, »the key issue here is that speakers' emotional states may be unconsciously reflected in their use of language: the way they construct sentences, the grammar they use, and the metaphors they use« ('The Words but Not the Music' 126). With respect to narratives produced by individuals with psychopathy, a dominant feature is a dismissive attitude and a lack of narrative coherence, particularly when personal questions are asked or questions related to potentially distressful interpersonal situations.

More importantly for our purpose here, Adshead concludes her paper by claiming that the research found:

high levels of narrative incoherence in response to questions that generated emotions in the context of questions about the 'right' way that people 'should' treat one another. The violent offenders, including those who scored high for psychopathy, were more coherent on nonmoral questions but became less coherent on moral questions. ('The Words but Not the Music' 128)

Her conclusion is thus that individuals with psychopathy can differentiate between moral norms and conventional rules, although many of them appear to be incoherent in their moral reasoning because they might have problems in determining in a particular situation what they or, in general, everyone ought to do.

To conclude, it is important to stress that Adshead highlights the subtlety of these peculiarities in individuals with psychopathy. Hence, they cannot be grounds to view them as individuals devoid of moral understanding. However, we agree with her view and hope to have given it further support, namely, that »we need more formal research into how such people talk, and what they think are communicating« (Adshead, 'The Words but Not the Music' 115).

Conclusion

Most of the experimental paradigms used in studying the moral capacities of individuals with psychopathy or other personality disorders are narrowly focused on specific behavioural performances in delimited experimental conditions. Besides

not delivering conclusive results about their morality, these tools do not pay attention to the specific »voices« of these individuals.

We have suggested, in general terms, a narrative approach to overcome the limits of the experimental paradigms that are so narrowly focused. From a philosophical perspective, we have investigated some conceptual and methodological issues concerning this approach to studying the moral understanding and reasoning of individuals with antisocial personalities. We have not decided on the ultimate empirical validity and fruitfulness of the data gathered using these narrative approaches. However, we have defended the plausibility of the idea that narratives told by individuals with psychopathy and people with mental disorders contain cognitive elements that can help us understand their 'moral landscape'. Therefore, these data can be used as one (but neither sole nor the primary) diagnostic tool to be pragmatically employed when determining the moral and legal responsibility of these antisocial individuals.

Acknowledgements

Many thanks to Elvio Baccarini for his continuous and generous support and advice during all the stages of the long preparation of this article. We are also very grateful to the anonymous referees for their helpful comments, which enabled us to improve the quality of the manuscript. Finally, we thank the organisers and the audience of the Italian Society for Neuroethics and Philosophy of Neuroscience conference *Mapping New Challenges in the Neuroethical Landscape*, May 10th – 12th, 2023 Pisa-Lucca (Italy), where we discussed with profit a previous version of this article.

Luca Malatesti's work on this paper is an outcome of the project Public Justification and Capability Pluralism JOPS (IP-2020-02-8073), financed by the Croatian Science Foundation. Iris Vidmar Jovanović's work on this paper is an outcome of the project Aesthetic Education through Narrative Art and its Value for the Humanities (UIP-2020-02-1309), financed by the Croatian Science Foundation.

Works Cited

- Adshead, Gwen. »Psychopaths and Moral Identity.« *Philosophy, Psychiatry, & Psychology*, vol. 20, no. 4, 2013, pp. 339–43.
- . »Studying Moral Reasoning in Forensic Psychiatric Patients.« *Empirical Ethics in Psychiatry*, edited by Guy Widdershoven et al., Oxford University Press, 2008, pp. 211–30.
- . »The Words but Not the Music: Empathy, Language Deficits, and Psychopathy.« *Being Amoral: Psychopathy and Moral Incapacity*, edited by Thomas Schramme, MIT Press, 2014, pp. 115–36.
- Aharoni, Eyal, et al. »Can Psychopathic Offenders Discern Moral Wrongs? A New Look at the Moral/Conventional Distinction.« *Journal of Abnormal Psychology*, vol. 121, no. 2, 2012, pp. 484–97.
- . »What's Wrong? Moral Understanding in Psychopathic Offenders.« *Journal of Research in Personality*, vol. 53, 2014, pp. 175–81.
- Ben-Ze'ev, Aharon. *The Subtlety of Emotions*. MIT Press, 2000.
- Blair, R. James R. »A Cognitive Developmental Approach to Morality: Investigating the Psychopath.« *Cognition*, vol. 57, no. 1, 1995, pp. 1–29.
- . »The Psychopathic Individual: A Lack of Responsiveness to Distress Cues?« *Psychophysiology*, vol. 34, no. 2, 1997, pp. 192–98.
- Carroll, Noël. »Narrative.« *The Routledge Companion to Philosophy of Literature*, edited by Noël Carroll and John Gibson, Routledge, 2016, pp. 281–90.
- Charon, Rita. »Narrative Medicine: Attention, Representation, Affiliation.« *Narrative*, vol. 13, no. 3, 2005, pp. 261–70.
- Cleckley, Hervey M. *The Mask of Sanity: An Attempt to Clarify Some Issues about the so-Called Psychopathic Personality*. 5th ed., Emily S. Cleckley, 1988.
- Currie, Gregory. »Framing Narratives.« *Narrative and Understanding Persons*, edited by Daniel D. Hutto, Cambridge University Press, 2007, pp. 17–42.
- . *Narratives and Narrators: A Philosophy of Stories*. Oxford University Press, 2010.
- Damasio, Antonio R. *Descartes' Error*. Putnam, 1994.
- De Sousa, Ronald. *The Rationality of Emotion*. MIT Press, 1987.
- Dolan, Mairead C., and Rachael S. Fullam. »Moral/Conventional Transgression Distinction and Psychopathy in Conduct Disordered Adolescent Offenders.« *Personality and Individual Differences*, vol. 49, no. 8, 2010, pp. 995–1000.
- Fallon, James. *The Psychopath Inside: A Neuroscientist's Personal Journey into the Dark Side of the Brain*. Penguin Group, 2013.
- Fine, Cordelia, and Jeanette Kennett. »Mental Impairment, Moral Understanding and Criminal Responsibility: Psychopathy and the Purposes of Punishment.« *International Journal of Law and Psychiatry*, vol. 27, no. 5, 2004, pp. 425–43.
- Flor, Herta, et al. »Aversive Pavlovian Conditioning in Psychopaths: Peripheral and Central Correlates.« *Psychophysiology*, vol. 39, no. 4, 2002, pp. 505–18.
- Gallagher, Shaun. »Pathologies in Narrative Structure.« *Narrative and Understanding Persons*, edited by Daniel D. Hutto, Cambridge University Press, 2007, pp. 203–24.

- . »Self-Narrative, Embodied Action, and Social Context.« *Between Suspicion and Sympathy: Paul Ricoeur's Unstable Equilibrium*, edited by Andrzej Wiercinski, The Hermeneutic Press, 2003, pp. 409–23.
- Glenn, Andrea L., et al. »Moral Identity in Psychopathy.« *Judgment and Decision Making*, vol. 5, no. 7, 2010, pp. 497–505.
- Glover, Jonathan. *Alien Landscapes?* Harvard University Press, 2014.
- Goldie, Peter. *The Emotions: A Philosophical Exploration*. Oxford University Press, 2002.
- . *The Mess Inside: Narrative, Emotion, and the Mind*. Oxford University Press, 2012.
- Hamkins, SuEllen. *The Art of Narrative Psychiatry: Stories of Strength and Meaning*. Oxford University Press, 2014.
- Hardy, Sam A., and Gustavo Carlo. »Moral Identity: What Is It, How Does It Develop, and Is It Linked to Moral Action?« *Child Development Perspectives*, vol. 5, no. 3, 2011, pp. 212–18.
- Hare, Robert D. »A Research Scale for the Assessment of Psychopathy in Criminal Populations.« *Personality and Individual Differences*, vol. 1, no. 2, 1980, pp. 111–19.
- . *Psychopathy Checklist—Revised*. Multi-Health Systems, 1991.
- . *Manual for the Revised Psychopathy Checklist*. 2nd ed., Multi-Health Systems, 2003.
- Hertz, Steven G., and Tobias Krettenauer. »Does Moral Identity Effectively Predict Moral Behavior? A Meta-Analysis.« *Review of General Psychology*, vol. 20, no. 2, 2016, pp. 129–40.
- Holmes, Jeremy. »Defensive and Creative Uses of Narrative in Psychotherapy: An Attachment Perspective.« *Healing Stories: Narrative in Psychiatry and Psychotherapy*, edited by Glenn Roberts and Jeremy Holmes, Oxford University Press, 1998, pp. 49–66.
- Hutto, Daniel D., editor. *Narrative and Understanding Persons*. Cambridge University Press, 2007.
- . »Narrative Understanding.« *The Routledge Companion to Philosophy of Literature*, edited by Noël Carroll and John Gibson, Routledge, 2016, pp. 291–301.
- Jalava, Jarkko, and Stephanie Griffiths. »Philosophers on Psychopaths: A Cautionary Tale in Interdisciplinarity.« *Philosophy, Psychiatry, & Psychology*, vol. 24, no. 1, 2017.
- . »Psychopathy: Neurohype and Its Consequences.« *Psychopathy: Its Uses, Validity and Status*, edited by Luca Malatesti et al., Springer, 2022, pp. 79–98.
- Jefferson, Anneli, and Katrina L. Sifferd. »Are Psychopaths Legally Insane?« *European Journal of Analytic Philosophy*, vol. 14, no. 1, 2018, pp. 79–96.
- Jurjako, Marko, and Luca Malatesti. »Instrumental Rationality in Psychopathy: Implications from Learning Tasks.« *Philosophical Psychology*, vol. 29, no. 5, 2016, pp. 717–31.
- . »Neuropsychology and the Criminal Responsibility of Psychopaths: Reconsidering the Evidence.« *Erkenntnis*, vol. 83, no. 5, 2018, pp. 1003–25.
- Kelly, Daniel, et al. »Harm, Affect, and the Moral/Conventional Distinction.« *Mind*, vol. 22, no. 2, 2007, pp. 117–31.
- Kiehl, Kent A., and Walter P. Sinnott-Armstrong. *Handbook on Psychopathy and Law*. Oxford University Press, 2013.
- Lackey, Jennifer. *Learning from Words: Testimony as a Source of Knowledge*. Oxford University Press, 2008.
- László, János. *The Science of Stories: An Introduction to Narrative Psychology*. Routledge, 2008.

- Levy, Neil. »The Responsibility of the Psychopath Revisited.« *Philosophy, Psychiatry, & Psychology*, vol. 14, no. 2, 2007, pp. 129–38.
- Lewis, Bradley. »Democracy in Psychiatry: Or Why Psychiatry Needs a New Constitution.« *Liberatory Psychiatry: Philosophy, Politics, and Mental Health*, edited by Sami Timimi and Carl I. Cohen, Cambridge University Press, 2008.
- . *Narrative Psychiatry: How Stories Can Shape Clinical Practice*. Johns Hopkins University Press, 2011.
- Lykken, David T. »A Study of Anxiety in the Sociopathic Personality.« *The Journal of Abnormal and Social Psychology*, vol. 55, no. 1, 1957, pp. 6–10.
- Machery, Edouard, and Stephen Stich. »The Moral/Conventional Distinction.« *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, edited by Edward N. Zalta, Summer 2022, <https://plato.stanford.edu/archives/sum2022/entries/moral-conventional/>. Accessed 15 Jan. 2024.
- Maibom, Heidi L. »What Can Philosophers Learn from Psychopathy?« *European Journal of Analytic Philosophy*, vol. 14, no. 1, 2018, pp. 63–78.
- . »Without Fellow Feeling.« *Being Amoral: Psychopathy and Moral Incapacity*, edited by Thomas Schramme, MIT Press, 2014, pp. 91–114.
- Malatesti, Luca. »Moral Understanding in the Psychopath.« *Synthesis Philosophica*, vol. 24, no. 2, 2010, pp. 337–48.
- Malatesti, Luca, and John McMillan, editors. *Responsibility and Psychopathy: Interfacing Law, Psychiatry and Philosophy*. Oxford University Press, 2010.
- McGregor, Rafe. *Narrative Justice*. Rowman & Littlefield International, 2018.
- Morse, Stephen J. »Psychopathy and Criminal Responsibility.« *Neuroethics*, vol. 1, no. 3, 2008, pp. 205–12.
- Nussbaum, Martha C. »Emotions as Judgments of Value and Importance.« *Thinking about Feeling: Contemporary Philosophers on Emotions*, edited by Robert C. Solomon, Oxford University Press, 2004, pp. 183–99.
- . *Upheavals of Thought: The Intelligence of Emotions*. Cambridge University Press, 2001.
- Oatley, Keith. *Understanding Emotions*. Blackwell Publishers, 1996.
- Ogloff, James R. P., and Stephen Wong. »Electrodermal and Cardiovascular Evidence of a Coping Response in Psychopaths.« *Criminal Justice and Behavior*, vol. 17, no. 2, 1990, pp. 231–45.
- Patrick, Christopher J., editor. *Handbook of Psychopathy*. 2nd ed., Guilford Press, 2018.
- . »Emotion and Psychopathy: Startling New Insights.« *Psychophysiology*, vol. 31, no. 4, 1994, pp. 319–30.
- Prinz, Jesse. »The Emotional Basis of Moral Judgments.« *Philosophical Explorations*, vol. 9, no. 1, 2006, pp. 29–43.
- Roberts, Glenn, and Jeremy Holmes, editors. *Healing Stories: Narrative in Psychiatry and Psychotherapy*. Oxford University Press, 1998.
- Roberts, Robert C. *Emotions: An Essay in Aid of Moral Psychology*. Cambridge University Press, 2003.
- Robinson, Jenefer. *Deeper than Reason: Emotion and Its Role in Literature, Music, and Art*. Clarendon, 2005.

Schaich Borg, Jana, and Walter P Sinnott-Armstrong. »Do Psychopaths Make Moral Judgments?« *Handbook on Psychopathy and Law*, edited by Kent A. Kiehl and Walter P Sinnott-Armstrong, Oxford University Press, 2013, pp. 107–28.

Solomon, Robert C. *The Passions*. Anchor Press/Doubleday, 1976.

Talbert, Matthew. »Moral Responsibility.« *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, edited by Edward N. Zalta, 2019, <https://plato.stanford.edu/entries/moral-responsibility/>. Accessed 10 Feb. 2024.

Turiel, Elliot. *The Development of Social Knowledge: Morality and Convention*. Cambridge University Press, 1983.

Yannoulidis, Steven. *Mental State Defences in Criminal Law*. Ashgate, 2012.

Ivan MACUT*

Uloga biskupa u ekumenskom poslanju Crkve prema dokumentu

Biskup i jedinstvo kršćana: ekumenski vademecum (2020.)

The Role of the Bishop in the Ecumenical Mission of the Church, According to the Document

The Bishop and Christian Unity: An Ecumenical Vademecum (2020)

Sažetak: Ovaj je rad uz uvod i zaključak podijeljen na dva dijela. U prvom dijelu pod naslovom *Biskup i jedinstvo kršćana: ekumenski vademecum (2020.): struktura dokumenta i uloga biskupa u ekumenizmu* govori se o strukturi dokumenta te se naglašavaju dva vida ekumenskoga djelovanja biskupa, i to osobni i delegirani rad. Drugi dio rada naslovljen je *Novi naglasci dokumenta Biskup i jedinstvo kršćana: ekumenski vademecum* i govori o novim naglascima i svojevrsnim novostima u odnosu na ranije ekumenske dokumente. Te novosti ne skreću ekumenski smjer Katoličke Crkve u nekom novom, do sada nepoznatom pravcu, nego ih je potrebno radije promatrati kao produbljenje postojećih propisa i preporuka, kao i bolje sagledavanje ekumenskoga djelovanja na lokalnoj biskupijskoj razini. Biskup u tom kontekstu, prema *Ekumenskom vademecumu*, ima ključnu i nezamjenjivu ulogu.

Ključne riječi: biskup; ekumenizam; Katolička Crkva; *Ekumenski direktorij*; *Ekumenski vademecum*; drugi kršćani.

Summary: In addition to an introduction and conclusion, the work is divided into two parts. The first part, entitled *The Bishop and Christian Unity: An Ecumenical Vademecum (2020): The Structure of the Document and the Role of the Bishop in Ecumenism*, discusses the structure of the document and emphasizes two aspects of the ecumenical work of the bishop, namely personal and delegated work. The second part of the work is entitled *New Emphases of the Document The Bishop and Christian Unity: An Ecumenical Vademecum*, and it discusses new emphases and novelties compared to earlier ecumenical documents. These novelties do not divert the ecumenical direction of the Catholic Church in some new, hitherto unknown direction but rather should be viewed as a deepening of existing regulations and recommendations, as well as a better understanding of ecumenical work at the local-diocesan level. According to the ecumenical vademecum, the bishop has a key and irreplaceable role in this context.

Keywords: bishop; ecumenism; Catholic Church; Ecumenical Directory; ecumenical vademecum; other Christians.

* Dr. Dr. sc. Ivan Macut, Institut za filozofiju, Ulica grada Vukovara 54, 10 000 Zagreb, Hrvatska ■
Ivan Macut, Ph.DD., Institute of Philosophy, Ulica grada Vukovara 54, 10000 Zagreb, Croatia
✉ ivanmacut@libero.it

Uvod

Katolička Crkva u pontifikatu pape Franje nastavlja sa svojim ekumenskim smjerom.¹ Uz to i papa Franjo u duhu svojih prethodnika nastavlja raditi na razvijanju i građenju ekumenskih mostova s vođama drugih Crkava i crkvenih zajednica. Spomenimo i činjenicu da do danas papa Franjo nije objavio novu ekumensku encikliku – prva i do sada jedina ekumenska enciklika nakon Drugoga vatikanskoga sabora jest *Ut unum sint* svetoga Ivana Pavla II. iz 1995. godine – ali u svojim dokumentima papa Franjo rado se dotiče i ekumenskih tema.² Do sada u pontifikatu pape Franje objavljen je jedan dokument koji je u cijelosti posvećen ekumenizmu, a to je dokument Papinskoga vijeća za promicanje jedinstva kršćana pod naslovom *Biskup i jedinstvo kršćana: ekumenski vademecum*³ iz 2020. godine. Budući da je upućen biskupima, zasigurno se može reći da spada u ključne dokumente ekumenskoga djelovanja na lokalnoj razini jer su upravo biskupi oni koji su zaduženi za ekumensko djelovanje na razini svojih biskupija i biskupijskih konferencija. Upravo zato što držimo taj dokument iznimno važnim za ispravno ekumensko djelovanje na biskupijskim razinama, u nastavku ovoga rada želimo istaknuti i ono što je već prije rečeno o djelovanju biskupa u kontekstu ekumenizma, a sada se ponovno naglašava, ali i pronaći određene novosti ili pak nove naglaske u tom novom dokumentu u ekumenskom poslanju biskupa.⁴

1. *Biskup i jedinstvo kršćana: ekumenski vademecum* (2020.): struktura dokumenta i uloga biskupa u ekumenizmu

Kako bismo mogli jasno naznačiti sve ono što je važno kada je riječ o ulozi biskupa u ekumenskom poslanju Crkve, držimo da je odmah na početku ovoga rada potrebno strukturno prikazati dokument iz 2020. godine pod nazivom *Biskup i jedinstvo kršćana: ekumenski vademecum*.⁵ Taj dokument strukturiran je na sljedeći način:

¹ Ekumenski smjer Katoličke Crkve i u pontifikatu pape Franje prepoznali su ne samo katolici nego i važni ekumenski partneri. U tom se kontekstu, da spomenemo samo jedan primjer, pozitivno o ekumenskom smjeru pape Franje i Katoličke Crkve u njegovu pontifikatu izjasnio i tajnik Svjetske luteranske federacije Martin Junge. Usp. La leadership del papa. Intervista a Martin Junge, segretario della Federazione luterana mondiale, u: *Il Regno – attualità* 18(2016.), 521.

² Kao dobar primjer spomenimo encikliku pape Franje *Laudato si*, u kojoj u svojevrsnom uvodu u encikliku daje riječ dragomu ekumenskomu patrijarhu Bartolomeju, kako ga papa u broju 7 naziva, te Bartolomejevim mislima prepušta dva broja enciklike. Usp. FRANJO, *Laudato si. Enciklika o brizi za zajednički dom*, Zagreb, 2015., br. 7–8.

³ Riječ *vademecum* složenica je koja se sastoji od dviju latinskih riječi: *vade* – ‘doći’ i *mecum* – ‘sa mnom’. Odnosi se na ono što »dolazi (ide) sa mnom«. Primjerice kao sažeti džepni priručnik ili vodič za određeno područje ili pak neku temu. U našem slučaju odnosi se na ekumensku dimenziju biskupske službe.

⁴ Kada u radu budemo upotrebljavali pojam biskupija i biskup oni se, u skladu s tim *Ekumenskim vademecom*, odnose i na dijecezanske biskupe i eparhijske biskupe i na biskupije i eparhije.

⁵ Taj dokument vrlo kratko shematsko-sadržajno prikazan je u: I. MACUT, Papinsko vijeće za promicanje jedinstva kršćana, *Biskup i jedinstvo kršćana: ekumenski vademecum*, u: *Služba Božja* 61(2021.)2, 269–272.

Predgovor

Popis kratica

Uvod

1. Traženje jedinstva pripada samoj biti Crkve
2. Stvarno, iako nepotpuno zajedništvo
3. Jedinstvo kršćana tiče se cijele Crkve
4. Biskup kao vidljivo načelo jedinstva
5. Vademecum kao vodič biskupu u njegovoj zadaći razlučivanja

Prvi dio – Promicanje ekumenizma u Katoličkoj Crkvi

6. Traženje jedinstva nadasve je izazov za katolike
 - A. Ekumenske strukture na mjesnoj i regionalnoj razini
7. Biskup kao čovjek dijaloga, koji promiče ekumensko nastojanje
8. Biskupova odgovornost vođenja i usmjeravanja ekumenskih inicijativa
9. Imenovanje delegata za ekumenizam
10. Komisija za ekumenizam biskupskih konferencija i sinoda Istočnih katoličkih Crkvi
 - B. Ekumenska dimenzija formacije
11. Narod pripravan za ekumenski dijalog i zalaganje
 - I.) Formacija vjernika laika, sjemeništara, bogoslova i svećenstva
12. Kratak vodič u Ekumenski direktorij o formaciji
 - II.) Korištenje medija i biskupijskih mrežnih stranica
13. Ekumenski pristup korištenju medija
14. Neke preporuke za biskupijske mrežne stranice
Praktične preporuke

Drugi dio – Odnosi Katoličke Crkve s drugim kršćanima

15. Raznoliki oblici ekumenske suradnje s drugim kršćanima
 - A. Duhovni ekumenizam
16. Molitva, obraćenje i svetost života
17. Zajednička molitva s drugim kršćanima
18. Molitva za jedinstvo: Molitvena osmina za jedinstvo kršćana
19. Moliti jedni za druge i za potrebe svijeta
20. Sveto pismo
21. Liturgijski blagdani i vremena
22. Sveci i mučenici
23. Doprinos posvećenog života jedinstvu kršćana
24. Čišćenje sjećanja
Praktične preporuke
 - B. Dijalog ljubavi

25. Krsni temelj dijaloga ljubavi
26. Kultura susreta u ekumenskim ustanovama i na ekumenskim događanjima
Praktične preporuke
 - C. Dijalog istine
27. Dijalog kao razmjena darova
28. Dijalog koji nas uvodi u svu istinu
29. Teološki dijalog na međunarodnoj, nacionalnoj i biskupijskoj razini
30. Izazov usvajanja
Praktične preporuke
 - D. Dijalog života
 - I.) Pastoralni ekumenizam
32. Zajednički pastoralni izazovi kao prilika za ekumenizam
33. Zajedničko služenje i dijeljenje resursa
34. Misija i kateheza
35. Mješovite ženidbe
36. Dijeljenje sakramentalnoga života (communicatio in sacris)
37. Promjena crkvenih pripadnosti kao ekumenski izazov i prilika
Praktične preporuke
 - II.) Praktični ekumenizam
38. Suradivanje u služenju svijetu
39. Zajedničko služenje kao svjedočanstvo
40. Međureligijski dijalog
Praktične smjernice
 - III.) Kulturni ekumenizam

Zaključak

Dodatak

Partneri Katoličke Crkve u međunarodnim dijalozima

Bilateralni dijalog

Pravoslavne Crkve bizantske tradicije

Istočne pravoslavne Crkve

Istočna asirska Crkva

Starokatolička Crkva Utrechtske unije

Anglikanska crkvena zajednica

Svjetski luteranski savez

Svjetska zajednica reformiranih Crkava

Svjetsko vijeće metodističkih Crkava

Menonitska svjetska konferencija

Svjetski baptistički savez

Disciples of Christ
 Pentekostalni i karizmatski pokreti
 Svjetski evangelički savez
 Vojska spasa
 Multilateralni dijalozi
 Ekumensko vijeće Crkava
 Global Christian Forum (Globalni kršćanski forum)
 Zajedništvo protestantskih Crkava u Europi

Smatramo kako je bilo potrebno donijeti cijelu strukturu dokumenta kako bi se moglo jasnije naznačiti bitne naglaske koje Papinsko vijeće za promicanje jedinstva kršćana želi tim dokumentom istaknuti.⁶ Naime tim se dokumentom ulazi u cjelokupni život Crkve, i to od poziva na ekumensko djelovanje koje pripada samoj biti Crkve i nema stvarne alternative, a u tom kontekstu biskupi imaju iznimno važnu ulogu (uvod), preko promicanja ekumenizma na razini cijele Katoličke Crkve, a na poseban način na mjesnoj i regionalnoj razini gdje, opet, biskup kao čovjek dijaloga mora u kontekstu ekumenskoga poslanja Crkve promicati ekumenski dijalog te također promicati i ekumensku formaciju svih, od vjernika laika⁷ koji nisu uključeni u pastoralno djelovanje do pastoralnih djelatnika (laika i klerika), a poseban se naglasak stavlja na uređenje biskupijskih mrežnih stranica što je i stanovita novost u odnosu na ranije dokumente (prvi dio). Nakon toga dokument se bavi ekumenizmom i biskupovom nezamjenjivom ulogom na području duhovnoga ekumenizma, dijaloga ljubavi, istine i života te u tom kontekstu naglašava važnost pastoralnoga, praktičnoga i kulturnoga ekumenizma, a biskup ima ulogu promotora i nadziratelja svih ekumenskih događanja, i to sam ili preko posebnih ekumenskih delegata i/ili ekumenskih vijeća (drugi dio). Na koncu dokumenta donosi se popis i kratak prikaz svih partnera s kojima je Katolička Crkva uspostavila i vodi dvostrani ili višestrani dijalog (dodatak). Možemo reći kako taj dokument predstavlja svojevrsnu sintezu

⁶ Kad uzmemo u obzir cjelokupni dokument i njegovu podjelu, proizlazi da bi dokument bio podijeljen po brojevima – naslovima, ali to nije točno jer na primjer broj 31 u tekstu nema nikakvoga naslova te se na taj način remeti struktura dokumenta. Držimo da bi dokument bio mnogo jasniji da nisu naslovi brojčano numerirani nego pak poglavlja u dokumentu, kako je to slučaj na primjer u enciklici pape Franje *Evangelii gaudium* ili u brojnim drugim crkvenim i papinskim dokumentima. Tako bi onda svaki naslov imao jedan ili pak više brojeva i dokument bi bio skladniji i mnogo pregledniji u odnosu na objavljeni *Vademecum*. Mi ćemo dokument citirati na način da ćemo brojeve u naslovima u dokumentu uzimati kao da su brojevi u tekstu. Nadalje, čini nam se da u dokumentu ima previše naslova i da je zbog toga rascjepkan na način da svaki broj (osim broj 31) ima svoj naslov tako da relativno kratak dokument ima ukupno 51 numerirani naslov, a ako tomu pridodamo još broj naslova koji nisu numerirani, a nalaze se u dokumentu, dolazimo do oko 60 naslova, što smatramo previše za opseg toga *Ekumenskoga vademecuma*. Naravno, unatoč toj, rekli bismo, tehničkoj ili strukturnoj nedorečenosti, *Ekumenski vademecum* itekako ima svoju vrijednost, što će se u ovom radu jasno i pokazati.

⁷ Ekumenski teolog Jure Zečević vrlo dobro zapaža kako je uz ekumensku formaciju itekako važno kod vjernika razvijati i ekumensku svijest i zalaganje. Usp. J. ZEČEVIĆ, Katoličko razumijevanje jedinstva i zajedništva kršćana, u: *Kairos* 2(2008.)1, 95–96.

svega onoga što Katolička Crkva smatra da bi biskupi u kontekstu ekumenskoga poslanja trebali raditi, a naravno, temelji se na Drugom vatikanskom saboru⁸, a posebno na dekretu o ekumenizmu *Unitatis redintegratio*⁹ i dogmatskoj konstituciji o Crkvi *Lumen gentium*, pa preko postsaborskih crkvenih i papinskih dokumenata, sve do najnovijega vremena i pape Franje.¹⁰

Dokument Papinskoga vijeća za jedinstvo kršćana pod naslovom *Biskup i jedinstvo kršćana: ekumenski vademecum* nastao je kako bi pomogao dijecezanskim biskupima u boljem razumijevanju i ispunjavanju njihovih ekumenskih zadaća. Uz to biskupima se nude jasne i korisne smjernice koje im trebaju pomoći u vodstvu mjese Crkve, a smjer kojim biskupi trebaju voditi Crkvu jest jedinstvo »za koje je Gospodin molio i na koje je Crkva neopozivo pozvana«.¹¹ Biskupi djeluju bilo samostalno bilo u zajedništvu s drugim biskupima u sklopu biskupske konferencije.¹²

Nadalje, kada je riječ o onima kojima je taj dokument upućen, onda je iz naslova i više nego jasno da su biskupi glavni adresati kojima je upućen. Naime oni

⁸ »Drugi vatikanski koncil donio je brojne promjene u vidu ekumenske otvorenosti i ekumenske suradnje. Kako je u cijeloj Katoličkoj Crkvi donio promjene u vidu obnove Crkve, tako je i na području ekumenizma otvorio svoja vrata i potaknuo na veću suradnju među kršćanima«. A. JAPUNDŽIĆ, Suvremena ekumenska gibanja, s posebnim osvrtom na Đakovačko-osječku nadbiskupiju, u: *Đakovački vjesnik* (2021.)12, 4.

⁹ »Dekret o ekumenizmu *Unitatis redintegratio* unosi u svijet optimizam i stvara pozitivno ozračje i stav prema drugim kršćanima, odnosno onima koji su odijeljeni od Crkve. Ne samo da se kroz tekst Dekreta provlači optimizam, već njime odišu i komentari stručnih teologa, a optimizam je čvrsto uvjerenje da je, unatoč različitostima, moguće u svako vrijeme govoriti o mogućnosti ponovnog jedinstva među kršćanima. (...) Isti Dekret naglašava da svaki vjernik mora pokazati interes za ekumenizam.« D. TUKARA, Caritas u službi oprosta i pomirenja među kršćanima, u: *Vjesnik Đakovačko-osječke nadbiskupije* 149(2021.)12, 11.

¹⁰ Ekumenski teolog Antun Japundžić itekako je ispravno zamijetio »da se svi pape, napose postkonzilski pape, zalažu za dijalog i suradnju«. A. JAPUNDŽIĆ, Quanta est nobis via?, u: *Diacovensia* 28(2020.)2, 162. Nadbiskup Vukšić donosi precizan zaključak kada tvrdi kako uz druge dokumente u kojima se govori i o ekumenizmu, na primjer deklaracija *Dominus Jesus*, ali i druge, ipak: »Temelji budućeg ekumenskog rada za katolike su i dalje dokumenti Drugog vatikanskog sabora. Prije svih drugih Dogmatska konstitucija o Crkvi *Lumen gentium* i Dekret o ekumenizmu *Unitatis redintegratio*. Zatim *Ekumenski direktorij* iz 1993. i enciklika pape Ivana Pavla II. *Ut unum sint* iz 1995. Po njima je Katolička Crkva započela ekumenski dijalog, promicala ga i utvrđivala. (...) Stoga su svi ti spisi crkvenog učiteljstva za Katoličku Crkvu dokumenti nade.« T. VUKŠIĆ, Teološki pluralizam i ekumenizam nakon Dominus Iesus, u: *Bogoslovska smotra* 73(2003.)2–3, 430.

¹¹ Predgovor, u: PAPINSKO VIJEĆE ZA PROMICANJE JEDINSTVA KRŠĆANA, *Biskup i jedinstvo kršćana: ekumenski vademecum*, Zagreb, 2021., 6.

¹² Usp. PAPINSKO VIJEĆE ZA PROMICANJE JEDINSTVA KRŠĆANA, *Biskup i jedinstvo kršćana: ekumenski vademecum*, 8. Ovdje držimo važnim napomenuti kako i *Direktorij za primjenu načela i normi o ekumenizmu* iz 1993. godine, kao i najnoviji *Ekumenski vademecum* iz 2020. godine zaboravljaju na još jednu iznimno važnu crkvenu osobu koja djeluje na području pojedinih država, a to je papinski izaslanik ili izaslanik rimskoga prvosvećenika, kod nas se taj izaslanik naziva nuncij. Naime kanon 364 govori o poglavitim zadaćama papinskoga izaslanika te se u 6° kaže: »(...) surađivati s biskupima da bi se razvijali prikladni odnosi između Katoličke Crkve i drugih Crkava ili crkvenih zajednica, dapače, i nekršćanskih religija.« Zakonik kanonskoga prava proglašen vlašću pape Ivana Pavla II., Zagreb, 1996., kan. 364, 6°. Dakle ni *Ekumenski direktorij* ni *Ekumenski vademecum* ne donose odredbe ili pak upute niti se na bilo koji način izjašnjavaju kako bi se papinski izaslanik – nuncij – mogao na konkretan način uključiti u ekumenske procese i dijalog na području (država) na kojem uime svetoga oca, pape, djeluje.

imaju središnju, tj. ključnu ulogu i u pojedinoj biskupiji (mjesna Crkve) i na razini sveopće Crkve. »Služba povjerena biskupu jest služba jedinstva, bilo unutar njegove biskupije bilo između mjesne Crkve i sveopće Crkve. Ta služba stoga ima posebno značenje u traženju jedinstva svih Kristovih sljedbenika.«¹³ Taj dokument, nadalje, promatra ulogu biskupa i u odnosu na ekumensku djelatnost Crkve. Ono što je jasno istaknuto i, po našem mišljenju, ključno jest sljedeće: biskup svoju ekumensku zauzetost ne može promatrati kao jednu od brojnih zadataka koje u službi biskupa ima, pa bi u tom kontekstu mogao tu službu i zanemariti u odnosu na druge koje drži važnijima, nego je biskupovo zalaganje oko ekumenizma dužnost i obveza¹⁴ te u tom kontekstu onda dokument i jasno kaže: »U službi jedinstva, biskupova pastoralna služba obuhvaća, dakle, ne samo jedinstvo njegove vlastite Crkve nego i jedinstvo svih krštenika u Kristu.«¹⁵

U samom dokumentu, tj. u uvodu još se i više naznačuje biskupova zauzetost za ekumensko djelovanje jer ju se smješta u kontekst biskupove osobne molitve, ali i u okvir njegova vjerskoga naučavanja, sakramentalne službe i odluka koje su vezane za pastoralnu skrb. Uz to biskup je pozvan i graditi i jačati jedinstvo kršćana,¹⁶ i to na način da se njegova skrb ne zaustavlja samo na katoličkim vjernicima, nego pak i na onima koji još uvijek nisu u jedinstvu s Katoličkom Crkvom, »ali su naša duhovna braća i sestre u Duhu na temelju stvarnih, iako nepotpunih veza zajedništva koje povezuju sve krštenike«.¹⁷

Uloga biskupa u ekumenskom djelovanju prema tom *Vademecumu* promatra se, rekli bismo, pod dvama različitim, ali istodobno i usko povezanim vidovima: prvi, biskupovo osobno djelovanje; drugi, biskupovo delegiranje i nadgledanje djelovanja drugih osoba.

Kada je riječ o biskupovu osobnom ekumenskom djelovanju,¹⁸ onda dokument polazi ponajprije od toga da biskup treba posjedovati ekumenski stav. Nadalje, biskup treba procjenjivati izazove i mogućnosti svoga okruženja i na njemu je da trezveno razlučuje kada i na koji način primijeniti pojedina katolička načela ekume-

¹³ PAPINSKO VIJEĆE ZA PROMICANJE JEDINSTVA KRŠĆANA, *Biskup i jedinstvo kršćana: ekumenski vademecum*, 5.

¹⁴ *Isto*, 5.

¹⁵ *Isto*, 5–6.

¹⁶ Autori Japundžić i Pavlić u svojoj knjizi pod naslovom *Grgur Palamas. Otajstvo spasenja kao milost divinizacije* o građenju, tj. procesu jedinstva i njegovu osnaženju drže kako će on »biti tim snažniji što bude jača naša kršćanska svijest o već postojećem izvornom jedinstvu kršćanskih Crkava koje se nerijetko otkriva u ljepoti različitosti«. A. JAPUNDŽIĆ, R. PAVLIĆ, *Grgur Palamas. Otajstvo spasenja kao milost divinizacije*, Zagreb, 2021., 5. Važno je napomenuti da papa Franjo u svojem pogledu na buduće jedinstvo naglasak stavlja na jedinstvo u pomirenoj različitosti. »Molimo, istodobno, Boga da učvrsti jedinstvo u Crkvi, jedinstvo obogaćeno razlikama koje su pomirene djelovanjem Duha Svetoga.« FRA-NJO, *Fratelli tutti. Enciklika o bratstvu i socijalnom prijateljstvu*, Zagreb, 2020., 280.

¹⁷ PAPINSKO VIJEĆE ZA PROMICANJE JEDINSTVA KRŠĆANA, *Biskup i jedinstvo kršćana: ekumenski vademecum*, 4.

¹⁸ Ovdje ne ćemo nabrajati pojedine brojeve iz *Ekumenskoga vademecuma*, nego iščitavajući pojedine brojeve donosimo ono što smatramo važnim u kontekstu biskupova osobnoga djelovanja u ekumenizmu.

nizma. Biskupa se poziva da osobno čita i ocjenjuje sve one ekumenske dokumente koji bi mogli biti relevantni za njegovo okruženje¹⁹ jer u tim se dokumentima nalaze brojni prijedlozi za konkretno ekumensko djelovanje na lokalnoj razini.²⁰ U kontekstu biskupova samostalnoga djelovanja možemo promatrati i njegovo imenovanje delegata i biskupijske komisije za ekumenizam. Na biskupu je odgovornost da trezveno izabere prikladne osobe za to djelovanje. Na njemu je također i odgovornost da se zajedno s predstavnicima drugih Crkava zalaže za jedinstvo promičući duhovni ekumenizam, tj. sudjelujući na različitim ekumenskim slavljinama zajedno s drugim crkvenim vođama. *Ekumenski vademecum* preporučuje da biskup u zajedništvu s drugim crkvenim vođama za važne prigode, kao što su na primjer Božić, Uskrs i Pedesetnica, izda zajedničku prikladnu izjavu. Spomenimo još i poticaj dokumenta, a to se na poseban način odnosi na naše područje gdje smo kao katolici u većini u odnosu na druge kršćane, da upravo katolički biskup u tzv. dijalogu ljubavi treba pokazati inicijativu i učiniti prvi korak u međusobnom zbližavanju i susretu te se na taj način i osobno uvjeriti da ekumenizam s jedne strane nadilazi njihovu biskupsku službu te s druge strane da je ekumenizam izvor osobnoga obogaćenja i radosti. Prvi vid biskupova samostalnoga djelovanja uključuje i pastoralni rad koji je redovito obilježen različitim izazovima i poteškoćama sa svih strana. Biskupova briga za druge kršćane, a to znači na primjer ustupanje korištenja katoličkim crkvama drugim kršćanima i sl., u svakom slučaju, ulazi u taj prvi vid djelovanja. Ovdje je važno naglasiti i to da *Ekumenski vademecum* ne promatra ulogu biskupa isključivo na teoretskoj razini, nego daje i konkretne upute u kontekstu ekumenskoga djelovanja. To se na poseban način može vidjeti u poticajima i smjernicama koje *Ekumenski vademecum* daje u kontekstu dijeljenja sakramentalnoga života (*communicatio in sacris*). Kaže se kako je zajedničko sudjelovanje u svetinjama u nekim okolnostima dopušteno, a u nekim je ne samo dopušteno nego se pojavljuje kao poželjno i preporučljivo s dodatkom da je upravo na dijecezanskom biskupu dužnost i odgovornost da u procjeni provedivosti tih načela (dopušteno i poželjno) postupa razborito i promišljeno.²¹ Pri samom kraju *Ekumenskoga vademecuma*, u kontekstu govora o

¹⁹ Daniel Berković na jednom mjestu o važnosti uvažavanja lokalnoga konteksta, ali i različitosti ekumenskoga pristupa u različitim područjima jasno kaže sljedeće: »Jedinstvo Crkve ne može se promatrati nezavisno od mijena i pomaka na eklezijalnom i širem teološkom planu. Stoga prije no što se pokušamo pozabaviti pitanjima i razlikama koje nas razdvajaju, treba reći da je ekumenski pokret, kao i sve drugo, podložan kontekstu. Ne može se o ekumenizmu govoriti na isti način u anglosaksonskom okruženju protestantskog europskog Zapada i Amerike ili pak na prostorima bivšeg Sovjetskog saveza.« D. BERKOVIĆ, Jedinstvo i zajedništvo kršćana u svjetlu ekumenskog pokreta, u: *Kairos* 2(2008.)1, 105.

²⁰ Kada je riječ o našem nacionalnom području, onda je itekako jasno da se uza sve poteškoće, uvjetovane različitim okolnostima, ipak, nastojalo ići naprijed i surađivati. U tom kontekstu navodimo sljedeće riječi ekumenskoga teologa Japundžića: »Stoga je vidljivo da se uslijed povijesnoga, nacionalnoga, političkoga i drugoga razdvajanja koje je prisutno među kršćanima na našim prostorima ipak nastojalo djelovati u ekumenskom duhu i raditi na promicanju obnove jedinstva među kršćanima na konkretne načine.« A. JAPUNDŽIĆ, Trebaju li nam međufakultetski ekumenski simpoziji?, u: *Diacovensia* 26(2018.)4, 547.

²¹ »Sakramenti se nikada neće podjeljivati iz čiste uljudnosti. Ono što je prijeko potrebno jest razboritost kako bi se izbjeglo stvaranje pomutnje ili izazivanje sablazni kod vjernika.« PAPINSKO VIJEĆE ZA PROMICANJE JEDINSTVA KRŠĆANA, *Biskup i jedinstvo kršćana: ekumenski vademecum*, 36.

suradivanju u služenju svijetu, naglašava se služenje siromasima kao jasni pokazatelj biskupima da je upravo ta međusobna suradnja u služenju siromasima između različitih kršćanskih zajednica snažan pokretač promicanja želje za jedinstvom kršćana. Uza zajedničko služenje siromasima, na samom kraju dokumenta, spominje se i kulturni ekumenizam te u tom kontekstu naglasak je stavljen na ekumenske koncerte, festivale sakralne umjetnosti, izložbe i simpozije koji, prema svjedočenju brojnih katoličkih biskupa, postaju važni trenutci zbližavanja kršćana.

Naravno da nijedan biskup nije u stanju, a usudili bismo se reći niti posjeduje tolike sposobnosti, da sam u svojoj biskupiji provodi sve ekumenske smjernice katoličkih ekumenskih dokumenata, a onda posljedično ni *Ekumenskoga vademecuma*. Zato se u tom dokumentu govori o – kako smo ga nazvali – drugom vidu biskupova ekumenskoga djelovanja, o biskupovoj ulozi delegiranja i nadgledanja provođenja ekumenskih smjernica i odredaba.²² *Ekumenski vademecum*, kada je riječ o tom drugom vidu, na prvom mjestu naglašava preporuku imenovanja delegata za ekumenizam te se ovdje poziva na *Ekumenski direktorij* broj 41.²³ Uz preporuku imenovanja delegata za ekumenizam, *Ekumenski vademecum* kaže kako *Ekumenski direktorij* u brojevima od 42 do 45 »predlaže da se osnuje biskupijska komisija za ekumenizam«.²⁴ Delegat ima zadaću pomagati biskupu na području ekumenskoga djelovanja na razini biskupije, ali također ima dužnost i stupiti u kontakt s komisijom za ekumeni-

²² Ovdje ne ćemo nabrajati pojedine brojeve iz *Ekumenskoga vademecuma*, nego iščitavajući pojedine brojeve, donosimo ono što smatramo važnim u kontekstu biskupova delegiranja i nadgledanja ekumenskoga djelovanja.

²³ Držimo ovdje važnim istaknuti kako *Ekumenski vademecum* ne navodi točno što *Ekumenski direktorij* u tom broju naznačuje. *Ekumenski vademecum* u originalnom tekstu kaže: »Il Direttorio ecumenico (§41) raccomanda che il vescovo nomini un delegato diocesano per l'ecumenismo che collabori strettamente con lui e lo consigli sulle questioni ecumeniche.« PONTIFICIO CONSIGLIO PER LA PROMOZIONE DELL'UNITÀ DEI CRISTIANI, *Il vescovo e l'unità dei cristiani: vademecum ecumenico*, Typis Polyglottis vaticanis MMXX, 9. U hrvatskom prijevodu donesen taj tekst kaže: »U br. 41 *Ekumenskog direktorija* preporučuje se da biskup imenuje biskupijskog delegata za ekumenizam koji će usko surađivati s biskupom i savjetovati ga oko ekumenskih pitanja.« PAPINSKO VIJEĆE ZA PROMICANJE JEDINSTVA KRŠĆANA, *Biskup i jedinstvo kršćana: ekumenski vademecum*, 9. Međutim kada uzmemo tekst *Ekumenskoga direktorija*, onda vidimo da broj 41 kaže sljedeće: »U dijecezama biskup treba imenovati odgovarajuću osobu kao biskupijskog delegata za ekumenska pitanja.« PAPINSKO VIJEĆE ZA PROMICANJE JEDINSTVA KRŠĆANA, *Direktorij za primjenu načela i normi o ekumenizmu*, Zagreb, 1994., 41. Kada uzmemo u obzir oba dokumenta, onda nedvojbeno proizlazi da se *Ekumenski vademecum* pogriješno poziva na *Ekumenski direktorij* kada umanjuje zadaću biskupa u imenovanju biskupijskoga delegata jer *direktorij* i više nego jasno ne govori o preporuci, nego kaže da ga biskup treba imenovati. Spomenimo ovdje i to da se dokument *Apostolorum successores* u broju 18 također poziva na *Ekumenski direktorij* (brojevi od 41 do 45) i govori da biskup treba imenovati delegata za ekumenizam koji treba biti kompetentan u ekumenizmu. Usp. CONGREGAZIONE PER I VESCOVI, *Direttorio per il ministero pastorale dei Vescovi Apostolorum successores* (22 febbraio 2004), u: *Enchiridion Vaticanum* 22, 18.

²⁴ PAPINSKO VIJEĆE ZA PROMICANJE JEDINSTVA KRŠĆANA, *Biskup i jedinstvo kršćana: ekumenski vademecum*, 9. *Ekumenski direktorij*, kao i u prošloj našoj bilješci, donosi čvršću odredbu od preporuke: »Dijecezanski biskup, osim što imenuje dijecezanskog delegata za ekumenska pitanja, osnovat će vijeće, komisiju ili tajništvo (...).« PAPINSKO VIJEĆE ZA PROMICANJE JEDINSTVA KRŠĆANA, *Direktorij za primjenu načela i normi o ekumenizmu*, 42.

zam biskupske konferencije²⁵ te u međusobnom komuniciranju raditi na promicanju katoličkih načela ekumenizma. Povjerenik za ekumenizam nadalje ima zadaću također da stupi u kontakt s drugim Crkvama i crkvenim zajednicama koje djeluju na istom području te da preloži biskupu konkretne oblike suradnje u kontekstu ekumenskoga djelovanja. Uzimajući *Ekumenski vademecum* u cjelini, možemo nedvojbeno zaključiti kako se taj drugi vid ekumenskoga djelovanja biskupa, tj. preko drugih osoba, sažima u djelovanje delegata za ekumenizam. To su osobe koje trebaju biti od povjerenja (stručnjaci) i koje će zastupati učenje Katoličke Crkve u cjelini, a također i odredbe, upute i razborite prosudbe biskupa koji ih je na tu dužnost imenovao. Zato je važno da biskup kod imenovanja biskupskoga delegata, ali i drugih ekumenskih tijela, postupi mudro i da prokušane osobe imenuje na tu službu. U protivnom bi se moglo dogoditi da imenovane osobe na svoju ruku djeluju na način da ignoriraju ili čak niječu biskupove odredbe, a to bi za promicanje ekumenizma na nekom području bilo jako loše. Dakle ovdje je, kao i u ostalim pitanjima koja se obrađuju u *Ekumenskom direktoriju* i *Ekumenskom vademecumu*, itekako važna razboritost i trezvenost biskupa kod odlučivanja i imenovanja.

2. Novi naglasci dokumenta *Biskup i jedinstvo kršćana: ekumenski vademecum*

Dokument *Biskup i jedinstvo kršćana: ekumenski vademecum* ni u kojem slučaju ne možemo promatrati kao dokument koji bi bio izdvojen ili samostalan u odnosu na ranije crkvene dokumente, i to počevši od Drugoga vatikanskoga sabora²⁶ pa prema novijem vremenu.²⁷ Kada je riječ o biskupovu ekumenskom djelovanju, onda je i dalje glavni dokument *Direktorij za primjenu načela i normi o ekumenizmu* iz 1993. godine, dok je ovaj novi *Ekumenski vademecum* samo poticaj i vodič u ispunjavanju njegovih zadaća u kontekstu ekumenskoga djelovanja.²⁸ Ovdje je potrebno napomenuti kako u

²⁵ Hrvatska biskupska konferencija na svojem redovitom jesenskom zasjedanju (od 19. do 21. listopada 2021. godine) osnovala je Biskupijsku komisiju za ekumenizam, a članovi su požeški biskup mons. Antun Škvorčević, predsjednik komisije, šibenski biskup mons. Tomislav Rogić i bjelovarsko-križevački biskup mons. Vjekoslav Huzjak te je na taj način Hrvatska biskupska konferencija dokinula Vijeće za ekumenizam i međureligijski dijalog i Biskupsku komisiju za dijalog sa Srpskom pravoslavnom Crkvom. Usp. A. ŠKVORČEVIĆ, Pismo članovima Vijeća HBK za ekumenizam i međureligijski dijalog, Obavijest o uspostavi Biskupske komisije HBK za ekumenizam, Požega, 29. studenoga 2021. (br. 589/2001). Pismo se nalazi u našoj osobnoj arhivi.

²⁶ »Drugi vatikanski koncil označio je početak novog razdoblja u ekumenskom pokretu za cijelo kršćanstvo.« D. PATAFTA, Ekumenska gibanja u Hrvatskoj neposredno nakon Drugoga vatikanskog koncila, u: *Bogoslovska smotra* 84(2014.)4, 852.

²⁷ Upravo zato smo i u članku objavljenom u teološkom časopisu *Diacovensia* 32(2024.)2, str. 619–635. pod naslovom *Uloga katoličkoga biskupa u ekumenskom poslanju Crkve od Drugoga vatikanskoga sabora do dokumenta Biskup i jedinstvo kršćana: ekumenski vademecum (2020.)* prikazali glavne naglaske biskupova djelovanja u kontekstu ekumenizma, kako bismo zajedno s ovim člankom imali donekle zaokružen pogled na tu, prema nama, iznimno važnu temu.

²⁸ »Direktorij za primjenu načela i normi o ekumenizmu iz 1993. godine (u nastavku *Ekumenski direktorij* ŠEDČ najvažniji je tekst za biskupa u njegovoj zadaći razlučivanja. Ovaj se *Vademecum* nudi biskupu

Ekumenskom vademecumu ne trebamo tražiti niti trebamo očekivati značajne promjene ili zaokret u ekumenskom djelovanju biskupa, pa samim time i Katoličke Crkve. Ipak, iščitavajući taj dokument, moguće je pronaći nove naglaske, pa i neke nove smjernice koje u ranijim dokumentima nismo susretali. Uzevši u cjelini *Ekumenski vademecum*, zaključak je i više nego jasan da on nastavlja ekumenski smjer nadovezujući se na ranije crkvene dokumente i s njima čini jednu cjelinu.

Studirajući *Ekumenski vademecum* u kontekstu ranijih crkvenih dokumenata, a na poseban način *Ekumenskoga direktorija*, onda prva novost ili, bolje rečeno, prvi novi naglasak koji pronalazimo u *Ekumenskom vademecumu* u odnosu na *Ekumenski direktorij*, na koji se u ovom kontekstu *Vademecum* i poziva, jest sljedeći: »Delegat za ekumenizam i članovi ekumenske komisije mogu biti važne poveznice s drugim kršćanskim zajednicama i mogu predstavljati biskupa na ekumenskim susretima.«²⁹ *Ekumenski direktorij* u brojevima od 41 do 45 govori o biskupijskom delegatu za ekumenizam (br. 41) i o biskupijskoj ekumenskoj komisiji ili tajništvu (br. 42–45). U tim brojevima ne nalazimo mogućnost da delegat ili ekumenska komisija mogu predstavljati biskupa na ekumenskim susretima, nego su oni ranije promatrani kao oni koji su pomoć i suradnici. Dok se u broju 41 *Ekumenskoga direktorija* kaže da je biskupijski delegat »također odgovoran za predstavljanje katoličke zajednice u njezinim odnosima s drugim Crkvama i crkvenim zajednicama i onima koji njima upravljaju (...)«³⁰, a u sljedećim brojevima ta uloga nije predviđena i za biskupijsku komisiju za ekumenizam (usp. br. 42–45), *Ekumenski vademecum* za obje strane (delegat i komisija) predviđa mogućnost predstavljanja biskupa na ekumenskim susretima. Iako nije riječ o epohalnom zaokretu u ekumenizmu na lokalnoj razini, ipak, držimo važnim da je i taj mali detalj značajan i određena novost u odnosu na dosadašnje ekumenske propise i praksu na razini biskupija.

Nadalje, u broju 10 *Ekumenskoga vademecuma* govori se o pohodu biskupa Sve-toj stolici (*ad limina apostolorum*). Taj važni pohod nije ništa novo. Naime propisan je i *Zakonikom kanonskog prava* iz 1983. godine, kan. 399 i 400,³¹ i apostolskom konstitucijom pape Ivana Pavla II. pod nazivom *Pastor Bonus* iz 1988. godine,³² članci od 28 do 32.³³ U istoj apostolskoj konstituciji nalazi se i *Dodatak I* u kojem članci od 28 do 32 pastoralno pojašnjavaju što konkretno znači taj pastoralni posjet

kao poticaj i vodič u ispunjavanju njegovih ekumenskih zadaća.« PAPINSKO VIJEĆE ZA PROMICANJE JEDINSTVA KRŠĆANA, *Biskup i jedinstvo kršćana: ekumenski vademecum*, 5.

²⁹ Isto, 9.

³⁰ PAPINSKO VIJEĆE ZA PROMICANJE JEDINSTVA KRŠĆANA, *Direktorij za primjenu načela i normi o ekumenizmu*, 41.

³¹ »Kan. 400 – § 1. Dijecezanski biskup one godine kad je dužan podnijeti izvješće vrhovnom svećeniku, osim ako Apostolska Stolica odredi drugačije, neka dođe u Rim da počasti grobove blaženih apostola Petra i Pavla i neka posjeti rimskog prvosvećenika.« *Zakonik kanonskoga prava*, Kan. 400, § 1.

³² IVAN PAVAO II., *Constitutio apostolica de Romana Curia – Pastor Bonus*, u: *Acta Apostolicae Sedis* 80(1988.)7, 841–923.

³³ Apostolska konstitucija *Pastor bonus*, za razliku od *Zakonika kanonskoga prava*, nešto detaljnije opisuje obvezu biskupa da pohode Apostolsku stolicu te spominje i pohod različitim uredima ili dikasterijima Rimske kurije.

za odnos opće i partikularne Crkve te se naglašava važnost biskupova posjeta Rimskoj kuriji i dikasterijima.³⁴ Uzimajući u obzir i *Zakonik kanonskoga prava* i apostolsku konstituciju *Pastor Bonus*, kao i ekumensku encikliku Ivana Pavla II. *Ut unum sint*, nigdje se izričito ne spominje ekumenski vid toga posjeta biskupa papi i dikasterijima Rimske kurije. Međutim u *Ekumenskom vademecumu* taj se pohod biskupa (*ad limina apostolorum*) sada shvaća i u ekumenskom kontekstu te se kaže sljedeće: »Pohod *ad limina apostolorum* pruža biskupima mogućnost da s papom, Papinskim vijećem za promicanje jedinstva kršćana i drugim uredima Kurije, podijele vlastita ekumenske iskustva i brige. To je također prigoda u kojoj biskupi mogu tražiti informacije ili savjete od Papinskog vijeća.«³⁵ Smatramo kako je ovdje riječ o iznimno važnom novom naglasku jer se i na taj način pokazuje ekumenska zauzetost biskupa ujedinjenih oko rimskoga prvosvećenika, pape, i dikasterija koji je zadužen za ekumenizam, a to je Papinsko vijeće za promicanje jedinstva kršćana. Uz to važno je primijetiti da se sada kao jedan od važnih vidova pastoralnoga djelovanja u biskupiji promatra i ekumensko djelovanje jer je i ono sada dio susreta i razgovora između pape i biskupa te zasigurno da će poticaj rimskoga prvosvećenika u tom kontekstu osnažiti i ekumensko djelovanje na biskupijskim razinama. Zato tu napomenu *Ekumenskoga vademecuma* držimo iznimno važnim novim naglaskom u kontekstu ekumenski zauzetoga djelovanja biskupa na lokalnoj, tj. biskupijskoj razini.

Novost u *Ekumenskom vademecumu* u odnosu na ranije ekumenske dokumente nalazi se i u dijelu gdje se govori o korištenju medijima i biskupijskim mrežnim stranicama (br. 13 i 14). Taj se kratki dio otvara vrlo važnom tvrdnjom: »Izostanak međusobne komunikacije produbljivao je tijekom stojeća postojeće razlike među kršćanskim zajednicama.«³⁶ Važan je naglasak na nastojanju oko ponovne uspostave i jačanja komunikacije, ali i na tome da katolici u svojim nastupima u medijima³⁷ moraju pokazati kako cijene ostale kršćane te također i spremnost da su spremni učiti od drugih kršćana.³⁸ Novost *Ekumenskoga vademecuma* u odnosu na ranije ekumenske dokumente, pa i *Ekumenski direktorij*, nalazi se u konkretnim uputama o uređenju

³⁴ DODATAK I – De pastorali momento Visitationis »ad limina Apostolorum« de qua in articulis a 28 ad 32, u: IVAN PAVAO II., *Constitutio apostolica de Romana Curia – Pastor Bonus*, 913–917.

³⁵ PAPINSKO VIJEĆE ZA PROMICANJE JEDINSTVA KRŠĆANA, *Biskup i jedinstvo kršćana: ekumenski vademecum*, 10.

³⁶ Isto, 13. Spomenimo kako je dokument *Od sukoba do zajedništva* iz 2017. godine upravo naglasio suprotno, tj. istaknuo je važnost da se luterani i katolici trebaju zalagati za međusobno produbljivanje odnosa i rješavanje međusobnih otvorenih pitanja. Usp. COMMISSIONE LUTERANA-CATTOLICA SULL'UNITA' E LA COMMEMORAZIONE COMUNE DELLA RIFORMA NEL 2017, *Dal conflitto alla comunione*, Bologna, 2014., 96.

³⁷ Iako se u tom dokumentu ne spominje dokument Papinskoga vijeća za društvena priopćavanja iz 1989. godine pod nazivom *Criteri di collaborazione ecumenica ed interreligiosa nel campo delle comunicazioni sociali*, ipak, važno je napomenuti da je u dokumentu odmah na početku naglašeno kako svjedočenje vjere u medijima pojačava zajednički napor kršćana za ujedinjenjem. Usp. PONTIFICIO CONSIGLIO DELLE COMUNICAZIONI SOCIALI, *Criteri di collaborazione ecumenica ed interreligiosa nel campo delle comunicazioni sociali*, u: *Ius Ecclesiae* 2(1990.)2, 1.

³⁸ PAPINSKO VIJEĆE ZA PROMICANJE JEDINSTVA KRŠĆANA, *Biskup i jedinstvo kršćana: ekumenski vademecum*, 13.

biskupijskih mrežnih stranica. »Zalaganje Katoličke Crkve za jedinstvo kršćana u poslušnosti Kristu, kao i naša ljubav i poštivanje prema drugim kršćanskim zajednicama trebaju biti neposredno vidljivi na biskupijskim mrežnim stranicama«, te se nadodaje i što se u tom kontekstu na biskupijskim mrežnim stranicama treba moći pronaći: »Putem mrežne stranice trebalo bi biti moguće lako pronaći i kontaktirati biskupijskog delegata za ekumenizam i ekumensku komisiju.«³⁹ Možda bi se ta precizna uputa o uređenju biskupijskih mrežnih stranica u odnosu na ekumenizam mogla činiti pomalo i pretjeranom, ipak, čini nam se da nas stvarno stanje na tom području itekako demantira. Kao primjer uzet ćemo mrežne stranice nadbiskupija i biskupija koje postoje i djeluju na razini Hrvatske biskupske konferencije.⁴⁰ Pohvalno je da sve biskupije i nadbiskupije imaju svoje mrežne stranice. Kada je pak riječ o onome što *Ekumenski vademecum* traži, a to je, kako smo malo prije naveli, da na mrežnim stranicama treba biti moguće lako pronaći te kontaktirati i biskupijskoga delegata za ekumenizam i ekumensku komisiju, stvari stoje na ovako: mrežne stranice Đakovačko-osječke nadbiskupije,⁴¹ Riječke nadbiskupije,⁴² Požeške biskupije⁴³ i Sisačke biskupije⁴⁴ u cijelosti ispunjavaju traženja *Ekumenskoga vademecuma*. Zagrebačka nadbiskupija na svojim mrežnim stranicama donosi vijesti iz ekumenskoga djelovanja na način da je izvijestila o imenovanju novoga povjerenstva za ekumenizam i dijalog 2019. godine,⁴⁵ ali u kategoriji Povjerenstvo za ekumenizam i dijalog ne donosi nikakvu poveznicu, nego ostaje samo na informaciji da ono postoji.⁴⁶ Porečka i pulska biskupija na svojim mrežnim stranicama donose obavijest o osobi koja obnaša službu povjerenika za ekumenizam bez drugih podataka (adresa, telefon i sl.) ili poveznica na druge mrežne stranice.⁴⁷ Ostale nadbiskupije i biskupije Hrvatske biskupske konferencije, osim ako nam nije slučajno promaknulo, nemaju nikakvih podataka s područja o kojem govori *Ekumenski vademecum*. Ta činjenica govori u prilog opravdanosti napomene da i na taj način učine vidljivom biskupijsku ekumensku djelatnost, ali i da daju mogućnost lakšega stupanja u kontakt s delegatom povjerenikom ili biskupijskom komisijom koje su biskupija ili nadbiskupija službeno imenovala za promicanje ekumenskoga djelovanja.

³⁹ Isto, 14.

⁴⁰ Prema službenim mrežnim stranicama Hrvatske biskupske konferencije, sljedeće su biskupije i nadbiskupije: Zagrebačka metropolija (Zagrebačka nadbiskupija, Sisačka biskupija, Bjelovarsko-križevačka biskupija, Varaždinska biskupija i Križevačka eparhija); Splitsko-makarska metropolija (Splitsko-makarska nadbiskupija, Kotorska biskupija, Dubrovačka biskupija, Šibenska biskupija i Hvarska biskupija); Đakovačko-osječka metropolija (Đakovačko-osječka nadbiskupija, Srijemska biskupija i Požeška biskupija); Riječka metropolija (Riječka nadbiskupija, Krčka biskupija, Gospičko-senjska biskupija i Porečka i pulska biskupija); Zadarska nadbiskupija i Vojni ordinarijat.

⁴¹ <https://djios.hr/ekumenizam-i-meduvjerski-dijalog/> (1. 12. 2021.).

⁴² <http://ri-nadbiskupija.com/povjerenstva/#tab-4642144a66ad584e235> (1. 12. 2021.).

⁴³ <https://pozeska-biskupija.hr/2017/08/03/povjerenstvo-za-ekumenizam-i-dijalog/> (1. 12. 2021.).

⁴⁴ <https://www.biskupija-sisak.hr/index.php/tijela-biskupije/ekumenizamidijalog> (1. 12. 2021.).

⁴⁵ <https://www.zg-nadbiskupija.hr/default.aspx?ID=30411&pojam=ekumenizam> (1. 12. 2021.).

⁴⁶ <https://www.zg-nadbiskupija.hr/nadbiskupija/druga-vijeca-i-povjerenstva> (1. 12. 2021.).

⁴⁷ <https://www.biskupija-porecko-pulska.hr/biskupija/tijela-uprave.html> (1. 12. 2021.).

Ekumenski vademecum u broju 21 ide korak dalje te se, na neki način, obraća i crkvenim vođama drugih Crkava i crkvenih zajednica. Naime ovdje se ističe kako s drugim kršćanima dijelimo neke glavne dijelove liturgijskoga kalendara, kao što su na primjer blagdani Božić, Uskrs i Pedesetnica, a također se spominju i liturgijska vremena došašća i korizme. Dokument naglašava kako nam zajednički liturgijski kalendar itekako omogućuje da se zajedno pripremamo za te važne kršćanske blagdane. Uz to ističe se kako u nekim biskupijama katolički biskup zajedno s drugim crkvenim vođama daje zajedničku izjavu prigodom tih važnih kršćanskih slavlja.⁴⁸ Iako se ovdje izričito ne govori kako se preporuča crkvenim vođama objavljivanje zajedničke izjave prigodom važnijih kršćanskih blagdana, ipak, iz cjelokupnoga konteksta toga dokumenta možemo s pravom zaključiti kako je riječ o pozitivnom primjeru koji je onda i prijedlog za djelovanje katoličkoga biskupa i drugih crkvenih vođa.⁴⁹

Novi naglasak u *Ekumenskom vademecumu* u odnosu na ranije crkvene ekumenske dokumente pronalazimo i u činjenici da *Ekumenski vademecum* izričito i jasno govori o iznimno važnoj ulozi biskupa u ekumenskom djelovanju.⁵⁰ Ranije se u crkvenim dokumentima govorilo o tome kako se na primjer ekumenizam »tiče i svake mjese ili partikularne Crkve«⁵¹, ali odmah se prelazilo na govor o osnivanju posebnih komisija za promicanje ekumenskoga duha i djelovanja.⁵² *Ekumenski direktorij*, istina, govori konkretno da su upravo biskupi »pojedinačno za vlastite biskupije, i skupno za cijelu Crkvu, pod vodstvom Svete Stolice, odgovorni za ekumenske upute i poticaje«.⁵³ Međutim najnoviji ekumenski dokument, tj. *Vademecum*, čini nam se, na konkretniji način govori o ulozi biskupa u ekumenskom pokretu i daje, kako smo ranije u radu vidjeli, i konkretne upute za njegovo osobno djelovanje. Dakle, sažeto rečeno, novost *Ekumenskoga vademecuma* bila bi i u novom naglasku na osobno biskupovo zauzeto ekumensko djelovanje u okviru njegove biskupske službe, a ne samo da daje upute i poticaje za ekumensko djelovanje.

⁴⁸ PAPINSKO VIJEĆE ZA PROMICANJE JEDINSTVA KRŠĆANA, *Biskup i jedinstvo kršćana: ekumenski vademecum*, 21.

⁴⁹ Spomenimo ovdje da je već 2021. godine u jednom ekumensko-pastoralnom teološkom eseju predloženo točno ono što se u ovom broju sada spominje: »(...) vjerujem kako bi bilo ekumenski vrlo plodno i opravdano barem jednom godišnje uputiti zajedničku pastirsku poruku o velikim kršćanskim blagdanima i na taj način posvjedočiti da nam je izvor i temelj isti, a to je sami Isus Krist i njegovo Evanđelje.« Usp. I. MACUT, Konkretni znakovi na ekumenskom putu, u: *Služba Božja* 52(2012.)3–4, 447.

⁵⁰ Ovdje je potrebno naglasiti da ne samo da Katolička Crkva naglašava iznimno važnu ulogu biskupa u kontekstu ekumenskoga dijaloga, nego, štoviše, i crkvenost drugih kršćana procjenjuje po tom ključu. Teolog Zečević u tom kontekstu jasno piše: »Iz toga proizlazi da po koncilskom katoličkom nauku rastavljene kršćanske zajednice na Zapadu, koje nisu sačuvalе Sveti Red (episkopat, prezbiterat i đakonat), nisu u istom i cjelovitom smislu riječi 'Crkve' kao Katolička i istočne Crkve, koje prihvaćaju načelo *Ubi episcopus ibi ecclesia* – Gdje je biskup ondje je i Crkva, ali koncilski nauk takvim zajednicama priznaje brojne druge elemente crkvenosti i stoga ih naziva crkvenim zajednicama.« J. ZEČEVIĆ, Koncilski ekumenski zamah i današnja traženja, u: *Bogoslovska smotra* 75(2005.)3, 863.

⁵¹ IVAN PAVAO II., *Ut unum sint – Da budu jedno*, Zagreb, 1995., 31.

⁵² Usp. isto, 31.

⁵³ PAPINSKO VIJEĆE ZA PROMICANJE JEDINSTVA KRŠĆANA, *Direktorij za primjenu načela i normi o ekumenizmu*, 4.

Zajedničko služenje podijeljenih kršćana siromašnima, a što je u *Ekumenskom vademecumu* označeno kao »snažan pokretač promicanja želje za jedinstvom kršćana«⁵⁴, zasigurno je nov naglasak u ekumenskom djelovanju biskupa. Tako se u praktičnim smjernicama u tom kontekstu govora o praktičnom ekumenizmu⁵⁵ kaže kako biskupi trebaju razgovarati i s drugim crkvenim vođama⁵⁶ i sa svojim biskupijskim delegatom za ekumenizam o svim onim inicijativama koje kršćani poduzimaju odvojeno, a koje bi se, ipak, mogle provoditi zajedno. Naravno, ovdje se misli na *Princip iz Lunda* koji u obliku pitanja jasno kaže: »Ne bi li se naše Crkve trebale možda upitati jesu li spremne razgovarati s drugim Crkvama i ne bi li trebale djelovati zajedno u svim stvarima osim u onima u kojima ih duboke razlike prisiljavaju da djeluju odvojeno?«⁵⁷ Briga za siromašne nije ništa novo u učenju i djelovanju Katoličke Crkve, ali sigurno je da u pontifikatu pape Franje ona dobiva itekako nov poticaj te Papa sve vjernike, a onda i biskupe itekako poziva da iziđu i da se zauzimaju za potrebite, siromašne, migrante itd.⁵⁸

⁵⁴ PAPINSKO VIJEĆE ZA PROMICANJE JEDINSTVA KRŠĆANA, *Biskup i jedinstvo kršćana: ekumenski vademecum*, 38.

⁵⁵ *Ekumenski vademecum* pod praktičnim ekumenizmom smatra zajedničko djelovanje kršćana na područjima pružanja pomoć raseljenim osobama i migrantima, borbu protiv suvremenoga ropstva i trgovine ljudima, zajedničko djelovanje radi izgradnje mira, obranu vjerske slobode, borbu protiv diskriminacije, obranu svetosti života i skrb o stvorenom svijetu. Usp. isto, 38. Ekumenski teolog Antun Japundžić u jednom radu u kojem govori o odnosu ekumenizma i ekologije, među ostalim, vrlo jasno kaže: »U tom smislu i kršćani su pozvani brinuti se za zaštitu okoliša i očuvanje stvorenoga jer je upravo čovjek odgovoran za ambijent i okoliš u kojem se nalazi i u kojem živi. Stoga je potrebno da čovjek mijenja i svijest i svoj odnos prema stvorenome. (...) Hvalevrijedni su dokumenti, poticaji i svijest o odgovornosti, ali unatoč činjenici i svijesti da su svi odgovorni za ekološku krizu, važna je i neprestana zauzetost svih po tom pitanju bez izuzetaka.« A. JAPUNDŽIĆ, Ekumenizam i ekologija, u: *Diacovensia* 25(2017.)2, 6–7. Ekumenski teolog Zečević o odnosu stvorenoga i čovjeka smatra kako se može »dijagnosticirati ne samo konflikt čovjeka s čovjekom nego i konflikt čovjeka s prirodom, čovjeka s Bogom i napokon čovjeka sa samim sobom. Ali ta mnogolika 'zavađenost' ne samo da seže duboko, do u korijene, do u samu narav konkretnoga svijeta nego istovremeno očituje i potrebu jednog temeljnog mirenja, pomirenja na svim tim nabrojenim područjima i razinama.« J. ZEČEVIĆ, Pomirenje i ekumenizam u kontekstu krize civilizacije, u: *Bogoslovska smotra* 68(1997.)2–3, 362. Spomenimo ovdje i to da se taj vid praktičnoga ekumenizma u svojoj biti nadovezuje na misli pape Franje iz enciklike *Fratelli tutti* iz 2020. godine gdje papa Franjo govori o zajedničkom ekumenskom djelovanju svih kršćana te se navodi zajednička izjava svetoga oca Franje i ekumenskoga patrijarha Bartolomeja I. od 25. svibnja 2014. godine u kojoj se jasno kaže da iako su kršćani na putu prema punom zajedništvu, ipak su već sada dužni zajednički svjedočiti Božju ljubav prema svim ljudima surađujući u služenju ljudskom rodu. Usp. FRANJO, *Fratelli tutti. Enciklika o bratstvu i socijalnom prijateljstvu*, 280.

⁵⁶ Neki teolozi drže kako se ekumenizam nalazi u krizi, a jedan od glavnih razloga tomu jest činjenica da se crkvene odluke i smjernice jedne kršćanske konfesije donose bez ikakvoga suglasja ili traženja barem mišljenja druge kršćanske konfesije. Usp. T. BREMER, Ekumenizam i ekumenska teologija na prekretnici, u: *Crkva u svijetu* 50(2015.)1, 181.

⁵⁷ Rapporto, u: S. ROSSO, E. TURCO (ur.), *Enchiridion Oecumenicum. Fede e costituzione. Conferenze mondiali 1927–1993*, VI, Bologna, 2005., 847. Spomenimo i činjenicu da je i papa Franjo jednom prigodom istaknuo važnost toga *Principa iz Lunda* na svom putovanju u Lund 31. listopada 2016. godine. Detaljnije o *Principu iz Lunda* i kako ga razumije papa Franjo upućujemo na članak: I. MACUT, Das Lund Prinzip und das Ökumenische Handeln von Papst Franziskus, u: *Paralellus* 9(2018.)21, 377–393.

⁵⁸ O tome je detaljnije pisano u članku: I. MACUT, Proročka dimenzija pape Franje – ad intra, u: *Bogoslovska smotra* 89(2019.)3, 651–674.

Zaključak

Za katoličku ekleziologiju načelo *Ubi episcopus ibi ecclesia* – *Gdje je biskup ondje je i Crkva*⁵⁹ iznimno je važno.⁶⁰ U kontekstu toga načela onda i ekumensko djelovanje biskupa ima vrlo važnu ulogu, odnosno biskup na razini svoje biskupije ima ključnu ulogu za provođenje katoličkih ekumenskih principa, uspostavu odnosa s predstavnicima drugih Crkava i crkvenih zajednica, za koordinirati rad ekumenskoga delegata i biskupijske komisije za ekumenizam i sl. Vidjeli smo da *Ekumenski vademecum* djelovanje biskupa promatra pod dvama vidovima: biskupovo osobno djelovanje te biskupovo delegiranje i nadgledanje ekumenskoga rada drugih osoba. Oba ta djelovanja iznimno su važna kako bi cjelokupno ekumensko djelovanje donosilo plodove.

Ekumenski vademecum za biskupe nastavak je i pojašnjenje prijašnjih ekumenskih odredbi, a na poseban način *Ekumenskoga direktorija* iz 1993. godine. Ipak, sadrži i neke nove naglaske koji, po našem mišljenju, uvelike poboljšavaju ekumenski rad biskupa na biskupijskoj razini. Bilo bi, svakako, pogriješno iščitavati *Ekumenski vademecum* bez *Ekumenskoga direktorija* i ranijih crkvenih i papinskih ekumenskih dokumenata te zato, zaključno rečeno, po našem mišljenju, svi oni zajedno tvore s jedne strane skladnu cjelinu ekumenskoga učenja i djelovanja Katoličke Crkve te s druge pak strane jasno pokazuju na kojem je ekumenskom stupnju Katolička Crkva danas.

⁵⁹ Taj princip – *ubi est episcopus, ibi est ecclesia* – vrijedi već od najranijih kršćanskih vremena. Usp. L. MARGETIĆ, La nozione del termine medievale «città», u: *Atti* 37(2007.)118. Ovdje je potrebno reći da se na primjer protestantski teolozi s tim principom, očekivano, ne slažu. Bez ulaska u detaljnije izlaganje te teološke-ekleziološke problematike, detaljnije o tome može se pronaći na primjer u knjizi: F. FERRARIO, *Dio nella parola*, Torino, 2008.

⁶⁰ Neki teolozi idu i korak dalje kada je riječ o Crkvi na lokalnoj razini pa uz to načelo dodaju i drugo usko povezano s njim: *ubi Eucharistia, ibi ecclesia*. To bi značilo da je na lokalnoj razini Crkva usredotočena na euharistiju te na toj lokalnoj razini narod Božji zapravo živi i Krist je prisutan upravo na taj način. Usp. C. BUTLER, Ecumenism, u: M. A. HAYES, L. GEARON (ur.), *Contemporary Catholic Theology – a Reader*, New York, 2000., 365.

Tihana ŠKOJO* – Marko SESAR** – Dominik TATAI***

Preferencije učenika prema tradicijskoj glazbi u nastavi Glazbene kulture¹

Student Preferences Towards Traditional Music in Music Education

Sažetak: Poučavanje tradicijske glazbe ostvaruje se u nastavi Glazbene kulture u svim trima kurikulskim domenama – slušanje i upoznavanje glazbe, izražavanje glazbom i uz glazbu te glazba u kontekstu. Na taj su način iskazani otvorenost kojom se vode učitelji pri odabiru i oblikovanju nastavnih sadržaja tradicijske glazbe i kulture te promatranje glazbenih i kulturnih fenomena iz različitih perspektiva.

U radu je prikazano istraživanje koje je provedeno radi ispitivanja preferencije učenika prema tradicijskoj glazbi i načinu učenja hrvatske tradicijske glazbe u općeobrazovnoj školi. Iz rezultata istraživanja razvidno je kako učenici ne pokazuju veći interes za učenje tradicijskih sadržaja u nastavi glazbe. Kod mladih učenika, posebice kod djevojčica, očituje se preferencijska otvorenost prema aktivnostima koje su povezane s pjevanjem i plesanjem tradicijskih pjesma. Iskazanim pozitivnim stavovima otvaraju se brojne mogućnosti koje je potrebno iskoristiti u nastavi glazbe i izvannastavnim aktivnostima.

Ključne riječi: tradicijska glazba; kulturni identitet; nastava Glazbene kulture; učenici; preferencije; nastavne metode.

Summary: Teaching traditional music is a part of Music Education classes in all three curriculum domains: listening and introduction to music, expressing oneself through music and with music, and music in context. This shows the openness teachers rely on when selecting and designing traditional music and culture teaching content and the observation of musical and cultural phenomena from different perspectives.

The paper presents a study conducted to examine student preferences towards traditional music and how Croatian traditional music is taught in schools. Based on the study results, it is evident

* Izv. prof. dr. sc. Tihana Škojo, Akademija za umjetnost i kulturu, Sveučilište J. J. Strossmayera u Osijeku, Kralja Petra Svačića 1/F, 31 000 Osijek, Hrvatska • Assoc. Prof. Tihana Škojo, Ph.D., Academy of Arts and Culture in Osijek, J. J. Strossmayer University of Osijek, Ulica Kralja Petra Svačića 1/F, 31000 Osijek, Croatia ✉ tihana.skojo@aukos.hr

** Marko Sesar, mag. mus., Akademija za umjetnost i kulturu, Sveučilište J. J. Strossmayera u Osijeku, Kralja Petra Svačića 1/F, 31 000 Osijek, Hrvatska • Marko Sesar, mag. mus., Academy of Arts and Culture in Osijek, J. J. Strossmayer University of Osijek, Ulica Kralja Petra Svačića 1/F, 31000 Osijek, Croatia ✉ marsesar@gmail.com

*** Dominik Tatai, mag. mus., Akademija za umjetnost i kulturu, Sveučilište J. J. Strossmayera u Osijeku, Kralja Petra Svačića 1/F, 31 000 Osijek, Hrvatska • Dominik Tatai, mag. mus., Academy of Arts and Culture in Osijek, J. J. Strossmayer University of Osijek, Ulica Kralja Petra Svačića 1/F, 31000 Osijek, Croatia ✉ dominiktatai11@gmail.com

¹ Članak je proizišao iz diplomskoga rada koji je Dominik Tatai oblikovao pod mentorstvom izv. prof. dr. sc. Tihane Škojo i Marka Sesara, mag. mus. pri Odsjeku za glazbenu pedagogiju na Akademiji za umjetnost i kulturu Sveučilišta Josipa Jurja Strossmayera u Osijeku ak. god. 2021./2022.

that students have no significant interest in learning traditional content in Music Education classes. Younger students, especially girls, show preferential openness towards activities related to singing and dancing to traditional songs. The expressed positive attitudes allow for numerous opportunities that should be recognized and used in Music Education classes and extracurricular activities.

Keywords: traditional music; cultural identity; Music Education classes; students; preferences; teaching methods.

„Svaki čovjek ono što jest, to je po tradiciji i nauku. Ništa čovjek na svijetu ne bi mogao izvesti, ni u čem uspjeti, bez tradicije u kojoj um naš hranimo i krijepimo, kano što se tijelo nebeskim zrakom hrani i razvija.“

J. J. Strossmayer

Uvod

Tradicija je nedjeljiva od pojedinca, ona se prepoznaje u njegovim običajima i praksama, estetskim i duhovnim vjerovanjima te brojnim kulturnim vrijednostima i zauvijek je utkana u njegov identitet. Tijekom cijele povijesti tradicija je iznimno važna za pojedinca i za cjelokupnu društvenu zajednicu.² Njegujući tradiciju naslijeđenu iz prošlosti, prenoseći njezinu jedinstvenost na sadašnje generacije, predajemo zajednici vrijednost, ali i odgovornost za njezino očuvanje.

Tradicijska se kultura očituje u različitim umjetničkim oblicima, jeziku, književnosti, glazbi, plesu, igri, mitologiji, ritualima, običajima, rukotvorinama i ostalim umjetnostima³ i u prošlosti se prenosila usmenom predajom. Danas se pojedinac s tradicijskom kulturom susreće na brojne načine. Pronalazi je u medijima u okviru tematskih televizijskih i radijskih emisija te u časopisima u kojima se predstavljaju odabrani oblici tradicijske kulture s namjerom identifikacije i predstavljanja sadržaja, ali i očuvanja od zaborava. Brojne tradicijske sadržaje pronalazi na mrežnim portalima gdje, u skladu s osobnim preferencijama, odabire oblik sadržaja i temu ili ih samostalno kreira i plasira dalje.

Danas se aktivno njegovanje i promicanje tradicijskoga glazbenoga stvaralaštva i kulture odvija pomoću djelovanja kulturno-umjetničkih društava, amaterskih zborova i orkestrara⁴ te u izvannastavnim školskim aktivnostima. Primarni doticaj s tradicijskom glazbom i kulturom odvija se preko aktivnosti u nastavi Glazbene kulture. Tradicijska glazba u nastavi omogućuje učenicima poniranje u vlastitu kulturu te osnaživa-

² K. GJURETEK, *Tradicijsko glazbovanje u razrednoj nastavi*, Pula, 2020.

³ D. A. JELINČIĆ, A. ŽUVELA BUŠNJA, Predstavljanje tradicijske kulture na sceni i u medijima, u: A. MURAJ, Z. VITEZ (ur.), *Uloga medija u predstavljanju, mijenjanju i kreiranju tradicije*, Zagreb, 2008., 51–63.

⁴ D. DRANDIĆ, Tradicijska glazba u kontekstu interkulturalnih kompetencija učitelja, u: *Pedagoški istraživanja* 7(2010.)1, 95–108., ovdje 97.

nje senzibiliteta za vlastiti glazbeni i kulturni identitet.⁵ U nastavi je Glazbene kulture tradicijska glazba uklopljena u brojne i različite nastavne aktivnosti. U skladu s aktualnim otvorenim nastavnim modelom, sadržaji se tradicijske glazbe i kulture realiziraju primjenom didaktičkoga i metodičkoga pluralizma kako bi se najuspješnije zadovoljili predviđeni nastavni ishodi i učenički spoznajni i doživljajni interesi te oblikovao sustav vrijednosti i ostvario emotivan i blizak odnos s glazbom.⁶

Tradicijska glazba svoje mjesto u kurikulumu za nastavni predmet Glazbene kulture⁷ pronalazi u mogućnostima učenja i poučavanja u svim kurikulskim domenama; *slušanje i upoznavanje glazbe, izražavanje glazbom i uz glazbu te glazba u kontekstu*. Tako je učiteljima iskazana otvorenost i sloboda u odabiru i oblikovanju nastavnih sadržaja u kojima će, u skladu sa svojim kompetencijama i kreativnosti, uklopiti tradicijsku glazbu u nastavu Glazbene kulture.

Upoznavanje glazbe slušanjem osnovni je način stjecanja glazbenih kompetencija u nastavi. Aktivnim se slušanjem i upoznavanjem glazbe oblikuje kulturno-umjetnički svjetonazor učenika i doprinosi se njegovu glazbenom i estetskom odgoju.⁸ Višekratnim slušanjem glazbe, uz kvalitetnu muzikološku obradu, učenici će bolje shvatiti i lakše prihvatiti tradicijsku glazbu. Učitelji će pomoću vrijednih i atraktivnih glazbenih primjera senzibilizirati učenike i motivirati ih na slušanje i bolje upoznavanje tradicijske glazbe i kulture. Potrebno je čestim izlaganjem kod učenika permanentno usmjeravati glazbene preferencije prema tradicijskoj glazbi, kao i navoditi učenike da iznova otkrivaju kakvoće tradicijske glazbe i kulture te im omogućiti da se nakon percepcije djela dogodi emocionalni odgovor. Ukratko iskazano, prvotne afektivne reakcije učenika na glazbeno djelo opetovanim će slušanjem i upoznavanjem glazbenoga djela te evaluacijskim procesima procjene, koji će potom uslijediti, dovesti do glazbeno-estetskoga doživljaja, kao konačnoga dijela procesa slušanja, kao i rezultirati estetskim emocijama kod učenika.⁹ Estetske se emocije mogu odnositi na brojne emocionalne poveznice koje učenici osjećaju u tradicijskom djelu. Također je važno da učenici nakon slušanja izražavaju svoje dojmove, komentiraju, vrjednuju te se tako uče prepoznavati lijepo od nelijepoga, vrijedno od nevrijednoga, kvalitetno od nekvalitetnoga, dobro od lošega¹⁰.

⁵ R. SAM PALMIĆ, Tradicijska glazba u udžbenicima glazbene kulture u zbilji multikulturalne osnovne škole, u: *Školski vjesnik: časopis za pedagošku teoriju i praksu* 64(2015.)2, 309–324., ovdje 313.

⁶ T. ŠKOJO, Promjene u didaktičkom strukturiranju nastave glazbe u Republici Hrvatskoj, u: E. DEDIĆ BUKVIĆ, S. BJELAN GUSKA (ur.), *Ka novim iskoracima u odgoju i obrazovanju*, Zbornik 2. međunarodno znanstveno-stručne konferencije, Sarajevo, 2018., 391–406.

⁷ Odluka o donošenju kurikuluma za nastavni predmet Glazbene kulture za osnovne škole i Glazbene umjetnosti za gimnazije u Republici Hrvatskoj (2019). Zagreb: Ministarstvo znanosti i obrazovanja.

⁸ S. VIDULIN, D. RADICA, Spoznajno-emocionalni pristup slušanju glazbe u školi: teorijsko polazište, u: S. VIDULIN (ur.), *Glazbena pedagogija u svjetlu sadašnjih i budućih promjena* 5, Pula, 2017., 55–71.

⁹ T. ŠKOJO, Osvrt na emocionalni aspekt slušanja glazbe, u: *Diacovensia* 29(2021.)1, 91–108., ovdje 94.

¹⁰ S. VIDULIN, V. MARTINOVIĆ, Umjetnička glazba i oblikovanje kulturnoga identiteta učenika, u: *Školski vjesnik: časopis za pedagošku teoriju i praksu* 64(2015.)4, 573–588., ovdje 575.

U domeni *izražavanje glazbom i uz glazbu* tradicijske se sadržaje može ostvariti različitim aktivnostima izvođenja. Pomoću izvođačkih aktivnosti ostvaruje se aktivan susret učenika s glazbom, a sudjelovanjem aktivan odgovor na umjetnost, razvijaju se glazbene sposobnosti i omogućuje cjelovit glazbeni doživljaj. Aktivnosti pjevanja, sviranja i plesa izvode se u skladu sa sposobnostima i preferencijama učenika, a ispravan metodički pristup tradicionalnoj narodnoj pjesmi uključuje njezino sveobuhvatno upoznavanje, što podrazumijeva cjelovitu etnomuzikološku elaboraciju.¹¹ Neovisno o tome koja se aktivnost odabere u nastavi, potrebno se usmjeriti na to da uz razvijanje izvođačke sposobnosti i vještine ishod zadovoljava norme prihvatljive glazbene interpretacije.

Za kvalitetnu i obuhvatnu realizaciju tradicijske glazbe iznimno je važno tumačenje iz različitih perspektiva i pristupanje sadržajima kao glazbenom i kulturnom artefaktu.¹² Suvremenim pristupom prema tradicijskoj kulturi kao društveno-kulturnom fenomenu, ali i kao živoj tradiciji društvene zajednice, kod učenika se otvaraju mogućnosti za najrazličitije aktivne načine učenja kojima će on osvijestiti svoju ulogu u prenošenju, obnavljanju i proširivanju kulturnoga naslijeđa. Integrativnim učenjem međusobno se povezuju sadržaji, discipline i područja kako bi učenici ostvarili dublje razumijevanje pojedinoga nastavnoga sadržaja. Tako konstruiranim poučavanjem učenicima se omogućuje da sadržaj učenja promatraju kroz stvarne pojave i pojmove iz života,¹³ da preuzimaju inicijativu u učenju, kreativno pristupaju otkrivanju pojmova i odgovora na pitanja te o stvarima razmišljaju holistički.¹⁴ Integrirano se poučavanje može provesti korelacijom, tematskim poučavanjem, predmetnim, ali i međupredmetnim povezivanjem sadržaja.¹⁵ Interdisciplinarni pristup primjenjiv je u suvremenim, inovativnim nastavnim strategijama u kojima se učenike usmjerava na aktivno učenje te potiče na korištenje vlastitom kreativnošću, maštom i zanimanjem kako bi oblikovali kompetencije.

U skladu s aktualnim usmjerenjem odgojno-obrazovnoga sustava¹⁶ koje odražava potrebe učenika današnjice, potrebno je usmjeriti pozornost prema aktivnomu, suradničkomu, istraživačkomu, iskustvenomu, konstruktivističkomu učenju, različitim i brojnim kreativno oblikovanim nastavnim postupcima koji će motivirati učenike za nastavne sadržaje i potaknuti obrazovnu znatiželju usmjerenu prema očuvanju tradicije, kulturnoga i nacionalnoga identiteta.

¹¹ P. ROJKO, *Metodika nastave glazbe. Teorijsko tematski aspekti*, Osijek, 2012.

¹² T. SELETKOVIĆ, Z. ŠIMUNOVIĆ, N. MATOŠ, Učenje i poučavanje glazbe u 21. stoljeću: glazba u kontekstu, u: *Život i škola* 62(2016.)3, 275–285., ovdje 278.

¹³ M. ČUDINA-OBRAĐOVIĆ, S. BRAJKOVIĆ, *Integrirano poučavanje*, Zagreb, 2009.

¹⁴ V. BULJUBAŠIĆ-KUZMANOVIĆ, Integrirani kurikulum u funkciji razvoja, u: *Pedagoški istraživanja* 11(2014.)1, 95–107., ovdje 98.

¹⁵ D. SKUPNJAK, Integrirana nastava – prijedlog integracije u početnoj nastavi matematike, u: *Napredak: časopis za pedagošku teoriju i praksu* 150(2009.)2, 260–270., ovdje 263.

¹⁶ MINISTARSTVO ZNANOSTI, OBRAZOVANJA I ŠPORTA REPUBLIKE HRVATSKE, *Nacionalni okvirni kurikulum za predškolski odgoj i obrazovanje te opće obvezno i srednjoškolsko obrazovanje*, Zagreb, 2011.

1. Metodologija pedagoškoga istraživanja

1.1. Cilj i problemi istraživanja

U radu se opisuje istraživanje koje je provedeno s ciljem ispitivanja preferencije učenika prema tradicijskoj glazbi i načinu učenja hrvatske tradicijske glazbe u opće-obrazovnoj školi. U skladu s formuliranim ciljem, postavljeni su sljedeći problemi istraživanja:

1. ispitati mišljenja učenika o tradicijskoj glazbi
2. ispitati preferencije učenika prema načinu učenja tradicijske glazbe u opće-obrazovnoj školi s obzirom na dob, spol i mjesto
3. ispitati postoji li povezanost između sociodemografskih varijabli (dob, spol) s preferencijama učenika prema načinu učenja tradicijske glazbe.

1.2. Sudionici, instrument i postupak ispitivanja

Istraživanje je provedeno na uzorku od 98 učenika koji pohađaju tri osnovne škole iz Osječko-baranjske županije. Jedna se osnovna škola nalazi u gradu, dok se dvije škole nalaze u selu. U istraživanju je sudjelovalo 49 dječaka i 49 djevojčica u dobi od 11 do 15 godina koji pohađaju peti i osmi razred osnovne škole. Od ukupnoga broja učenika 6 učenika (6,1 %) pohađa glazbenu školu, a 8 (8,2 %) ih se bavi folklorom u slobodno vrijeme. Što se tiče roditelja učenika, 5 roditelja (5,1 %) svira, pleše ili pjeva u folklornom društvu.

Tablica 1. Struktura uzorka (N = 98)

		N	Postotak
Spol	muško	49	50 %
	žensko	49	50 %
Razred	peti	50	51 %
	osmi	48	49 %
Sredina	urbana	50	51 %
	seoska	48	49 %

Za potrebe istraživanja konstruiran je upitnik koji se sastojao u prvom dijelu od pitanja koja se odnose na obilježja ispitanika (razred, dob, škola, spol, pohađanje glazbene škole, bavljenje folklorom u slobodno vrijeme) te na podatke o roditeljima (sviranje, plesanje ili pjevanje u folklornom društvu).

U drugom dijelu upitnika predstavljeno je 10 skala na čijim su polovima pojmovi suprotnoga značenja. Svaka se skala odnosi na procjenu jednoga aspekta tradicijske glazbe, primjerice važno – nevažno, moderno – staromodno. Učenici su na skali od sedam stupnjeva od -3 do 3 procjenjivali svaki navedeni aspekt.

U trećem su dijelu upitnika učenici na ljestvici Likertova tipa, označavali stupanj slaganja s 19 navedenih tvrdnji usmjerenih na načine učenja i poučavanja tradicijske glazbe. Procjene su označavale od 1 – u potpunosti mi se ne sviđa – do 5 – u potpunosti mi se sviđa.

Ispitivanje je realizirano uživo, u potpunosti uz poštovanje etičkoga kodeksa. Ispitanicima je objašnjena svrha provođenja istraživanja i zajamčena anonimnost.

Nakon anketiranja i prikupljanja podataka provedena je obrada podataka. Prikazani su deskriptivni podatci za ispitane čestice.

Varijable su prikazane na temelju aritmetičkih sredina i standardnih devijacija čestica. Razlike u stavovima prema tradicijskoj glazbi i preferencije prema načinima učenja sadržaja tradicijske glazbe s obzirom na spol, dob i sredinu u kojoj učenici žive izračunane su pomoću jednosmjernih analiza varijance zbog većega broja usporedbi. Statistička obrada prikupljenih podataka provedena je pomoću statističkoga programa IBM SPSS Statistics 20.

Rezultati istraživanja i interpretacija

Tablica 2. Stavovi prema tradicijskoj glazbi s obzirom na dob

	Peti razred		Osmi razred		F
	M	SD	M	SD	
1. Važno – nevažno	0,96	1,92	0,10	2,00	4,67*
2. Zanimljivo – dosadno	1,20	1,62	0,35	1,78	6,07*
3. Potrebno – nepotrebno	0,60	1,58	0,06	1,88	2,35
4. Lijepo – nelijepo	1,58	1,54	0,81	1,88	4,89*
5. Privlačno – odbojno	0,60	1,66	0,44	1,70	0,23
6. Jednostavno – složeno	0,54	1,77	0,19	1,74	0,98
7. Moderno – staromodno	0,14	1,85	-0,31	1,74	1,55
8. Kvalitetno – nekvalitetno	1,32	1,55	0,71	1,65	3,56
9. Vrijedno – bezvrijedno	1,50	1,72	0,69	2,00	4,66*
10. Aktivno – pasivno	1,20	1,73	0,27	1,67	7,26**

** značajnost na razini $p \leq 0,01$

* značajnost na razini $p \leq 0,05$

Rezultati ispitivanja stavova prema tradicijskoj glazbi učenika petih i osmih razreda pokazuju da mlađi učenici iskazuju pozitivnije stavove prema tradicijskoj glazbi od učenika osmih razreda. Učenici petih razreda značajno više procjenjuju tradicijsku glazbu kao važnu ($M_5 = 0,96 > M_8 = 0,10$), zanimljivu ($M_5 = 1,20 > M_8 = 0,35$), lijepu ($M_5 = 1,58 > M_8 = 0,81$), vrijednu ($M_5 = 1,50 > M_8 = 0,69$) i aktivnu ($M_5 = 1,20 > M_8 = 0,27$) nego učenici osmih razreda.

Dobiveni su rezultati u skladu s dosadašnjim istraživanjima¹⁷ koja naglašavaju kako mlađi učenici iskazuju veću sklonost prema realizaciji tradicijskih sadržaja u nastavi Glazbene kulture od starijih učenika.

Istraživanja usmjerena na ispitivanje glazbenih preferencija¹⁸ upućuju na preferencijsku otvorenost djece prema različitim glazbenim stilovima i naglašavaju važnost sustavne glazbene pouke koja se treba provoditi od najranije dobi i uključivati najrazličitiji glazbeni repertoar.¹⁹

Tablica 3. Stavovi prema tradicijskoj glazbi s obzirom na spol

	Dječaci		Djevojčice		F
	M	SD	M	SD	
1. Važno – nevažno	0,14	1,82	0,94	2,09	4,02*
2. Zanimljivo – dosadno	0,59	1,70	0,98	1,77	1,22
3. Potrebno – nepotrebno	0,27	1,55	0,41	1,93	0,16
4. Lijepo – nelijepo	0,86	1,63	1,55	1,81	3,96*
5. Privlačno – odbojno	0,45	1,58	0,59	1,77	0,17
6. Jednostavno – složeno	0,14	1,84	0,59	1,65	1,60
7. Moderno – staromodno	-0,12	1,81	-0,04	1,81	0,50
8. Kvalitetno – nekvalitetno	0,82	1,67	1,22	1,55	1,56
9. Vrijedno – bezvrijedno	0,73	1,91	1,47	1,82	3,78*
10. Aktivno – pasivno	0,39	1,71	1,10	1,74	4,17*

* značajnost na razini $p \leq 0,05$

Dobiveni rezultati pokazuju kako djevojčice imaju značajno pozitivnije stavove prema tradicijskoj glazbi od dječaka. Učenice tradicijsku glazbu značajno više smatraju važnom ($M_z = 0,94 > M_m = 0,14$), lijepom ($M_z = 1,55 > M_m = 0,86$), vrijednom ($M_z = 1,47 > M_m = 0,73$) i aktivnom ($M_z = 1,10 > M_m = 0,39$) nego učenici.

Na povezanost spola i glazbenih preferencija upućuju brojna istraživanja²⁰ naglašavajući kako je vjerojatnost da će djevojčice naučiti svirati neki instrument dvostruko veća, što implicira i veću vjerojatnost da će se baviti *ozbiljnom* glazbom.

¹⁷ T. ŠKOJO, M. SESAR, Developmental perspective of teaching traditional music, u: S. DUBOVICKI, A. BILIĆ (ur.), *Didactic Challenges IV: Futures Studies in Education*, Osijek, 2023., 90–99.

¹⁸ R. KOPIEZ, M. LEHMANN, The 'open-earedness' hypothesis and the development of age-related aesthetic reactions to music in elementary school children, u: *British Journal of Music Education* 25(2008.)2, 121–138., ovdje 133.

¹⁹ T. ŠKOJO, M. SESAR, Proširivanjem glazbenih preferencija učenika prema interkulturalnom kurikulumu glazbene nastave, u: M. PETROVIĆ (ur.), 20. *pedagoški forum scenskih umetnosti*, Tematski zbornik Muzički identiteti, Beograd, 2018., 128–142.

²⁰ A. C. HARRISON, S. A. O'NEILL, Preferences and children's use of genderstereotyped knowledge about musical instruments: Making judgements about other children's preferences, u: *Sex Roles* 49(2003.)7, 389–400., ovdje 390.

Tablica 4. Preferencije prema načinima učenja sadržaja tradicijske glazbe s obzirom na dob

		Peti razred		Osmi razred		F
		M	SD	M	SD	
1.	Usmenim izlaganjem nastavnika	3,86	1,19	4,08	1,15	0,89
2.	Pomoću nastavnikove demonstracije (prezentacije sadržaja uz korištenje slikama)	3,94	1,25	4,29	1,05	2,25
3.	Razgovorom s nastavnikom i ostalim učenicima u razredu	3,84	1,25	3,94	1,21	0,15
4.	Razgovorom s izvođačima tradicijske glazbe	3,56	1,29	3,60	1,31	0,03
5.	Pjevanjem tradicijskih pjesama	3,68	1,36	3,54	1,50	0,23
6.	Plesanjem tradicijskih plesova	3,14	1,48	3,19	1,49	0,03
7.	Sviranjem tradicijske glazbe	3,44	1,34	3,37	1,45	0,05
8.	Slušanjem tradicijske glazbe	3,78	1,16	3,50	1,36	1,19
9.	Samostalnim učenjem o određenoj temi	3,36	1,25	3,08	1,51	0,97
10.	Istraživanjem zadane teme	3,42	1,24	3,13	1,48	1,14
11.	Radom na projektu	3,14	1,29	3,40	1,38	0,89
12.	Radionicom	3,24	1,28	3,27	1,45	0,01
13.	Odlaskom na koncert kulturno-umjetničkoga društva	3,78	1,39	3,40	1,59	1,62
14.	Gledajući videozapise	4,08	1,10	3,96	1,16	0,28
15.	Čitajući tekstove o tradicijskoj glazbi	3,20	1,29	3,40	1,36	0,53
16.	Pišući referat o zadanoj temi	2,66	1,37	2,54	1,50	0,17
17.	Radom u skupini na zadanoj temi	3,36	1,31	3,90	1,25	4,27*
18.	Snimanjem videosadržaja o zadanoj temi	2,76	1,34	3,08	1,42	1,33
19.	Pripremajući prezentaciju (ppt) o pojedinoj temi	2,86	1,24	3,48	1,48	5,01*

* značajnost na razini $p \leq 0,05$

Kada se promatraju preferencije prema načinima učenja sadržaja tradicijske glazbe, pokazalo se kako u većini mogućih načina učenja sadržaja tradicijske glazbe nema značajnih razlika između učenika koji pohađaju peti razred i učenika koji pohađaju osmi razred. Srednje vrijednosti koncentrirane su oko procjene *ni da ni ne* što upozorava na nedovoljnu zainteresiranost za nastavne sadržaje koji se odnose na tradicijsku glazbu. Dobiveni su rezultati potvrdili dosadašnja istraživanja²¹ koja

²¹ J. MARTINOVIĆ-BOGOJEVIĆ, V. MARKOVIĆ, Odnos tinejdžera prema narodnom glazbenom stvaralaštvu – putovi i stranputice, u: *Tonovi* 61 (2013.), 71–78., ovdje 73.

upućuju na to da učenici tradicijsku glazbu, njezino značenje u kulturnom smislu i ulogu u životu učenika doživljavaju kao nešto *staromodno*, *dosadno* i *anakrono*. Iako su navedeni aktivni, suvremeni načini poučavanja, učenici ne iskazuju motiviranost i veću zainteresiranost za učenje tradicijskih sadržaja.

Značajne razlike dobivene su za rad u skupini, suradničko učenje o zadanoj temi i preko pripremanja prezentacija o pojedinoj temi. Učenici osmih razreda značajno više preferiraju rad u skupini na zadanoj temi ($M_8 = 3,90 > M_5 = 3,36$) i pripremu prezentacije o pojedinoj temi ($M_8 = 3,48 > M_5 = 2,86$) od učenika petih razreda.

Tablica 5. Preferencije prema načinima učenja sadržaja tradicijske glazbe s obzirom na spol

	Dječaci		Djevojčice		F
	M	SD	M	SD	
1. Usmenim izlaganjem nastavnika	3,86	1,06	4,08	1,27	0,90
2. Pomoću nastavnikove demonstracije (prezentacije sadržaja uz korištenje slikama)	4,06	1,08	4,16	1,24	0,19
3. Razgovorom s nastavnikom i ostalim učenicima u razredu	3,82	1,14	3,96	1,30	0,33
4. Razgovorom s izvođačima tradicijske glazbe	3,47	1,29	3,69	1,31	0,73
5. Pjevanjem tradicijskih pjesama	3,39	1,35	3,84	1,47	2,46
6. Plesanjem tradicijskih plesova	2,78	1,43	3,55	1,44	7,12**
7. Sviranjem tradicijske glazbe	3,45	1,35	3,37	1,43	0,08
8. Slušanjem tradicijske glazbe	3,55	1,11	3,73	1,41	0,51
9. Samostalnim učenjem o određenoj temi	3,16	1,31	3,29	1,47	0,19
10. Istraživanjem zadane teme	3,41	1,33	3,14	1,39	0,92
11. Radom na projektu	3,45	1,25	3,08	1,39	1,87
12. Radionicom	3,10	1,32	3,41	1,39	1,24
13. Odlaskom na koncert kulturno-umjetničkoga društva	3,43	1,44	3,76	1,54	1,16
14. Gledajući videozapise	3,90	1,08	4,14	1,17	1,15
15. Čitajući tekstove o tradicijskoj glazbi	3,41	1,20	3,18	1,43	0,70
16. Pišući referat o zadanoj temi	2,86	1,39	2,35	1,43	3,17
17. Radom u skupini na zadanoj temi	3,76	1,21	3,49	1,38	1,01
18. Snimanjem videosadržaja o zadanoj temi	2,96	1,41	2,88	1,37	0,08
19. Pripremajući prezentaciju (ppt) o pojedinoj temi	3,31	1,41	3,02	1,37	1,03

** značajnost na razini $p \leq 0,01$

Dobiveni rezultati pokazuju da u većini ispitivanih preferencija prema načinima učenja sadržaja tradicijske glazbe nema značajnih razlika između dječaka i djevojčica. Jedina značajna razlika pokazala se za plesanje tradicijskih plesova, pri čemu djevojčice značajno više preferiraju navedeni način učenja sadržaja tradicijske glazbe od dječaka ($M_z = 3,55 > M_m = 2,78$).

Kada se deskriptivno analiziraju vrijednosti aritmetičkih sredina svakoga ispitivanoga načina učenja, može se uočiti da djevojčice preferiraju sljedeće oblike učenja: usmeno izlaganje nastavnika, demonstraciju, razgovor s nastavnicima i ostalim učenicima u razredu, razgovor s izvođačima tradicijske glazbe, pjevanje tradicijskih pjesama, plesanje tradicijskih plesova, slušanje tradicijske glazbe, samostalno učenje o određenoj temi, radionice, odlaske na koncerte kulturno-umjetničkoga društva i gledanje videozapisa. Dječaci s druge strane preferiraju sviranje tradicijske glazbe, istraživanje zadane teme, rad na projektu, čitanje tekstova o tradicijskoj glazbi, pisanje referata o zadanoj temi, rad u skupini na zadanoj temi, snimanje videosadržaja i pripremanje prezentacije.

Kada se izdvojeno promatraju izvođačke aktivnosti s obzirom na spol, rezultati pokazuju kako učenice preferiraju pjevanje tradicijskih pjesama ($M_z = 3,84$) i plesanje tradicijskih plesova ($M_z = 3,55$), dok dječaci preferiraju sviranje tradicijske glazbe ($M_m = 3,45$).

Dobiveni su rezultati u skladu s recentnim istraživanjima koja aktualiziraju potrebu učenika za sudjelovanjem u aktivnom učenju, paradigmi konstruktivističkoga učenja koja u prvi plan stavlja učenikovu aktivnost.²²

Tablica 6. Preferencije prema načinima učenja sadržaja tradicijske glazbe s obzirom na sredinu u kojoj žive

		Urbana sredina		Seoska sredina		F
		M	SD	M	SD	
1.	Usmenim izlaganjem nastavnika	3,76	1,34	4,19	0,91	3,34
2.	Pomoću nastavnikove demonstracije (prezentacije sadržaja uz korištenje slikama)	3,84	1,43	4,40	0,70	5.85*
3.	Razgovorom s nastavnikom i ostalim učenicima u razredu	3,72	1,44	4,06	0,93	1,93
4.	Razgovorom s izvođačima tradicijske glazbe	3,68	1,46	3,48	1,11	0,58
5.	Pjevanjem tradicijskih pjesama	3,56	1,51	3,67	1,34	0,14
6.	Plesanjem tradicijskih plesova	3,26	1,52	3,06	1,45	0,43
7.	Sviranjem tradicijske glazbe	3,30	1,51	3,52	1,25	0,62

²² T. ŠKOJO, Nastava glazbene umjetnosti u kontekstu aktivnog učenja, u: Školski vjesnik: časopis za pedagoškijsku teoriju i praksu 65(2016.)2, 229–249., ovdje 233.

8.	Slušanjem tradicijske glazbe	3,66	1,46	3,63	1,04	0,02
9.	Samostalnim učenjem o određenoj temi	3,10	1,56	3,35	1,17	0,82
10.	Istraživanjem zadane teme	3,20	1,56	3,35	1,13	0,31
11.	Radom na projektu	3,04	1,57	3,50	0,98	2,96
12.	Radionicom	3,28	1,53	3,23	1,17	0,03
13.	Odlaskom na koncert kulturno-umjetničkoga društva	3,72	1,53	3,46	1,45	0,75
14.	Gledajući videozapise	4,08	1,23	3,96	1,01	0,28
15.	Čitajući tekstove o tradicijskoj glazbi	3,38	1,42	3,21	1,22	0,41
16.	Pišući referat o zadanoj temi	2,70	1,63	2,50	1,20	0,47
17.	Radom u skupini na zadanoj temi	3,76	1,51	3,48	1,03	1,14
18.	Snimanjem videosadržaja o zadanoj temi	3,04	1,61	2,79	1,11	0,78
19.	Pripremajući prezentaciju (ppt) o pojedinoj temi	3,08	1,58	3,25	1,17	0,36

* značajnost na razini $p \leq 0,05$

Usporedbom učenika iz urbane i seoske sredine u preferencijama prema načinima učenja sadržaja tradicijske glazbe jedina značajna razlika dobivena je za učenje pomoću nastavnikove demonstracije. Učenici iz seoske sredine značajno više preferiraju takav način učenja od učenika iz urbane sredine ($M_s = 4,40 > M_u = 3,84$). To se može objasniti time da je to ujedno i metoda koju najčešće i provode u nastavi glazbe. Kada se usporede deskriptivne vrijednosti, može se uočiti kako učenici iz urbane sredine kao načine učenja više preferiraju razgovor s izvođačima tradicijske glazbe, plesanje tradicijskih plesova, odlazak na koncert kulturno-umjetničkoga društva, gledanje videozapisa, čitanje tekstova o tradicijskoj glazbi, pisanje referata, rad u skupini i snimanje videosadržaja. Učenici iz seoske sredine više preferiraju usmeno izlaganje nastavnika, demonstraciju nastavnika uz korištenje slikama, razgovor s nastavnicima i ostalim učenicima, pjevanje tradicijskih pjesama, sviranje tradicijske glazbe, samostalno učenje, istraživanje, rad na projektu i pripremanje prezentacije. Učenici iz obiju sredina podjednako preferiraju slušanje tradicijske glazbe i učenje tradicijske glazbe pomoću radionice.

Zaključak

Rezultati istraživanja i procjene učenika, iz kojih je razvidno kako učenici ne pokazuju veći interes za učenje tradicijskih sadržaja u nastavi glazbe, u skladu su s dosadašnjim istraživanjima te aktualnim iskustvima iz nastavne prakse. Iako u preferencijama prema načinima učenja tradicijske glazbe nema značajnih razlika između učenika, u rezultatima je istaknuto kako je kod mladih učenika, posebice kod djevojčica, razvidna preferencijska otvorenost prema tradicijskoj glazbi. Iskazanim

pozitivnim stavovima otvaraju se brojne mogućnosti koje je potrebno iskoristiti u nastavi, ali i izvannastavnim aktivnostima. Glazbeni pedagozi koji promišljaju o izgradnji i očuvanju tradicije moraju osmišljavati kreativne načine implementacije tradicijskih sadržaja u nastavni kurikulum odmah u četvrtom razredu, odnosno od prvoga trenutka kada započnu s provođenjem nastave Glazbene kulture.

Kako povezivanje i pristupanje s različitim aspektima nastavnog sadržaja pripada domeni *glazba u kontekstu* kurikula nastave Glazbene kulture, potrebno je aktivno promišljati o kreiranju zanimljivih aktivnosti inventivnim međupredmetnim povezivanjem sadržaja i područja. Integriranom nastavom, projektima, radionicama, posjetima kulturno-umjetničkim programima i sl. na zanimljiv bi se način oživjela kulturna baština i otvorio put za daljnje prenošenje tradicijskih znanja, umjetnosti i običaja.

Rezultati upućuju na to kako učenici pokazuju interes za različite i brojne načine poučavanja tradicijskih sadržaja. Upravo se iz raznolikosti preferencija može iščitati njihova spremnost za sve nastavne metode i strategije u kojima će oni vidjeti mogućnosti osnaživanja svojih kompetencija i osobnoga razvoja. Također je iz iskazanih preferencija aktualizirana potreba za pluralizmom nastavnih metoda pri realiziranju tradicijskih sadržaja kako bi se zainteresiralo i aktiviralo svakoga učenika, ali i unijela svježina i potrebna dinamika u nastavu.

Na aktualizirana pitanja najbolji će odgovor dati učitelji koji svakodnevno ostvaruju didaktičko-metodičke iskorake prema suvremenoj nastavi glazbe te koji aktivnim, suradničkim, istraživačkim i konstruktivističkim poučavanjem nastoje motivirati učenike na tradicijske sadržaje u nadi da će se osnažiti senzibilitet učenika za nacionalni glazbeni i kulturni identitet, čime će očuvati tradiciju.

Ograničenja istraživanja odnose se na relativno mali broj sudionika, posebice onih učenika koji su uključeni u neki oblik izvannastavnih aktivnosti koje uključuju tradicijsku glazbu. Ipak, smatramo kako su dobiveni podatci vrijedan pokazatelj koji je važno uzeti u obzir pri planiranju daljnjih istraživanja te problematike.

Emina BERBIĆ KOLAR* – Ivona DUJČEK**

Somatski frazemi u romanima *Dvori od oraha*, *Freelander* i *Selidba* Miljenka Jergovića¹

Somatic Idioms in the Novels »Dvori Od Orah«, »Freelander« and »Selidba« By Miljenko Jergović

Sažetak: Somatski su frazemi oni kojima je barem jedna sastavnica dio tijela. Somatska je frazeologija na važnom mjestu u jezičnom frazeološkom korpusu jer su somatski frazemi jedna od najzastupljenijih skupina frazema u mnogim jezicima. U radu je navedena problematika vezana za somatske frazeme i objašnjena su neslaganja među frazeolozima kada je riječ o svrstavanju određenih frazema unutar somatskoga frazeološkoga korpusa što čini teorijski okvir rada zajedno s poglavljem o strukturnoj analizi frazema. Frazeološkom je analizom romana *Dvori od oraha*, *Freelander* i *Selidba* Miljenka Jergovića zabilježen velik broj somatskih frazema čija je simbolika navedena i objašnjena prateći teorijski okvir postavljen u radu, nakon čega su somatski frazemi analizirani strukturno i značenjski uz navođenje konteksta u kojem se pojavljuju u navedenim romanima.

Ključne riječi: frazeološka analiza; Miljenko Jergović; somatski frazemi; hrvatski jezik; književnost; roman.

Summary: Somatic idioms are those in which at least one component is a part of the body. Somatic phraseology occupies an important place in the linguistic phraseological corpus because somatic idioms are one of the most common groups of idioms in many languages. The paper presents the issues related to somatic idioms and explains the disagreements among phraseologists regarding the classification of certain idioms within the somatic phraseological corpus, which forms the theoretical framework of the paper together with the chapter on the structural analysis of idioms. The phraseological analysis of the novels »Dvori od oraha«, »Freelander«, and »Selidba« by Miljenko Jergović recorded a large number of somatic idioms whose symbolism is stated and explained following the theoretical framework set out in the paper, after which the somatic idioms were analyzed structurally and semantically, indicating the context in which they appear in the novels mentioned above.

Keywords: phraseological analysis, Miljenko Jergović, somatic idioms; croatian language; literature; novel.

* Prof. dr. sc. Emina Berbić Kolar, Fakultet za odgojne i obrazovne znanosti Osijek, Sveučilište J. J. Strossmayera u Osijeku, Cara Hadrijana 10, 31 000 Osijek, Hrvatska ■ Full Prof. Emina Berbić Kolar, Ph.D., Faculty of Education Osijek, J. J. Strossmayer University in Osijek, Cara Hadrijana 10, 31000 Osijek, Croatia ✉ ebkolar@foozos.hr

** Ivona Dujčec, mag. prim. educ., Fakultet za odgojne i obrazovne znanosti Osijek, Sveučilište J. J. Strossmayera u Osijeku, Cara Hadrijana 10, 31 000 Osijek, Hrvatska ■ Ivona Dujčec, M.A. in Primary Education, Faculty of Education Osijek, J. J. Strossmayer University in Osijek, Cara Hadrijana 10, HR-31000 Osijek, Croatia ✉ idujcek@foozos.hr

¹ Dijelovi ovoga rada nastali su na temelju diplomskoga rada autorice Ivone Dujčec pod nazivom *Frazemi u romanima »Dvori od oraha«, »Freelander« i »Selidba« Miljenka Jergovića* napisanoga pod mentorstvom prof. dr. sc. Emine Berbić Kolar i obranjenoga 18. srpnja 2022. pri Fakultetu za odgojne i obrazovne znanosti u Osijeku.

Uvod

Frazeologija se kao lingvistička disciplina u posljednjem desetljeću sve brže razvija, stoga ne čudi sve veći interes za frazeologiju koji se širi i izvan znanstvenih i nastavnih krugova, a razlog je tomu pristupanje toj jezičnoj disciplini na različite načine, s različitih stajališta i uz primjenu suvremenih metodoloških pristupa.²¹ Sve su češća promišljanja o postojećoj problematici frazeologije kao jezikoslovne discipline. Istraživanje kulture, povijesti i običaja govornika određenoga jezika preduvjet je za istraživanje frazeološkoga korpusa toga jezika, stoga frazeologija zahtijeva suradnju različitih jezičnih i izvanjezičnih disciplina radi istraživanja značenja i podrijetla frazema (frazeologizama). S obzirom na navedeno, područje se istraživanja širi i postavljaju se pitanja koja vode do novih spoznaja. Frazeologija se uobičajeno definira kao jezikoslovna disciplina koja proučava frazeme (frazeologizme), odnosno stalne sveze riječi, u kojima jedna ili više sastavnica gubi svoje osnovno značenje.³ Također se navode dva osnovna značenja termina *frazeologija*: prvo se odnosi na lingvističku disciplinu koja se bavi proučavanjem ustaljenih izraza u okviru jednoga ili više jezika; dok je drugo ukupnost frazema nekoga jezika s različitim klasifikacijama: prema pojedinim sastavnicama (npr. somatska frazeologija), prema vremenskoj raslojenosti (npr. arhaična frazeologija), prema područnoj raslojenosti (npr. regionalna frazeologija) ili prema podrijetlu i proširenosti upotrebe (npr. posuđena i internacionalna frazeologija).⁴ Detaljnija je podjela frazeologije s obzirom na sastavnice određenoga semantičkoga polja, primjerice zoonimna frazeologija (ukupnost frazema sa zoonimnim sastavnicama) ili somatska (ukupnost frazema sa somatskim sastavnicama). Nadalje, frazeologija se klasificira na nacionalnu (ukupnost frazema nacionalnoga karaktera), posuđenu (ukupnost frazema posuđenica), arhaičnu (ukupnost arhaičnih frazema), dijalektnu i regionalnu (ukupnost frazema koji se upotrebljavaju na određenom području). Na kraju se ističe frazeologija kojom se služe pojedini književnici (npr. frazeologija Miroslava Krleža).⁵

Frazem je osnovna jedinica frazeologije, a sastoji se od »najmanje dviju sastavnica za koje je karakteristična ustaljenost upotrebe, cjelovitost i relativno čvrsta struktura«.⁶ Frazeološke sveze rabe se kao cjelovite, gotove jedinice, stoga ne nastaju u govornom procesu, već su govorniku unaprijed poznate.⁷ Također sveza među sastavnicama frazema postojana je i prepoznatljiva, a značenje se frazema ne izvodi iz pojedinih sastavnica, već su neki dijelovi frazema, ili svi, doživjeli značenjsku preobrazbu.⁸ Frazem *ići*

² D. MIŠETIĆ, *Frazemi biblijskoga podrijetla u talijanskome i hrvatskome jeziku*, disertacija, Zagreb, 2021., 10.

³ A. MENAC, *Hrvatska frazeologija*, Zagreb, 2007., 5.

⁴ A. MENAC, Ž. FINK ARSOVSKI, R. VENTURIN, *Hrvatski frazeološki rječnik*, Zagreb, 2014., 5.

⁵ E. BERBIĆ KOLAR, *O frazeologiji i frazemima općenito*, u: D. SMAJIĆ, I. KRUMES, N. MANCE (ur.), *U jezik uronjeni: Zbornik posvećen Ireni Vodopiji*, 2018., 215–222.

⁶ A. MENAC, Ž. FINK ARSOVSKI, R. VENTURIN, *Hrvatski frazeološki rječnik*, 2014., 5.

⁷ A. MENAC, *Hrvatska frazeologija*, 9.

⁸ Lj. KOLENIĆ, *Riječi u svezama: Povijest hrvatske frazeologije*, Osijek, 2006., 5.

(komu) niz dlaku primjer je frazema koji se ne reproducira spontano, već se rabi kao gotova sveza. Ističe se da značenje navedenoga frazema nije jednako zbroju pojedinačnih riječi od kojih se sastoji, nego je došlo do pretvorbe značenja jer značenje *protiviti se / prkositi* nije moguće pronaći ni u jednoj od riječi od kojih je navedeni frazem sastavljen.⁹ Frazemi, kao predmet istraživanja frazeologije, zastupljeni su u svim funkcionalnim stilovima i dokaz su međusobnih utjecaja i strujanja između dvaju ili više jezika. Budući da slikovitost i ekspresivnost obilježavaju frazem kao jezičnu jedinicu, frazemi su sveprisutni u govornoj i u pisanoj komunikaciji. Somatski su frazemi jedna od najzastupljenijih skupina frazema unutar frazeoloških korpusa mnogih jezika, a definiraju se kao frazemi kojima je barem jedna sastavnica dio tijela.¹⁰ Detaljnom analizom triju Jergovićevih romana – *Dvori od oraha*, *Freelander* i *Selidba* (u nastavku rada DOO, F, S) – zabilježen je značajan broj somatskih frazema čiji popis slijedi u nastavku uza strukturnu i značenjsku analizu te kontekst u kojem se u romanima pojavljuju. U radu je značenje zabilježenih frazema određeno pomoću *Hrvatskoga frazeološkoga rječnika* autora Menac, Fink Arsovski i Venturin iz 2014. godine te *Hrvatskoga jezičnoga portala* dostupnoga online.

1. Somatski frazemi

Somatska frazeologija na važnome je mjestu u jezičnom frazeološkom korpusu. Somatizmi su najprimjetniji sloj jezičnih jedinica na razini frazeologije, a izvorni govornici njihovom upotrebom u svakodnevnom govoru prenose znanje o svom organizmu i poimanju objektivne stvarnosti.¹¹ Među frazeolozima postoje određena neslaganja kada je riječ o somatskim frazemima. Naime, dok jedni frazeolozi u somatske frazeme svrstavaju isključivo frazeme koji za sastavnicu imaju dio ljudskoga tijela, drugi u somatsku frazeologiju uključuju i frazeme kojima je sastavnica dio tijela životinja. Istodobno jedni somatskim frazemima smatraju samo vidljive organe koji se nalaze na površini ljudskoga tijela, dok drugi unutar somatske skupine promatraju i frazeme koji za sastavnice imaju i unutarnje organe i koji uključuju dušu i um. Frazeolozi pak zaključuju da se somatskim frazemima izriču čovjekove emocije, mentalne sposobnosti i različiti postupci koji za cilj imaju prikazati čovjekove stavove prema unutrašnjemu svijetu i naglasiti ulogu simbolike pojedinih dijelova tijela.¹² Nadalje, neki somatski frazemi za sastavnice imaju i dva somatizma čija važnost može biti jednaka, pa su oba primarna (npr. <sama> *kost i koža, od krvi i mesa*), ili nejednaka, pa je jedan primaran, a drugi sekundaran (npr. *imati mozga u glavi, držati jezik za zubima*).¹³ Dakle u somatske se frazeme ubrajaju oni frazemi koji

⁹ S. HAM, *Pravopisu – ponosu! ili Pravopisu – po nosu!*, u: *Jezik: časopis za kulturu hrvatskoga književnog jezika* 47(1999.)4, 140.

¹⁰ B. KOVAČEVIĆ, *Hrvatski frazemi od glave do pete*, Zagreb, 2012., 16.

¹¹ A. DUGANDŽIĆ, *Somatski frazemi u hrvatskom i ukrajinskom jeziku*, doktorski rad, Zagreb, 2019., 28.

¹² B. KOVAČEVIĆ, *Hrvatski frazemi od glave do pete*, 16.

¹³ *Isto*, 19.

sadržavaju barem jedan somatizam, koji može biti primaran ili sekundaran i koji se odnosi isključivo na ljudsko tijelo, pri čemu somatska sastavnica može biti i unutarnji i vanjski dio ljudskoga tijela. U somatske frazeme ne ubrajaju se apstrakcije (*duša, um*) i tjelesne izlučevine (*znoj, suza*), kao ni geste.¹⁴

1.1. SOMATIZAM GLAVA KAO SASTAVNICA

Glava se u rječnicima simbola određuje kao »simbol snage aktivnoga načela koji uključuje nadmoć u upravljanju, naređivanju i prosvjetljivanju«. Nadalje, *glava* je u većini slučajeva primarni somatizam u somatskih frazema i u hrvatskoj somatskoj frazeologiji simbolizira život, osobu i spremište misli, ideja, memorije i snova.¹⁵ Važnost glave potvrđuje činjenica da se u većem broju mitologija spominju višeglava bića: životinje, ljudi, duhovi, bogovi i božice kojima se pripisuju različita nadmoćna svojstva, a broj glava često predstavlja broj života.¹⁶ U trima romanima Miljenka Jerговиća zabilježeni su sljedeći somatski frazemi sa somatizmom *glava*:

- *prelaziti preko mrtvih glava* – ne prezati ni pred čim radi svojega cilja
Borit će se kao lavica, prelazit će preko mrtvih glava, izložiti sebe i sve svoje, ali neće je primiti nazad... (DOO, str. 23.)
- *preko tuđih glava* – na osnovi drugih ljudi
(...) koja će preko tuđih glava ostvarivati neku svoju pravdu. (DOO, str. 55.)
- *doći glave komu/čemu* – prouzročiti čiju smrt
(...) ali optimist u zla vremena mogao je doći glave jedino samome sebi. (DOO, str. 55.)
- *bježati glavom bez obzira* – bježati/odlaziti ne osvrćući se
Kad to vide, žene bježe glavom bez obzira. (DOO, str. 124.)
- *izgubiti glavu* – poginuti
Mrzio je Staljina i prije Rezolucije Informbiroa, kad se zbog ružne riječi o njemu mogla izgubiti glava. (DOO, str. 181.)
- *ne ide komu u glavu* – ne shvaćati
Kako ti ne ide u glavu što činiš kad prozivaš poštene ljude... (DOO, str. 183.)
- *nebo se sruši na glavu komu/čemu* – tko/što strada, pogine
Budalama koje to ne shvaćaju je suđeno da im se nebo sruši na glavu. (DOO, str. 185.)
- *kao muha bez glave* – bez cilja
Satima je trčala dvorištem kao muha bez glave... (DOO, str. 187.)

¹⁴ Isto, 20–21.

¹⁵ Isto, 107.

¹⁶ A. DUGANDŽIĆ, *Somatski frazemi u hrvatskom i ukrajinskom jeziku*, 41.

- *doći koga glave* – prouzročiti čiju smrt
Staljin ga dođe glave! govorilo se po trgu. (DOO, str. 190.)
- *natovariti što na glavu* – preuzeti što na sebe
(...) ionako si na glavu natovariš sve grijehe ljudi koji su bilo kada i bilo gdje počinili istu stvar. (DOO, str. 191.)
- *mućnuti glavom* – razmisliti
Valja se nad životom zamisliti; vino ne voli kad ga mućkaju, ali glavom valja mućnuti... (DOO, str. 191.)
- *nad glavom se roje upitnici* – ništa nije jasno
Krčmar se odgegao do kuhinje, dok su mu se nad glavom rojili upitnici kao u Disnejevom stripu Mika Miš. (DOO, str. 274.)
- *spasiti (čiju) glavu* – spasiti život
Vlastitu glavu stavio je u torbu da spasi Kleinovu glavu... (DOO, str. 284.)
- *izvući živu glavu* – ostati živ
(...) nego sam uvijek gledao kako bi izvuko živu glavu i bilo je puno gorih situacija od ove. (DOO, str. 301.)
- *gubiti glavu* – poginuti
Pariz je simbol koji Hitleru stoji na putu, a meni nije na kraj pameti da gubim glavu zbog simbola... (DOO, str. 338–339.)
- *komu/čemu prolazi kroz glavu tko/što* – tko/što razmišlja o komu/čemu
Jedini Rafo nije osjećao veličinu trenutka, iako je znao što braći prolazi kroz glavu. (DOO, str. 462.)
- *izbaciti iz glave* – prestati razmišljati o komu/čemu
Morao bi ih izbaciti iz glave, pogotovu danas kad ide na svoje najduže putovanje kojim ga je nagradilo za vjernu službu bečkome caru. (DOO, str. 467.)
- *saginjati glavu pred silom* – pokoravati se autoritetu
A vidjela ga je kako saginje glavu pred silom. (DOO, str. 538.)
- *ni za živu glavu* – nipošto, ni u kojem slučaju
Igračku je proglasio tajnom i iznenađenjem, pa ni za živu glavu nije htio popustiti i otkriti što to gradi. (DOO, str. 578.)
- *neka je komu/čemu glava na ramenima* – neka je tko/što živ/živo
(...) samo neka je zdravlja i neka je glava na ramenima, navozit će se Karlo još svega i svačega. (F, str. 22.)
- *raznijeti komu/čemu glavu* – usmrtniti koga/što
(...) policijski specijalac dum dum metkom ne raznese pametnu i svojeglavu glavicu. (F, str. 74.)

- *proći komu/čemu kroz glavu* – prisjećati se koga/čega; pomisliti/pomišljati na koga/što
Toliko je bio nesretan, i toliko mu je mraka prošlo kroz glavu. (F, str. 126.)
- *leti glava komu/čemu* – tko biva ubijen
Poučena iskustvima dugih robovanja u kojima 'za jednu riječ glava leti'... (F, str. 187.)
- *VRTJETI se komu/čemu po glavi* – prisjećati se koga/čega; pomisliti/pomišljati na koga/što
(...) i do odlaska u postelju svašta nam se vrti po glavi. (S, str. 41–42.)
- *ne zna tko mu glavu nosi* – nije samostalan; zbunjen u životnim planovima
Bio je velika šepRTLja, nije znao tko mu glavu nosi. (S, str. 275.)
- *uzmaći glavom bez obzira* – pobjeći velikom brzinom, ne osvrćući se
(...) glavom bez obzira je uzmakao čim je otac završio u zatvoru. (S, str. 312.)

1.2. SOMATIZAM VRAT KAO SASTAVNICA

Vrat se u različitim kulturama smatra sjedištem duše, ljepote i života, a najčešće simbolizira vezu duše i tijela.¹⁷ U analiziranim romanima pronađeni su sljedeći frazemi kojima je somatizam *vrat* sastavnica:

- *natovariti na vrat* – opteretiti koga čime
Još će joj i ateizam natovariti na vrat. (DOO, str. 8.)
- *skinuti s vrata* – rasteretiti se
Shvatila je da Dianu ne može samo tako skinuti s vrata. (DOO, str. 10.)
- *navlačiti vruga na vrat* – uzrokovati nesreću ili problem
(...) Ivan si je navlačio vruga na vrat spominjući rahmetli Muju Bašagu... (DOO, str. 496.)

1.3. SOMATIZAM NOS KAO SASTAVNICA

Nos kao organ njuha usmjeruje želje i riječi te pokazuje simpatije i antipatije, pa je kao takav simbol oštroumnosti. U frazeologiji najčešće simbolizira instinkt, ponos i nametljivost.¹⁸ Zabilježena su dva somatska frazema sa somatizmom *nos* u analiziranim romanima:

- *izaći komu/čemu na nos* – dosaditi komu/čemu
Stari već odavno nije bio fotograf, a umjetnost mu je izašla na nos još u vrijeme kad je slikao generala Peru Živkovića... (DOO, str. 78.)

¹⁷ B. KOVAČEVIĆ, *Hrvatski frazemi od glave do pete*, 115.

¹⁸ *Isto*, 112.

- *nabijati na nos* – prigovarati komu što
Nju mu nitko nije nabijao na nos... (DOO, str. 187.)

1.4. SOMATIZAM OKO KAO SASTAVNICA

Oko, kao organ osjetila vida, simbol je intelektualnoga opažanja. Njegova se simbolika može promatrati i kao vidovitost, sveznanje i vrata u ljudsku dušu, a uz to i kao simbol prosuđivanja ili autoriteta. U frazeološkom korpusu *oko* simbolizira osobu, vid, vještinu, pažnju, život i dragocjenost.¹⁹ U starozavjetnome svijetu oko je organ vida ili pak vidjelo/gledalo, no s druge strane oko istodobno označuje svu pojedinčevu duševno-duhovnu osobnost i djelatnost.²⁰ Pronađeno je šest frazema u trima romanima Miljenka Jergovića koji za sastavnicu imaju somatizam *oko*:

- *grunu/pođu suze na oči komu/čemu* – tko počne plakati
Diani su, bez ikakve najave, grunule suze na oči. (DOO, str. 21.)
- *u tren oka* – velikom brzinom, istoga trenu
(...) a afera, najveća od kraja rata, u tren oka protresla je grad. (DOO, str. 35.)
- *ne sklapati oči* – ne spavati
Zbog nečega drugog noćima nije oka sklapao... (DOO, str. 292.)
- *otvoriti četvere oči i uši* – opažati s velikom pozornošću
E, moja ti, kad bi znala koliko si sretna, otvorila bi četvere oči i uši... (DOO, str. 405.)
- *ugasilo se oko komu/čemu* – preminuo je tko / uginulo je što
U jednome se treptaju ugasilo konjsko oko. (F, str. 82.)
- *vidjeti/pogledati/otkriti golim okom* – vidjeti/pogledati/otkriti bez ikakvih vid-nih pomagala
(...) i kad je golim okom i bez naročitih policijskih znanja otkrio da su im pasoši krivotvoreni... (F, str. 150.)

1.5. SOMATIZAM UHO KAO SASTAVNICA

Uho je u hrvatskoj frazeologiji simbol poimanja i komunikacije.²¹ Analizom triju romana Miljenka Jergovića pronađena su četiri somatska frazema sa somatizmom *uho*:

- *vezati uši komu/čemu u mašnu* – ozlijediti koga
(...) oćeš da ti uši vežem u mašnu, je li? (DOO, str. 233.)
- *neće stići do ušiju* – tko neće čuti što
(...) i smijali se šalama koje nikada neće stići do ušiju običnoga svijeta... (DOO, str. 369.)

¹⁹ Isto, 108–109.

²⁰ T. LADAN, *Etymologicon. Tumač raznovrsnih pojmova*, Zagreb, 2006., 723.

²¹ B. KOVAČEVIĆ, *Hrvatski frazemi od glave do pete*, 109.

- *otvoriti četvere oči i uši* – opažati s velikom pozornošću
E, moja ti, kad bi znala koliko si sretna, otvorila bi četvere oči i uši... (DOO, str. 405.)
- *ostati u uhu komu/čemu* – zapamtiti koga/što
(...) ostalo u uhu, da nikada, sve do smrti, ne zaboravi kako je pokunjen otišao kući... (F, str. 134.)

1.6. SOMATIZAM USTA/VILICA/USNE KAO SASTAVNICA

Simbolika usta očituje se u stvaralačkoj moći. Usta, kao organ govora, simboliziraju sposobnost rasuđivanja i viši stupanj svijesti. U frazeologiji *usta* upućuju na čovjekov govor ili šutnju.²² Zabilježeni su sljedeći somatski frazemi sa somatizmom *usta/vilica/usna* tijekom analize triju spomenutih romana:

- *ispiranje usta (čijim imenom)* – ogovaranje koga
(...) započeti ispiranje usta njezinim imenom, koje će trajati godinama i zauvijek... (DOO, str. 22.)
- *isprati u ustima (koga – pola grada)* – ogovarati velik broj ljudi
(...) a i sama je u ustima već isprala pola grada pa je na neki način i bilo u redu da joj se vraća. (DOO, str. 40.)
- *uzeti koga/što u usta* – govoriti o komu/čemu
(...) ili ako čujem da si to ime još jednom uzeo u usta. (DOO, str. 184.)
- *objesiti krajeve usana* – oneraspoložiti se, snužđiti se
(...) da se barem triput podignu obrve i objese krajevi usana... (F, str. 7.)
- *sklopiti vilicu* – zatvoriti usta
(...) toliko se radovao da ni vilice nije stigao sklopiti, nego mu je, urlajući, Adam pljučkao komadiće kiselih krastavaca i gavrliovićke ravno u usta... (F, str. 76.)

1.7. SOMATIZAM RUKA KAO SASTAVNICA

Ruka je jedna od najplodnijih somatskih sastavnica i ima važno mjesto u frazeologiji. Somatizam *ruka/ruke* česta je sastavnica frazema, a temelj njihova nastajanja svijest je ljudi o funkciji ruku u svakodnevnom životu.²³ Djelovanje prstima, dlanom, šakom simbolizira početak ili završetak posla/rada/pothvata.²⁴ Analizom triju Jergovićevih romana zabilježeni su sljedeći somatski frazemi koji za sastavnicu imaju somatizam *ruka*:

²² Isto, 111.

²³ Isto, 115–116.

²⁴ T. LADAN, *Etymologicon*, 759.

- *ruku na srce* – iskreno govoreći
Što joj je, ruku na srce, i uspijevalo. (DOO, str. 117.)
- *preuzeti koga/što u svoje ruke* – preuzeti odgovornost za koga/što
Štitili bi jedno drugo i dalje da Diana nije krenula u školu i da Regina baš tada nije odlučila preuzeti njezin život u svoje ruke. (DOO, str. 278.)
- *dići ruke od koga/čega* – odustati od koga/čega
Odavno je on od svega ovog digo ruke. (DOO, str. 284.)
- *pasti u ruke komu/čemu* – biti zarobljen od strane koga
Nakon što je prošao Crnu Goru i kod Višegrada prešao Drinu, pao je u ruke Partizanima. (DOO, str. 332.)
- *dići ruku na sebe* – počiniti samoubojstvo
Već sutra je, naravno, cijelo Trebinje znalo da je carsko kumče diglo ruku na sebe. (DOO, str. 495–496.)
- *adut u rukama* – jak argument, dokaz
Ostao mu je samo jedan adut u rukama, ali taj je bio najjači. (DOO, str. 502.)
- *otimati kruh iz ruku* – onemogućiti komu da zarađuje za život
(...) i da su krajnje deprimirani time što im stranci otimaju igru i kruh iz ruku. (F, str. 139.)
- *preći u tuđe ruke* – netko drugi postat će vlasnikom čega
(...) a ova će ostati u Sarajevu, preći u tuđe ruke, izgubiti se iz moga života i sjećanja, neželjena, nepotrebna i suvišna – a u tom raspoređivanju mojih već odavno bivših knjiga... (S, str. 28.)
- *naći se pri ruci komu/čemu* – pomoći komu/čemu
Kada je umro, nije bilo nikoga da joj se nađe pri ruci. (S, str. 136.)
- *imati zlatne ruke* – biti vrlo vješt i učinkovit u poslu koji se obavlja rukama
(...) kao što smo rekli, bio inteligentan i darovit, i imao je zlatne ruke, ali nijednim od tih zanata on nije stvarno vladao. (S, str. 298.)
- *biti (čija) desna ruka* – biti čiji oslonac, pomagač
(...) ona je bila očeva desna ruka, njegovo životno uporište. (S, str. 312.)
- *biti na svoju ruku* – biti svojeglav
Ona koja je po njemu dobila ime, Karla zvana Lola i Lukre, bila je na svoju ruku... (S, str. 313.)

1.8. SOMATIZAM OBRAZ KAO SASTAVNICA

Simbolika je somatizma *obraz* u frazeologiji čast, poštenje, moral i dostojanstvo.²⁵ U trima analiziranim romanima zabilježeni su sljedeći somatski frazemi sa somatizmom *obraz*:

- *gubiti obraz* – gubiti čast, dostojanstvo
Ali što je Lazaru bilo važnije, s glavom bi gubio i obraz. (DOO, str. 356.)
- *ne prodaji obraz za malu paru* – čast i dostojanstvo nemaju cijenu
Ćuti, ne prodaji obraz za malu paru. (DOO, str. 357.)
- *udariti na obraz (koga/čega)* – govoriti loše o časti koga/čega
Bilo je delikatno udariti na obraz familije koja je istovremeno dala i partizanskog heroja... (DOO, str. 367.)

1.9. SOMATIZAM PRST KAO SASTAVNICA

Somatizam *prst* odnosi se isključivo na prste ruku, a pojedini prsti razvijaju vlastitu simboliku. Ističe se frazem *prst Božji* na koji je utjecala biblijska simbolika.²⁶ U analiziranim su romanima pronađena četiri somatska frazema sa somatskom sastavnicom *prst*:

- *kao prstom u pekmez* – izvrstan pogodak
Ko prstom u pekmez! Pogodili ste, mladi kolega. (DOO, str. 80.)
- *prst božanske sudbine* – sudbinska neizbježnost; predodređeno da će se dogoditi
(...) preostalih dvadeset ili četrdeset doživio bi kao nagradu i providenje, prst božanske sudbine koji potvrđuje kako ustrajnost u čežnji ima smisla. (DOO, str. 99.)
- *ne maknuti ni prstom* – ne učiniti ništa
Ona sigurno misli da su joj ti razbojnici poštedjeli život, a da djed ne bi ni prstom maknuo da su je htjeli zaklati. (DOO, str. 538.)
- *prst sudbine* – sudbinska neizbježnost; predodređeno da će se dogoditi
To slovo bilo je prst sudbine, znak kome je konj namijenjen. (F, str. 85.)

1.10. SOMATIZAM ZUB KAO SASTAVNICA

Iako zubi u različitim kulturama imaju različitu simboliku, sve ih povezuje činjenica da su zubi simbol slave i ugleda, kao i zaštite, izdržljivosti i postojanosti. Nadalje, zubi često simboliziraju napad i obranu te snagu žvakanja i agresivnost zbog

²⁵ B. KOVAČEVIĆ, *Hrvatski frazemi od glave do pete*, 113.

²⁶ *Isto*, 117.

žudnje za materijalnim dobrima.²⁷ U Jergovićevim su romanima zabilježena dva frazema sa somatizmom *zub*:

- *promrsiti kroz zube* – ljutito reći
(...) *promrsila je kroz zube: Veze su u prekidu. Ne možete to shvatiti?* (DOO, str. 82.)
- *naoružan do zuba* – imati mnogo oružja
Ratoborni i ljutiti navalili su da idu doma i, evo, ranom zorom će se vratiti naoružani do zuba. (DOO, str. 544.)

I.II. SOMATIZAM NOGA KAO SASTAVNICA

Budući da je noga organ hoda, ona je simbol društvene povezanosti i izravnoga kontakta s majkom zemljom. Somatizam *noga* u frazeologiji simbolizira stabilnost, snalažljivost, samostalnost, razboritost, zdravlje, odbacivanje i nemoć.²⁸ U trima romanima zabilježena su dva frazema sa somatizmom *noga*:

- *na visokoj nozi* – lagodno
Lakomislen i galantan provodio je rat na visokoj nozi... (DOO, str. 54.)
- *podsijecale su se noge komu/čemu* – jako se plašiti
I kako su mu se, jedan za drugim, potpisivali i zadnji stanari, tako su mu se podsijecale noge. (S, str. 93.)

I.I2. SOMATIZAM KRV KAO SASTAVNICA

U rječnicima simbola stoji da je krv općenito simbol života, a u frazeološkom korpusu najčešća je simbolika prolijevanja krvi i smrti.²⁹ Analizom spomenutih romana pronađeni su sljedeći frazemi sa somatskom sastavnicom *krv*:

- *žedan krvi* – ubilački raspoložen
Oči svinje ili čovjeka koji po gradu traži Srbe i Židove da ne ostane žedan krvi, te oči se nikada ne pretvore u oči srne, mislio je i nudio im pomoć. (DOO, str. 198.)
- *potekoše rijeke krvi* – došlo je do krvoprolića
(...) *ili je oholo pomislio da njega može mimoići ta glupost iz koje potekoše rijeke krvi i zbog koje se svi osjećaju krivima.* (DOO, str. 199.)
- *krvlju braniti* – braniti životom
(...) *ipak će se naći Francuza koji će svojim životima i krvlju braniti nacionalni ponos.* (DOO, str. 341.)

²⁷ Isto, 111.

²⁸ Isto, 118–119.

²⁹ Isto, 123–124.

- *mrznula se krv u žilama komu/čemu – tko/što veoma se boji*
(...) *od kojih se mrznula krv u žilama jer bi išle do u deseto koljeno i u daleku budućnosti.* (DOO, str. 359.)
- *mrznula se krv komu/čemu – jako se bojati koga/čega*
(...) *a njemu se krv mrznula od pogleda na ona slova.* (F, str. 36.)

1.13. SOMATIZAM MOZAK KAO SASTAVNICA

Mozak je organ koji pripada središnjemu živčanomu sustavu te je sjedište razuma, intelekta, memorije i imaginacije. Budući da je mozak unutarnji organ, nedostupan oku, njegova je zastupljenost u frazeološkom korpusu, u kojem simbolizira inteligenciju i sposobnost razmišljanja, slabija.³⁰ Analizom Jergovićevih romana pronađena su dva somatska frazema sa somatizmom *mozak*:

- *švrake su popile mozak komu/čemu – postati lud ili glup*
A ne da mislim u sebi što to ovaj čovjek govori, jesu li meni švrake popile mozak ili je on totalni kreten. (DOO, str. 154.)
- *prosuti mozak komu/čemu – ubiti koga/što*
No, ako me ne poslušáš i ako te sutra tu nađem, njemu ću na licu mjesta prosuti mozak. (DOO, str. 166.)

1.14. SOMATIZAM SRCE KAO SASTAVNICA

S obzirom na to da je srce središnji ljudski organ, općenito odgovara pojmu središta i uzima se kao simbol intelektualnih funkcija i intuicije. U hrvatskoj frazeologiji somatizam *srce* simbolizira sjedište najvažnijih čovjekovih emocija.³¹ U trima analiziranim romanima pronađeni su sljedeći frazemi sa somatskom sastavnicom *srce*:

- *ruku na srce – iskreno govoreći*
Što joj je, ruku na srce, i uspijevalo. (DOO, str. 117.)
- *stići prečicom do (čijeg) srca – u kratkom vremenu pridobiti nečiju ljubav*
(...) *i vjerujući da će joj sve reći ne bi li prečicom stigao do Dianinog srca.* (DOO, str. 127.)
- *ujesti koga/što za srce – povrijediti koga/što*
Ujo si me za srce! vedrije će Franjo, pa podiže svečani pehar kao da želi naglasiti svoje riječi. (DOO, str. 289.)
- *okameniti srce komu/čemu – tko/što prestane imati/pokazivati emocije*
Okameniti djetetu srce ne bi li se spasilo tolike nesreće svijeta. (S, str. 32.)

³⁰ Isto, 108.

³¹ Isto, 120–121.

- *raspuknulo se srce* – biti jako povrijeđen
Pamtim taj osjećaj napuštenosti, ali i podsmijeh, Nonin i Nonetov, nad srcem koje mi se nadvoje raspuknulo... (S, str. 102.)
- *ne imati srca za učiniti što* – ne željeti učiniti što
(...) nego će stajati na mojim policama jer nemam srca da ih odbacim. (S, str. 127.)

1.15. SOMATIZAM JEZIK KAO SASTAVNICA

Jezik se u rječniku simbola često poistovjećuje s plamenom zbog oblika i pokretljivosti kojom razara i pročišćuje. Kao organ govora, jezik se smatra tvorcem riječi i izvor je svađe i sukoba. U frazeologiji *jezik* najčešće simbolizira govor ili šutnju.³² Pronađena su dva frazema sa somatizmom *jezik* u analiziranim romanima:

- *svezao se jezik komu/čemu* – zašutio je tko
Šta je bilo? Svezao ti se jezik? (DOO, str. 153.)
- *ugristi se za jezik* – prešutjeti
Bio je suradnik okupatora, mislio ju je utješiti pa se ugrizao za jezik shvativši što je rekao. (DOO, str. 363.)

1.16. SOMATIZAM BRK KAO SASTAVNICA

Brk je, poput brade, simbol muževnosti, hrabrosti i mudrosti.³³ U trima Jergovićevim romanima pronađen je jedan frazem sa somatskom sastavnicom *brk*:

- *nasmijati se u brk komu/čemu* – izravno se nasmijati komu
Smirite se, družite! – nasmijala mu se u brk jedna podebela mlađa Srpkinjina... (F, str. 88.)

1.17. SOMATIZAM ŽIVAC KAO SASTAVNICA

Budući da su živci povezani s emotivnom i osjetilnom ljudskom stranom, u frazeologiji simboliziraju osjetljivost, nemir, uzrujanost i napetost.³⁴ Zabilježen je jedan frazem sa somatizmom *živac* u analiziranim romanima:

- *ići na živce komu/čemu* – postajati dosadan, teško podnošljiv
(...) a i zato što joj je na živce išlo da, tko god od muških uđe u kuću, samo gleda gdje je rakija. (DOO, str. 185.)

³² Isto, 110.

³³ Isto, 113.

³⁴ Isto, 124.

2. Struktura frazema

Tri su osnovna oblika frazema: *fonetske riječi*, *sveze riječi* / *skupovi riječi* i *rečenice*. U frazema koji imaju oblik *fonetske riječi* samo je jedna sastavnica samostalna i naglašena, a druga ili druge dvije nenaglašene su i nesamostalne riječi (npr. *iza rešetaka, ni u ludilu*).³⁵ Neki frazeolozi ne priznaju fonetskim riječima status frazema jer smatraju da se u frazeme mogu ubrajati samo sveze dviju ili više samostalnih riječi.³⁶ Najzastupljeniji su frazemi koji imaju oblik *sveze riječi* ili *skupa riječi* pri čemu su barem dvije sastavnice naglašene i samostalne riječi.³⁷ Sintaktička veza može biti neovisnoga tipa u kojoj se sastavnice povezuju neovisnim veznicima – rastavnim, sastavnim i suprotnim (npr. *sad ili nikad, ni pet ni šest, kratko i jasno, uzduž i poprijeko*). S druge strane javljaju se i frazemi u kojima je sintaktička veza ovisnoga tipa pri čemu se izdvajaju: kongruencija ili sročnost – podudaranje glavne i zavisne sastavnice frazema u rodu, broju i padežu (npr. *začarani krug, plava krv, iz petnih žila*); rekcija ili upravljanje – sintaktička veza u kojoj glavna sastavnica određuje u kojem će obliku biti zavisna sastavnica, a s obzirom na glavnu sastavnicu rekcija može biti glagolska (npr. *poželjati dobrodošlicu, pasti u zaborav*), imenička (npr. *junak dana, znak pažnje*) i pridjevska (npr. *gladan kruha, kriv za sve*) te pridruživanje – tip zavisne sveze u kojoj je zavisna riječ nepromjenjiva ili se rabi isključivo u osnovnu obliku (npr. *krivo gledati, ići kući pjevajući*).³⁸ Frazemi koji imaju oblik *rečenice* u jeziku nisu česti (npr. *vrag ne spava; makar sjekire padale s neba*).³⁹ Frazeme *rečenice* potrebno je razlikovati od *sveza riječi* s glagolskom rekcijom koje uz lični oblik glagola postaju rečenicom (npr. *obasipati pažnjom, plivati protiv struje*). Frazemi *rečenice* imaju rečenicu za osnovni strukturni oblik, a izdvajaju se: jednostavne rečenice (npr. *duša boli koga; bog bi ga znao; vrage ne spava; u tom grmu leži zec; vrane su ispile mozak komu*) i složene rečenice koje mogu biti nezavisnosložene (npr. *kaži Jakovu, a on će svakomu; na jedno uđe, na drugo iziđe*) ili zavisnosložene (npr. *to je da čovjeku pamet stane; što mu je na srcu, to mu je na jeziku*).⁴⁰

2.1. POREDBENI FRAZEMI

Poredbeni frazemi nastaju od svih tipova osnovnih frazeoloških veza uz dodatak poredbeno-načinskih veznika *kao*, *kao da* ili prijedloga *poput*. S obzirom na navedeno, ustaljene se sheme dopunjavaju novim sastavnicama koje su prikladne za usporedbu. Primjerice: *kao* + fonetska riječ – *kao* + prijedlog + imenica u genitivu (npr. *kao iz puške, kao bez duše*); *kao* + imenička sveza – *kao* + imenica + imenica u genitivu s prijedlogom ili bez prijedloga (npr. *kao grom iz vedra neba, kao gljive*

³⁵ A. MENAC, Ž. FINK ARSOVSKI, R. VENTURIN, *Hrvatski frazeološki rječnik*, Zagreb, 2003., 6.

³⁶ A. MENAC, *Hrvatska frazeologija*, 18.

³⁷ A. MENAC, Ž. FINK ARSOVSKI, R. VENTURIN, *Hrvatski frazeološki rječnik*, 6.

³⁸ A. MENAC, *Hrvatska frazeologija*, 18.

³⁹ A. MENAC, Ž. FINK ARSOVSKI, R. VENTURIN, *Hrvatski frazeološki rječnik*, 6.

⁴⁰ A. MENAC, *Hrvatska frazeologija*, 18–19.

poslije kiše), kao + glagolske sveze (npr. *sipati što kao iz rukava, čekati koga/što kao manu s neba*). Drugi je tip preobrazbe u kojoj se usporedba odvija s obzirom na imenicu koja je u izvornoj rečenici bila subjekt pa sveza prestaje biti rečenična i postaje glagolska (npr. *vrag bježi od tamjana – bježati kao vrug od tamjana*).⁴¹ Nadalje, poredbeni frazemi mogu imati oblik načinske ili poredbene zavisne rečenice u kojoj se glavna rečenica sa složenom povezuje veznikom *kao da* (npr. *kao da je s neba pao; kao da je iz groba ustao*). Postoje poredbeni frazemi koji imaju značenje velike količine čega, a tvore se veznikom *kao* i genitivom imenice (npr. *kao vode, kao kiše, kao leda*). Na kraju, ističu se i poredbeni pridjevski frazemi za koje je karakterističan nominativ (npr. *gladan kao vuk, blijed kao krpa*), dok se u njima genitiv pojavljuje isključivo onda kada to od njih traži imenička rekcija, prijedlog, broj ili drugi oblik ovisnosti (npr. <slučni> *kao dvije kapi vode*).⁴²

2.2. FRAZEMSKÉ SRASLICE I POLUSLOŽENICE

»Frazemske sraslice jednorječne su jezične jedinice u kojima je redosljed sastavnica isti kao u sintagmi ili svezi riječi od kojih su nastale. Tvorbene su sastavnice okamenjene u nekom obliku, a nova jedinica ima jedan naglasak.«⁴³ U frazemske sraslice ubrajamo izraze kao što su: *akobogda, zaboga, dozlaboga, nizaboga, pobogu, bogamu, dovraga, kvragu, žilibože*. Frazemske se sraslice uglavnom isključuju iz frazeološkoga fonda zbog višerječnosti kao formalnoga kriterija. Ipak, ističe se da ih je nepotrebno isključivati iz frazeološkoga fonda hrvatskoga jezika.⁴⁴ Novoustanovljena skupina frazema frazemske su polusloženice – jednorječnice koje su slijeva i zdesna omeđene bjelinom i koje između svojih sastavnica imaju spojnicu. Svaka sastavnica ima svoj naglasak što ih čini frazemima. U okviru polusloženica promatraju se frazemi sa *subordinacijskim odnosom* među sastavnicama (npr. *rak-rana, tata-mata*); *koordinacijskim odnosom* među *nepromjenjivim* sastavnicama (npr. *amo-tamo, brže-bolje, danas-sutra*) i *koordinacijskim odnosom* među *promjenjivim* sastavnicama (npr. *hoćeš – nećeš, htio – ne htio*).⁴⁵ Među frazemskim polusloženicama izdvajaju se oni frazemi u kojima je polusloženica samo dio frazema te se u tom slučaju ne dovodi u pitanje definicija frazema. Ipak, i u tim frazemima postoji razlika u sintaktičko-semantičkom odnosu između sastavnica pa se izdvaja: *koordinacijski odnos* (npr. *napraviti na ajn-cvaj, na ho-ruk; šuć-muć pa prolj*) i *subordinacijski odnos* (npr. *činiti/učiniti u fotofinišu što; dati komu time-out*).⁴⁶

⁴¹ Isto, 39–40.

⁴² Isto, 40–41.

⁴³ B. KOVAČEVIĆ, E. RAMADANOVIĆ, *Frazemske polusloženice (od rječnika preko tvorbe do pravopisa i obratno)*, u: *Rasprave: Časopis Instituta za hrvatski jezik i jezikoslovlje* 39(2013.)1, 272.

⁴⁴ Isto, 272.

⁴⁵ Isto, 273.

⁴⁶ Isto, 273.

2.3. STRUKTURNA ANALIZA SOMATSKIH FRAZEMA U JERGOVIĆEVIM ROMANIMA

Strukturna analiza somatskih frazema u trima Jergovićevim romanima pokazala je da među zabilježenim somatskim frazemima ne postoji frazem koji prema strukturi pripada fonetskim riječima. S druge strane najbrojniji su somatski frazemi koji strukturno pripadaju skupu riječi: *prelaziti preko mrtvih glava* (glagolska rekcija), *preko tuđih glava* (kongruencija), *doći glave komu/čemu* (glagolska rekcija), *bježati glavom bez obzira* (glagolska rekcija), *izgubiti glavu* (glagolska rekcija), *doći koga/što glave* (glagolska rekcija), *natovariti što na glavu* (glagolska rekcija), *mućnuti glavom* (glagolska rekcija), *spasiti (čiju) glavu* (glagolska rekcija), *izvući živu glavu* (glagolska rekcija), *gubiti glavu* (glagolska rekcija), *izbaciti iz glave* (glagolska rekcija), *razbijati glavu oko koga/čega* (glagolska rekcija), *saginjati glavu pred silom* (glagolska rekcija), *ni za živu glavu* (kongruencija), *raznijeti komu/čemu glavu* (glagolska rekcija), *proći komu/čemu kroz glavu* (glagolska rekcija), *uzmaći glavom bez obzira* (glagolska rekcija), *vrtjeti se komu/čemu po glavi* (glagolska rekcija), *natovariti na vrat* (glagolska rekcija), *skinuti s vrata* (glagolska rekcija), *navući zlo/nesreću na vrat* (glagolska rekcija), *navlačiti vruga na vrat* (glagolska rekcija), *izići komu/čemu na nos* (glagolska rekcija), *nabijati na nos* (glagolska rekcija), *ne sklapati oči* (glagolska rekcija), *vidjeti/pogledati/otkriti golim okom* (glagolska rekcija), *u tren oka* (imenička rekcija), *otvoriti četvere oči i uši* (glagolska rekcija), *ostati u uhu komu/čemu* (glagolska rekcija), *vezati uši komu/čemu u mašnu* (glagolska rekcija), *ispiranje usta (čijim imenom)* (imenička rekcija), *ispirati u ustima* (glagolska rekcija), *uzeti koga/što u usta* (glagolska rekcija), *sklopiti vilicu* (glagolska rekcija), *objesiti krajeve usana* (glagolska rekcija), *preći u tuđe ruke* (glagolska rekcija), *naći se pri ruci komu/čemu* (glagolska rekcija), *imati zlatne ruke* (glagolska rekcija), *biti (čija) desna ruka* (glagolska rekcija), *biti na svoju ruku* (glagolska rekcija), *ruku na srce* (imenička rekcija), *dići ruku na sebe* (glagolska rekcija), *adut u rukama* (imenička rekcija), *preuzeti koga/što u svoje ruke* (glagolska rekcija), *dići ruke od koga/svega* (glagolska rekcija), *pasti u ruke komu/čemu* (glagolska rekcija), *otimati kruh iz ruku* (glagolska rekcija), *gubiti obraz* (glagolska rekcija), *udariti na obraz* (glagolska rekcija), *ne maknuti ni prstom* (glagolska rekcija), *prst sudbine* (imenička rekcija), *prst božanske sudbine* (imenička rekcija), *naoružan do zuba* (pridjevska rekcija), *promrsiti kroz zube* (glagolska rekcija), *na visokoj nozi* (kongruencija), *žedan krvi* (pridjevska rekcija), *krvlju braniti* (pridruživanje), *prosuti mozak komu/čemu* (glagolska rekcija), *ujesti koga/što za srce* (glagolska rekcija), *stići prečicom do (čijeg) srca* (glagolska rekcija), *ugristi se za jezik* (glagolska rekcija), *nasmijati se u brk komu/čemu* (glagolska rekcija), *ići na živce komu/čemu* (glagolska rekcija). Prema strukturi, izdvajaju se sljedeće frazemske rečenice među analiziranim somatskim frazemima: *nebo se sruši na glavu komu/čemu*; *nad glavom se roje upitnici*; *leti glava komu čemu*; *ne zna tko mu glavu nosi*; *oko se ugasilo komu/čemu*; *grunu/pođu suze na oči komu/čemu*; *neće stići do ušiju*; *ne prodaji obraz za malu paru*; *podsiyecale su se noge komu/čemu*; *mrznula se krv komu/čemu*; *mrznula se krv u žilama komu/čemu*; *potekoše rijeke krvi*; *svrake su*

popile mozak komu/čemu; okameni srce komu/čemu; svezao se jezik komu/čemu. Strukturnom analizom zabilježenih somatskih frazema u trima Jergovićevim romanima izdvojena su dva poredbena frazema oblika kao + imenička sveza: *kao muha bez glave* i *kao prstom u pekmez*, dok frazemske sraslice i polusloženice među somatskim frazemima nisu zabilježene.

Zaključak

U radu se nastojalo progovoriti o postojanju različitih tumačenja i definiranja frazeologije u kontekstu lingvistike. S obzirom na to da je frazeologija izrazito mlada jezikoslovna disciplina, javlja se sve veći interes za njezinim istraživanjem što za posljedicu ima sve veći broj radova iz toga područja i sve češća promišljanja o postojećoj problematici te lingvističke discipline. U skladu s tim nastaje i ovaj rad. Somatska frazeologija zauzima vrlo važno mjesto u jezičnom frazeološkom korpusu svih jezika jer su somatizmi najprimjetniji sloj jezičnih jedinica na razini frazeologije. S obzirom na postojanje problematike vezane za somatsku frazeologiju kada je riječ o svrstavanju frazema unutar somatskoga frazeološkoga korpusa, ne čudi postojanje različitih poimanja somatskih frazema među frazeolozima. Točnije, ne postoji dogovor o svrstavanju dijelova tijela životinja u somatske frazeme, a postoje i neslaganja oko unutarnjih organa i apstraktnih pojmova poput duše i uma. No svi frazeolozi pak zaključuju da se somatskim frazemima izriču čovjekove emocije, mentalne sposobnosti i različiti postupci koji za cilj imaju prikazati čovjekove stavove prema unutrašnjemu svijetu i naglasiti ulogu simbolike pojedinih dijelova tijela. Analiza frazema (frazeologizama) u romanima *Dvori od oraha*, *Freelander* i *Selidba* Miljenka Jergovića pokazala je velik udio somatskih frazema u frazeološkom korpusu navedenih romana, od kojih su najbrojniji somatski frazemi sa somatizmom *glava*. U frazeološki korpus ovoga rada nisu ubrojeni frazemi koji za sastavnicu imaju dio životinjskoga tijela, apstraktne pojmove poput duše i uma, kao ni tjelesne izlučevine poput znoja. Ostali somatski frazemi analizirani u radu za glavnu sastavnicu imaju redom somatizme: *vrat*, *nos*, *oko*, *uho*, *usta*, *ruka*, *obraz*, *prst*, *zub*, *noga*, *krv*, *mozak*, *jezik*, *srce*, *brk* i *živac*. Strukturna je analiza zabilježenih somatskih frazema u trima navedenim romanima pokazala veliku brojnost frazema koji su oblika skupa riječi gdje je najčešći odnos među sastavnicama glagolska rekcija, nakon čega slijede frazemske rečenice i skupovi riječi s imeničkom i pridjevskom rekcijom te kongruencijom. Zabilježena su dva poredbena frazema oblika kao + imenička sveza, dok frazemske sraslice i polusloženice nisu zabilježene. Analiza frazeološkoga korpusa u trima Jergovićevim romanima pokazala je kompleksnost somatskih frazema i otvorila put novim istraživanjima koja se mogu odnositi i na ostala djela Miljenka Jergovića i na djela drugih suvremenih domaćih autora radi prikazivanja važnosti istraživanja frazeologije u okviru lingvistike s naglaskom na somatske frazeme i na frazeologiju kojom se služe pojedini književnici. Ovaj rad stoga može poslužiti kao ishodište budućim frazeološkim istraživanjima sa sličnom tematikom.

Hrvoje KALEM*

Un rapporto rinnovato di comprensione tra la Scrittura e la Tradizione alla luce del metodo di correlazione

Obnovljeni odnos razumijevanja između Svetoga pisma i predaje u svjetlu metode korelacije

Riassunto: Questo articolo cerca di evidenziare un nuovo rapporto di comprensione tra la Scrittura e la Tradizione a partire dal metodo di correlazione. Dopo l'introduzione al problema teologico sul rapporto tra questi due elementi indispensabili per l'epistemologia teologica, l'articolo presenta un breve sguardo storico sul problema sottolineando la prima critica alla concezione della Tradizione da parte protestante e la risposta del Concilio di Trento. Una comprensione più completa del rapporto tra la Scrittura e la Tradizione ci è stata offerta dal Concilio Vaticano II. Partendo proprio da questo punto l'articolo riflette una nuova luce alla relazione tra la Scrittura e la Tradizione. Tenendo presente il ricco significato che offre il metodo di correlazione e in base di un rapporto che ha già stabilito D. Hercsik, l'articolo applica il metodo di correlazione indicando la corrispondenza (l'unità), l'interdipendenza e l'indipendenza (la differenza) tra la Scrittura e la Tradizione.

Parole chiavi: la Scrittura; la Tradizione; il metodo di correlazione; la corrispondenza; l'interdipendenza; l'indipendenza; l'epistemologia teologica.

Sažetak: Članak nastoji istaknuti novi odnos razumijevanja između Svetoga pisma i Predaje u svjetlu metode korelacije. Nakon uvoda u teološku problematiku o odnosu tih dvaju neizostavnih elemenata za teološku epistemologiju, u članku se daje kratak povijesni pregled problema, naglašavajući prve kritike protestantskoga poimanja Predaja/predaja i odgovor Tridentskoga koncila. Potpunije razumijevanje odnosa između Svetoga pisma i Predaje ponudio je Drugi vatikanski sabor. Polazeći upravo od posljednjega sabora, članak baca novo svjetlo na odnos *Svetoga pisma* i Predaje. Imajući na umu bogatstvo značenja koje nudi metoda korelacije i na temelju odnosa koji je D. Hercsik već utvrdio, u članku se primjenjuje metoda korelacije upućujući na podudarnost (jedinstvo), međuovisnost i neovisnost (različitost) između Svetoga pisma i Predaje.

Ključne riječi: *Pismo*; Predaja; metoda korelacije; podudarnost; međuovisnost; neovisnost; teološka epistemologija.

* Dott. Hrvoje Kalem, Professore straordinario, Facoltà di Teologia Cattolica di Sarajevo, Università di Sarajevo, Josipa Stadlera 5, 71000 Sarajevo, Bosnia ed Erzegovina ■ Izv. prof. dr. sc. Hrvoje Kalem, Katolički bogoslovni fakultet Sveučilišta u Sarajevu, Josipa Stadlera 5, 71 000 Sarajevo, Bosna i Hercegovina ✉ hrvojekalem@gmail.com

Introduzione

La riflessione teologica in ogni contesto non può prescindere dalla Sacra Scrittura e dalla Tradizione, in quanto elementi costitutivi di epistemologia teologica. Questi due elementi risultano costitutivi per la riflessione teologica già per i primi padri della Chiesa, ma M. Cano li ha annoverato in modo esplicito nella sua opera *De locis theologicis*. Per l'epistemologia teologica, soprattutto nel periodo del relativismo radicale, quando si perde la chiarezza del contenuto della fede come anche l'approccio a questo contenuto, è particolarmente importante tener conto del rapporto tra la Scrittura e la Tradizione quali oggetto della nostra analisi teoretica.

La sacra Tradizione e la Sacra Scrittura «costituiscono l'unico sacro deposito della Parola di Dio affidato alla Chiesa».¹ La Chiesa li considera come la *regola della propria della fede*² e conseguentemente la regola di ogni conoscenza teologica. La stessa sorgente, da cui traggono l'origine la Scrittura e la Tradizione, è la parola rivelata di Dio, e lo stesso fine a cui mirano è la mediazione della verità che riguarda la nostra salvezza.³ In questo senso, analogamente alla verità contenuta nella Sacra Scrittura, si può dire che anche la Tradizione contiene la stessa verità della salvezza che ci viene mediata con *modalità diversa* rispetto alla Sacra Scrittura. Si tratta, però, di *un'unica e medesima* verità della nostra salvezza. Non può essere altrimenti, perché provengono dalla stessa fonte divina e formano un solo santo deposito della parola di Dio. È lo stesso Spirito Santo per mezzo del quale la parola viva della rivelazione si diffonde nella Chiesa e per mezzo di essa nel mondo intero.

1. Un breve sguardo storico sul rapporto tra la Scrittura e la Tradizione

Il rapporto tra la Scrittura e la Tradizione che rappresenta ancor'oggi una sfida fondamentale per la conoscenza teologica diventa, tra l'altro, estremamente importante per gli sforzi ecumenici. Il Concilio Vaticano II ha cercato di rispondere a questa domanda nella Costituzione dogmatica sulla rivelazione divina *Dei Verbum*, come abbiamo accennato sopra. Tuttavia, questo Concilio non ha risposto pienamente alla domanda rimasta senza risposta nei Concili di Trento e Vaticano I per quanto riguarda il contenuto materiale della Tradizione, cioè non ha fatto una lista delle tradizioni che farebbero la parte del deposito della fede. Esiste un contenuto oggettivo della Tradizione e c'è qualcosa nella Tradizione che non è contenuto nelle Sacre Scritture in senso materiale? I dibattiti teologici che cercavano di individuare il rapporto tra la Scrittura e la Tradizione rimanevano per lo più irri-

¹ CONCILIO VATICANO II, *Dei Verbum. La costituzione dogmatica sulla rivelazione divina* (18 novembre 1965.) (in poi: DV), in: H. DENZINGER, P. HÜNERMANN (edd.), *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Bologna 1995., num. 10 (= DH).

² Cfr. DV 21 (Il corsivo è nostro).

³ Cfr. DV 9.

solti oppure, in base della critica e del rifiuto della Tradizione, cercavano di evidenziare la supremazia della Scrittura.

1.1. La critica della Tradizione

Una critica seria della T(t)radizione inizia nel periodo prima della Riforma (XIV-XV secolo) con i primi segni di biblicismo esclusivista, che riteneva che la Bibbia risolvesse tutte le questioni del mondo e della natura e che la sua interpretazione fosse applicabile a tutte le aree. Con l'emergere del biblicismo i criteri teologici fondamentali venivano perduti e i testi biblici cominciarono ad essere interpretati lontano dal legame con gli atteggiamenti e le tradizioni dei padri. Ciò ha condotto alla verifica delle tradizioni, il che, alla fine, ha portato a dare troppa importanza agli antichi testi dei padri e a considerarli fonti di fede, e non solo testimonianze dell'antichità sulla fedeltà alla Tradizione originaria e alla Scrittura. In questo modo si cominciò a separare la Tradizione dalla Scrittura come fonte argomentativa separata, e nacque così *argumentatio ex Traditione*. L'eccessiva enfasi sul biblicismo, da un lato, e l'alterato ruolo dei testi patristici, dall'altro, hanno portato a una divisione tra la Scrittura e la Tradizione.⁴

J. Wyclif (+1384) e J. Hus (1369 – 1415), e più tardi M. Lutero si distinguono tra i primi eminenti critici della Tradizione. All'inizio, Lutero non perseguiva necessariamente l'esclusività della Scrittura rispetto alla Tradizione. Le sue prime affermazioni non riguardavano il principio formale, ma il contenuto che consiste in una sola parola: il Vangelo. Egli intendeva evidenziare il primato della Scrittura, non solo come unica norma della fede, ma anche rispetto ad altre tradizioni ecclesiali che si moltiplicavano nel tempo ed era difficile verificarne e confermarne l'autenticità. Lutero le chiamava "traditiones humanae" e, secondo lui, esse solo offuscano l'insegnamento di Cristo riportato nella Scrittura. Pertanto, per lui, la Scrittura rimane l'unica norma chiara e divina, e non c'è bisogno di dibattiti teologici e decisioni papali per sapere cosa credere. Per i protestanti gli apporti della Tradizione non hanno alcun valore autonomo rispetto alla Scrittura, tanto meno se la contraddicono. Secondo Congar, tenendo presente tutto ciò, sembra che il principio della Tradizione nella riflessione luterana non venga negato, ma *le sue applicazioni siano sottoposte alla regola suprema della Scrittura*.⁵ In altre parole, Lutero interpretò la Scrittura anche nel quadro della tradizione dei Padri della Chiesa e del *Credo*. Anche per lui è sempre stata in vigore la triade Scrittura – T(t)radizione – Chiesa, ma egli ha dato alla Scrittura un primato e una supremazia assoluti. Con ciò ha portato a credere che la Scrittura sia l'unica cosa importante per la fede e conseguentemente per

⁴ Cfr. A. KRESINA, Prenošenje božanske objave, u: LJ. RUPČIĆ, A. KRESINA, A. ŠKRINJAR, *Konstitucija o božanskoj objavi*, Zagreb, 1981., 85-113., qui 99-100.

⁵ Cfr. Y. CONGAR, *La tradizione e le tradizioni*, Roma, 1964., 261.; L. MATOŠEVIĆ, O dostatnosti Svetoga pisma. Rasprava između teologije reformacije i onovremene rimokatoličke teologije o odnosu između Pisma i tradicije – iz protestantske perspektive, u: *Nova prisutnost* 10(2012.)1, 45-67., qui 58-59.

l'epistemologia teologica. L'enfasi eccessiva della Scrittura ha dato l'impressione che altri aspetti fossero soppressi, ma in verità non fossero affatto esclusi.⁶ Tuttavia, questa comprensione lascia la porta aperta a un rapporto positivo tra la Scrittura e la Tradizione nel dialogo ecumenico.

Lo sviluppo successivo e molto più radicale della dottrina protestante portò al principio dell'*aut-aut*, che significa la Scrittura o la Tradizione. In questo atteggiamento esclusivista, la parte protestante ha cristallizzato il principio della *sola Scriptura* e ha così mostrato il suo impegno nei confronti della Tradizione. Secondo loro, la Scrittura costituiva un criterio sufficiente per l'insegnamento e l'interpretazione e non aveva bisogno di alcuna T(t)radizione.⁷

1.2. Il Magistero: i libri scritti e le tradizioni non scritte

Il Magistero e la teologia cattolica hanno sempre sottolineato l'importanza della Tradizione, anche se non le ha mai assegnato un contenuto chiaro e concreto. Ciò si è visto meglio al Concilio di Trento, che, contrariamente al principio protestante della *sola Scriptura*, ha sottolineato la stessa importanza delle tradizioni non scritte. Il Concilio di Trento, nella sua quarta sessione, l'8 aprile 1546, approvò il *Decreto sui Libri Sacri e le tradizioni da accogliere* (DH 1501-1505). Il numero chiave 1501 mette in luce:

»Il sacrosanto concilio Tridentino ecumenico e generale, legittimamente riunito nello Spirito Santo, (...) ha sempre ben presente di dover conservare nella chiesa, una volta tolti di mezzo gli errori, la stessa purezza del Vangelo, che promesso da un tempo dai profeti nelle sante Scritture, il Signore nostro Gesù Cristo, figlio di Dio, prima annunciò con la sua bocca, poi comandò che venisse predicato a ogni creatura Šcf. Mc 16, 15Ć dai suoi apostoli, quale *fonte di ogni verità salvifica* e di ogni norma morale. E poiché il sinodo sa che questa verità normativa è contenuta nei *libri scritti e nelle tradizioni non scritte* che, raccolte dagli apostoli dalla bocca dello stesso Cristo, o dagli stessi apostoli, sotto l'ispirazione dello Spirito Santo, trasmesse quasi di mano in mano, sono giunte fino a noi, seguendo l'esempio dei padri della vera fede, con *uguale pietà e venerazione accoglie e venera tutti i libri*, sia dell'antico che del nuovo Testamento, essendo Dio autore di entrambi, e *così pure le tradizioni stesse*, inerenti alla fede e ai costumi, poiché li ritiene dettate dalla bocca dello stesso Cristo o dallo Spirito Santo, e conservate nella chiesa cattolica in forza di una successione mai interrotta«.

⁶ Cfr. W. KERN, F.-J. NIEMANN, *Nauka o teološkoj spoznaji*, Zagreb, 1987., 73.

⁷ Per più vedi: L. MATOŠEVIĆ, O dostatnosti Svetoga pisma. Rasprava između teologije reformacije i onovremene rimokatoličke teologije o odnosi između Pisma i tradicije – iz protestantske perspektive, 45-67. L'oltre la sufficienza (*sufficitentia*) della Sacra Scrittura ci sono almeno tre appropriazioni della Sacra Scrittura in cui vengono tre elementi della controversia tra protestanti e cattolici sulla Scrittura. Tra questi sono *auctoritas*, *perspicuitas* ed *efficacia*. Cfr. *ibid.*, 46., nota 2.

Da ciò risulta evidente che il Concilio voleva anzitutto preservare la purezza del Vangelo.⁸ In questo senso bisogna tener presente che il Concilio di Trento non ha inteso elaborare una teologia sistematica sulla Tradizione, quindi non ne ha precisato chiaramente la natura e il contenuto. Tuttavia, è chiaro dall'intero testo che il Concilio intendeva le Tradizioni che ci sono tramandate da Cristo attraverso gli apostoli. Pertanto la loro origine è da Cristo. È Lui che trasmette ciò che ha udito dal Padre. Il Concilio si riferisce alla *Tradizione apostolica*, cioè a quella che si limita agli apostoli come primi testimoni e primi mediatori. Si tratta di tradizioni divino-apostoliche, non ecclesiali, e soprattutto non di *traditiones humanae*.

D. Wiederkehr chiarisce che il Concilio ha sottolineato la nozione tradizione al plurale contro i protestanti,⁹ – anche se ricerche successive hanno mostrato che il termine veniva usato in maniera non selettiva sia al singolare che al plurale¹⁰ – e li ha intesi più con i termini materiali che nel senso modale. Ciò risulta evidente dal fatto che il Concilio parla delle tradizioni che gli stessi apostoli hanno tramandato, per così dire, di mano in mano. Il contributo di questo Concilio consiste nel fatto che ha saputo distinguere tra tradizione autentica da quella non autentica, e la tradizione che si è sviluppata (dalla Tradizione apostolica) in modo corretto e non corretto.¹¹ Tuttavia, poiché il Concilio elencava i libri dell'Antico e del Nuovo Testamento, alcuni volevano che contasse o almeno specificasse le tradizioni allo stesso modo e facesse così un 'canone' delle tradizioni. Per fortuna il Concilio ha evitato questo tipo di tentazioni, considerando soltanto che esistono tradizioni non scritte di grande importanza per la fede della Chiesa.

Coerentemente, il Concilio spiega il processo di tradizione che va da Cristo attraverso gli apostoli che trasmettono la Tradizione (attraverso i loro successori) fino a noi. La verità che Cristo ha consegnato agli apostoli non è scritta: gli apostoli l'hanno ricevuta direttamente, *per via orale*, da Cristo stesso oppure gli apostoli stessi l'hanno ricevuta dallo Spirito Santo (non scritta) e l'hanno trasmessa. Questa Tradizione è giunta fino a noi attraverso un'eredità ininterrotta. Questo è il motivo, ed è anche la chiave per comprendere il significato della Tradizione di questo Concilio, per cui tutti i libri della Scrittura e la stessa Tradizione dovrebbero essere onorati e accolti con uguale pietà e rispetto.¹²

⁸ Va tenuto presente che il Concilio di Trento non conosceva il termine tecnico "rivelazione", ma parlava piuttosto di Vangelo. Esso è l'unica fonte di verità salvifica. Dall'ulteriore descrizione si vede che il termine «Vangelo» in senso semantico segue quella che più tardi verrà chiamata rivelazione, alla quale verrà data una comprensione più piena nel Concilio Vaticano II. Agli apostoli è stato dato il contenuto di quel Vangelo, che è la verità salvifica che deve essere predicata a tutti.

⁹ Cfr. D. WIEDERKEHR, Il principio della tradizione, in: W. KERN, H. J. POTTMEYER, M. SECKLER (edd.), *Trattato di gnoseologia teologica* 4, Brescia, 1990., 107-136., qui 124-125.

¹⁰ Cfr. Y. CONGAR, *La tradizione e le tradizioni*, 287.

¹¹ Cfr. D. WIEDERKEHR, Il principio della tradizione, 112-113.

¹² Qui bisogna aggiungere che distinguiamo tra la *Tradizione che proviene dagli apostoli* e trasmette ciò che loro hanno ricevuto dall'insegnamento e dall'esempio di Gesù e ciò che hanno appreso dallo Spirito Santo dalle *tradizioni (plurale) teologiche, disciplinari, liturgiche o devozionali* nate nel corso del tempo nelle Chiese locali. Esse costituiscono forme particolari attraverso le quali la grande Tradizione

Già durante il XIV e XV secolo, cominciò a svilupparsi la teoria secondo cui la Sacra Scrittura non parlava affatto di alcuni argomenti o ne parlava in modo vago. Per questo motivo alcuni hanno fatto ricorso alla Tradizione come ulteriore fonte di testimonianza della rivelazione, il che ha portato all'emergere della teoria delle due fonti di rivelazione.¹³ Questa idea fu inclusa nel testo proposto del *Decreto sui Libri sacri e le tradizioni da accogliere* che fu respinto dal Concilio di Trento.

A differenza del testo proposto, il testo finale del Concilio di Trento ha affermato che il Vangelo come fonte della verità salvifica non è contenuto in parte (*partim*) nella Scrittura e in parte (*partim*) nella Tradizione, ma nella Scrittura e nella Tradizione, inaugurando così il principio cattolico *et-et* con il quale viene rifiutato il principio radicale dell'*aut-aut*. Inoltre, alla luce delle elaborazioni successive di J. R. Geiselmann (1890 – 1970), è evidente che il principio *et-et* esprime meglio che la Tradizione non è una fonte materiale speciale da aggiungere alla rivelazione. Pertanto, *non ci sono due fonti di rivelazione* che dovrebbero completarsi a vicenda. La Scrittura è *materialmente sufficiente*.¹⁴ Da questo proviene che ciò significa che una parte della verità della salvezza non è contenuta nella Sacra Scrittura, e l'altra nella Tradizione (*partim-partim*). Ciò avrebbe reso la Scrittura materialmente insufficiente e avrebbe bisogno della Tradizione come altra fonte materiale per la sua comprensione autentica.¹⁵

Seguendo la breve storia del rapporto tra la Scrittura e la Tradizione, in questo punto bisogna brevemente aggiungere che il Concilio Vaticano I non si è espresso in modo particolare sulla questione della Tradizione. Richiamandosi al Concilio di Trento, solo si accenna alla necessità di credere con fede divina e cattolica tutto ciò che è contenuto nella Parola di Dio scritta o tramandata.¹⁶

2. Il rapporto tra la Scrittura e la Tradizione in una luce nuova

Il Concilio Vaticano II, nella sua costituzione dogmatica sulla rivelazione divina, apporta una dottrina densa della Tradizione, che è determinata da una comprensione più chiara e modificata della rivelazione. Innanzitutto, va notato che il Concilio esporre la sua dottrina sulla Tradizione nella *Costituzione dogmatica*. È importante notare che la *Dei Verbum* parte dalla prospettiva della Parola di Dio attraverso la quale Dio si comunica in Gesù Cristo agli uomini, parlando con loro come amici.

si esprime in forme adatte ai diversi luoghi e alle diverse epoche. Alla luce della Tradizione apostolica queste tradizioni possono essere conservate, modificate oppure anche abbandonate sotto la guida del Magistero della Chiesa. Cfr. CCC 83.

¹³ Cfr. A. E. McGRATH, *Uvod u kršćansku teologiju*, Zagreb – Rijeka, 2006., 196.

¹⁴ Cfr. W. KERN, F.-J. NIEMANN, *Nauka o teološkoj spoznaji*, 110.

¹⁵ Cfr. D. WIEDERKEHR, *Il principio della tradizione*, 113-114.

¹⁶ Cfr. CONCILIO VATICANO I, *Costituzione dogmatica Dei Filius*, in: DH num. 3011.

Sulle orme del Concilio di Trento e del Concilio Vaticano I, il Vaticano II insegna nel primo capitolo sulla realtà della rivelazione, che ha il suo culmine e la sua pienezza in Gesù Cristo, e sulla fede quale risposta a questa rivelazione. La rivelazione non è intesa come una teoria o istruzione, ma è intesa in senso storico-salvifico, dialogico, escatologico, sacramentale e soprattutto personalistico: Dio nel suo Figlio viene nella nostra storia, e si rivela in parole ed eventi tra loro intimamente connessi.¹⁷

2.1. La Scrittura e la Tradizione alla luce del metodo di correlazione

L'orizzonte della riflessione teologica sulla Scrittura e Tradizione, quali elementi costitutivi della teologia epistemologica, non può ridursi a un'idea secondo cui la Scrittura e la Tradizione verrebbero paragonate a un'unica fontana da cui sgorgano acqua fredda e acqua calda.¹⁸ Nel caso della Scrittura e della Tradizione si tratta di una *permeabilità organica*. Si tratta di *legami spirituali* che comportano delle ripercussioni sulla fede e sulla epistemologia teologica. Tenendo presente la correlazione tra la Scrittura e la Tradizione, attraverso le quali la parola rivelata di Dio ci viene mediata, viene chiaro che una verità può essere mediata in modi diversi: scritta e orale, ed esse non si escludono a vicenda. L'una aiuta l'altra a giungere al significato della testimonianza che viene tramandato, senza segnalare la mancanza materiale di alcun elemento.

Il Concilio Vaticano II, probabilmente per le ragioni ecumeniche,¹⁹ ha evitato di definire i due estremi riguardo al rapporto tra la Scrittura e la Tradizione. Prima di tutto non ha affrontato la questione della sufficienza o insufficienza materiale della Scrittura. In questo modo ha evitato di presentare la Scrittura come una codificazione della rivelazione nel suo insieme. In secondo luogo, il Concilio non ha presentato la Tradizione come un supplemento quantitativo rispetto alla Scrittura, evitando così la teoria delle due fonti di rivelazione, apparsa tra alcuni teologi prima e dopo il Concilio di Trento. Affermando che la Chiesa trae la sua certezza su tutte le cose rivelate non solo dalla Scrittura, il Concilio afferma che la Scrittura da sola non è sufficiente a dare la certezza delle verità rivelate, e per ciò è necessaria anche la Tradizione. In altre parole, per avere certezza sul significato di un brano biblico, è necessario vedere come esso è stato inteso dalla Chiesa nel corso della sua storia, e soprattutto nei primi secoli.²⁰

¹⁷ Cfr. DV 2.

¹⁸ Cfr. D. HERCSIK, *Elementi di teologia fondamentale*, Bologna, 172. L'autore si richiama a J. R Geiselman.

¹⁹ La comprensione rinnovata della Tradizione al Vaticano II ha offerto le nuove possibilità per il dialogo ecumenico. Per lo più vedi: M. C. A. VALLS, *La tradición según la Dei Verbum y su importancia en la teología ecuménica actual*, in: *Gregorianum* 86(2005.)1, 163-181., soprattutto 175-180.

²⁰ Cfr. E. CATTANEO, *Trasmettere la fede*, 170. Per quanto riguarda le fasi preparatorie della Dei Verbum e soprattutto del secondo capitolo vedi: U. BETTI, *La dottrina del concilio Vaticano II sulla trasmissione della rivelazione. Il capitolo II della Costituzione dogmatica Dei Verbum*, Roma, 1985.

Da questo punto di vista, secondo la nostra interpretazione, si può dire che la Tradizione *qualifica* la Scrittura, secondo la quale la Scrittura non è solo una storia passata, un antico racconto scritto, ma è stata creata e *accolta come Sacra Scrittura nella comunità di fede della Chiesa*, la quale rimane il suo permanente *locus* interpretativo. La Scrittura viene interpretata all'interno della Tradizione della Chiesa. Da ciò si legge anche la *sacramentalità del rapporto tra la Scrittura e la Tradizione* per una vita di fede e per un'epistemologia teologica. Come nei sacramenti l'elemento materiale acquista significato solo dopo la parola pronunciata, in quanto la parola *qualifica* la materia, così la Tradizione *qualifica* la Scrittura e dona e aiuta a comprendere la Scrittura come *Sacra Scrittura*, e non come un qualunque libro storico.

Tuttavia, il Vaticano II non affronta i problemi estremi riguardo la Scrittura e la Tradizione, ma accentua che questi due elementi sono strettamente congiunti e comunicanti e hanno l'origine divina.²¹ La Scrittura e la Tradizione non sono due vie parallele e indipendenti, l'uno non esclude l'altro. »Scrittura e Tradizione sono inseparabili e costituiscono un tutto organico i cui elementi sono interdipendenti.«²² Questo modo di comprensione elimina la possibilità di una loro separazione nella riflessione teologica e nella vita religiosa.

In realtà, il legame e l'associazione di alcuni due elementi può essere intesa in modo tale che la loro connessione e associazione avvenga successivamente, sulla base di un fondamento comune emerso solo più tardi. Tuttavia, DV 9 sottolinea che la Scrittura e la Tradizione procedono dalla stessa fonte divina e mirano allo stesso fine. Pertanto, questa osservazione generale sulla connessione e l'unità non può essere applicata alla connessione e all'unità tra la Scrittura e la Tradizione. La stretta connessione e unione tra di loro, che evita la loro identificazione, esiste fin dall'inizio. La loro inseparabilità è una conseguenza dal fatto che provengono dalla stessa fonte e hanno la stessa origine divina. Non sono stati successivamente aggiunti tra loro, né successivamente abbinati. È la Parola di Dio la loro fonte, che si rivela agli uomini nel corso della storia. In questo senso, sia la Scrittura che la Tradizione sono parola di Dio. Come spiega la DV 9, la Scrittura è la parola di Dio in quanto è scritta sotto l'ispirazione dello Spirito Santo, e la Tradizione è la parola di Dio tramandata agli apostoli, che essi trasmettono ai loro successori affinché la custodiscano, la espongano e la diffondano.

Da quanto detto finora deriva che la totalità della rivelazione di Dio che la Chiesa presenta ai credenti non proviene solo dalla Scrittura (*Dei verbum scriptum*), ma anche dalla Tradizione (*Dei verbum traditum*). La Scrittura e la Tradizione si illuminano a vicenda nonostante, anzi grazie loro unità, interdipendenza e diversità. L'illuminazione reciproca si riflette forse più chiaramente negli ultimi due dogmi mariani.

²¹ Su questo vedi DV 7 e 9.

²² Cfr. D. HERCSIK, *Elementi di teologia fondamentale*, 173.

2.2. L'applicazione del metodo di correlazione al rapporto tra la Scrittura e la Tradizione

A nostro avviso il metodo della correlazione risulta l'approccio più adeguato per chiarire il rapporto tra la Scrittura e la Tradizione. Si tratta della correlazione di questi due elementi che testimoniano la manifestazione storica della parola rivelata di Dio, e non soltanto di una relazione indefinita. Il metodo della correlazione esprime in modo molto appropriato la dipendenza reciproca di due o più realtà, soprattutto se la realtà complessiva è intesa come una rete di correlazioni. Come osservano i teorici del metodo di correlazione, questo metodo insiste sul fatto che gli elementi che sono in relazione possono esistere solo insieme, dove un elemento non domina o mette in ombra l'altro.²³

Applicando il metodo della correlazione è possibile esprimere innanzitutto la *corrispondenza* di due realtà.²⁴ Nel rapporto tra la Scrittura e la Tradizione questa corrispondenza, come vedremo in seguito, si mostra nella loro unità. Il metodo di correlazione esprime l'*interdipendenza* reale di due elementi. Nel caso della Scrittura e della Tradizioni, questa interdipendenza è più che ovvia e necessaria. Infine, con il metodo di correlazione, nella prospettiva di P. Tillich, è possibile esprimere l'*indipendenza* di due elementi, cioè le loro differenze. Il metodo della correlazione appare molto utile perché mostra che non si tratta di sintesi, né di diastasi, né di identificazione, né di separazione di due o più elementi pressi insieme, ma proprio di correlazione.²⁵ Sulla scia di questa prospettiva teorica, riteniamo che il metodo della correlazione possa essere applicato alla comprensione del rapporto tra la Scrittura e la Tradizione.

2.2.1. La corrispondenza tra la Scrittura e la Tradizione – l'unità

Seguendo il metodo della correlazione, si osserva che l'*unità di Scrittura e Tradizione* – che non significa l'identità tra di loro – si riflette in tre punti: 1) l'unità dell'origine e del fine; 2) l'unità del servizio; 3) l'unità del contenuto.²⁶

1) Per quanto riguarda la stessa *origine* e lo stesso *fine* comune si evidenzia che entrambe provengono dalla stessa fonte divina e mirano allo stesso fine. La Scrittura e la Tradizione testimoniano insieme la rivelazione di Dio avvenuta in fasi (cfr. Eb 1,1-2). Entrambi manifestano a modo proprio l'origine e la fonte della rivelazione. Come abbiamo già visto, la Scrittura e la Tradizione sono oggettivazioni storiche o testimonianze storiche della rivelazione della parola di Dio. Pertanto, non sono parola di Dio, ma *testimoniano* la parola di Dio, perché la realtà della parola di Dio

²³ Cfr. B. MONDIN, Religione e religioni nel pensiero di Paul Tillich, in: P. TILlich *Il futuro delle religioni*, Brescia, 1970., 13-34., qui 14.

²⁴ Paul Tillich ha applicato il metodo della correlazione in modo più chiaro a tutto suo sistema teologico. Cfr. P. TILlich, *Teologia sistematica*, I, 76; ID, *Teologia sistematica*, II, 19-23.; H. KALEM, Sulle tracce di alcuni modelli della rivelazione nella riflessione di Paul Tillich, in: *Diacovensia* 30(2022.)1, 29-49.

²⁵ Cfr. G. OLIANA, *Il progetto teologico di Paul Tillich: la sfida del coraggio di essere e del realismo credente*, Tione di Trento, 2012., 72.

²⁶ Seguiamo: D. HERCSIK, *Elementi di teologia fondamentale*, 174-176.

supera ogni testimonianza storica, sicché né la Scrittura né la Tradizione sono sufficienti ad esprimere la parola di Dio in modo assoluto, in cui Dio rimane sempre *revelatus*, cioè colui che si rivela e nasconde rivelandosi.²⁷ Nessuno dei due è in grado di penetrare o trasmettere l'ineffabile mistero della rivelazione. La Parola di Dio si realizza, pertanto, attraverso la testimonianza dei portatori della Tradizione e degli scrittori santi, che sono effettivamente mediatori della rivelazione. Come sottolinea Hercsik, la Scrittura e la Tradizione *prolungano la fonte* rendendola presente in modo indiretto, e così la fonte rimane presente attraverso una testimonianza permanente. In questo modo la Tradizione diventa la Tradizione *viva*. Qui si fa sentire l'influenza di J. A. Möhler, che insieme alla scuola di Tubinga introdusse l'idea della Tradizione viva.²⁸ Lo ripete anche l'esortazione apostolica postsinodale *Verbum Domini*: »È proprio la tradizione viva della Chiesa che ci aiuta a comprendere nel modo corretto la Sacra Scrittura come Parola di Dio«.²⁹

La vitalità della Tradizione promana dal suo progresso e sviluppo con la presenza dello Spirito Santo. Possiamo aggiungere qui il *principio pneumatologico*, un po' dimenticato, già menzionato nel Concilio di Trento,³⁰ attraverso il quale si esprime l'unità della Scrittura e della Tradizione. DV 8, infatti, sottolinea che la Tradizione cresce con la presenza dello Spirito Santo. Questa dimensione pneumatologica è altrettanto presente nella DV 9 quando si parla della Sacra Scrittura scritta sotto l'ispirazione dello Spirito Santo. La dimensione pneumatologica è fondamentale per la correlazione che conferma l'unità della Scrittura e della Tradizione. Per quanto riguarda l'unità tra la Scrittura e la Tradizione rispetto al loro *fine*, è opportuno sottolineare che essa si riflette nel fatto che entrambe, con modalità diverse, vogliono trasmettere un'unica e medesima verità salvifica, donata dalla rivelazione.

2) L'unità della Scrittura e della Tradizione, cioè la loro corrispondenza, si riflette nel loro *servizio*. Entrambi sono al servizio della comunicazione e della trasmissione della rivelazione di Dio. Grazie alla Scrittura e alla Tradizione, la Chiesa ha la certezza di essere sulla via della verità e che, appoggiandosi ad esse, può essere colonna e sostegno della verità (cfr. 1 Tim 3, 15). Le testimonianze della Scrittura e della Tradizione restano il primo e l'ultimo criterio di annuncio a cui deve tendere la Chiesa di tutti i tempi se vuole essere cattolica e apostolica. L'obbedienza della Chiesa a Dio si esprime nell'obbedienza alla Parola di Dio, contenuta e tramandata nella Scrittura e nella Tradizione. La Scrittura e la Tradizione insieme diventano misura e orientamento della vita e della fede della Chiesa e dei suoi membri.³¹

²⁷ Cfr. B. FORTE, *La sfida di Dio. Dove fede e ragione si incontrano*, Milano, 2001., 10-11.

²⁸ Cfr. Y. CONGAR, *La tradizione e le tradizioni*, 339-351; P. HENRICI, *Tradicija: Kristovo znanje u nauku Crkve. Novo čitanje djela Mauricea Blondela »Povijest i dogma«*, u: *Communio* (cro.) 43(2017.)130, 24-32.

²⁹ L'esortazione apostolica postsinodale *Verbum Domini*, Zagreb, 2011., num. 17.

³⁰ Cfr. DH 1501.

³¹ Cfr. DV 21.

3) L'unità di Scrittura e Tradizione si manifesta anche attraverso l'unità o corrispondenza di loro *contenuto*. Entrambe trasmettono ciò che Dio ha rivelato per la salvezza di tutte le nazioni, cioè la verità della salvezza.³² La Scrittura e la Tradizione testimoniano l'unico atto di rivelazione di Dio, con il quale egli ha avviato un dialogo con gli uomini come amici e che ha redento con la morte e risurrezione di Gesù, completando così la rivelazione e dandole la sua pienezza. L'unità del contenuto è una conseguenza dell'unità dell'origine. Se provengono dalla stessa fonte, la Scrittura e la Tradizione, devono testimoniare lo stesso contenuto con le modalità diverse.

2.2.2. L'interdipendenza tra Scrittura e Tradizione

La dipendenza reciproca tra la Scrittura e la Tradizione – che non indica la loro identica struttura – secondo l'analisi di Hercsik e applicando, da parte nostra, il metodo di correlazione, si riflette in tre rapporti: 1) nel momento della loro formazione; 2) nell'epoca post-apostolica e 3) nel senso epistemologico.³³

1) La loro interdipendenza diventa visibile innanzitutto nel momento della loro *formazione*. La Sacra Scrittura dipende dalle espressioni usate dal santo scrittore, giunte attraverso una tradizione orale o scritta. Una tradizione dipende da un'altra tradizione o da un testo, e il testo scritto da una tradizione, ecc. La Scrittura non è stata composta senza le conseguenze lasciate dalla Tradizione, così come una tradizione successiva non può essere indipendente dalla Scrittura se si sviluppa a partire dalla Scrittura. Grazie alla Tradizione è stato riconosciuto il canone della Scrittura. In questo senso la Scrittura non può essere compresa prendendo posizione contro la Tradizione e viceversa. La Scrittura conserva il rango della fonte, perché solo attraverso quella testimonianza scritta, tramite i discepoli e la comunità che testimonia e professa la fede, possiamo giungere all'autocomunicazione di Dio che culmina in Gesù Cristo.³⁴ Pertanto, la Tradizione era intesa come »garanzia della fedeltà all'insegnamento apostolico originario e salvaguardia contro la novità e interpretazioni errate dei testi biblici«.³⁵

2) L'interdipendenza tra la Scrittura e la Tradizione è visibile soprattutto nell'*epoca post-apostolica*, nella quale esse rimangono testimonianza permanente della rivelazione di Dio. La Scrittura senza la Tradizione sarebbe sterile e paralizzata, come afferma Hercsik, e la Tradizione senza la Scrittura sarebbe disorientata e nebulosa. Attraverso la Tradizione la Chiesa riconosce il canone della Scrittura; per mezzo di essa la Scrittura stessa viene compresa più profondamente nella Chiesa e diviene efficace. Dunque, la Scrittura e la Tradizione si indirizzano inevitabilmente l'una all'altra, perché solo insieme rendono permanentemente presente la rivelazione di Dio.³⁶

³² Cfr. *ibid.*, 7 e 11.

³³ Cfr. D. HERCSIK, *Elementi di teologia fondamentale*, 177-179.

³⁴ Cfr. D. WIEDERKEHR, *Il principio della tradizione*, 115.

³⁵ A. E. McGRATH, *Uvod u kršćansku teologiju*, 195.

³⁶ Cfr. D. HERCSIK, *Elementi di teologia fondamentale*, 177.

3) Il terzo elemento che indica l'interdipendenza della Scrittura e Tradizione Hercsik trova nel senso *epistemologico*. L'epistemologia assume il riconoscimento reciproco della Scrittura e della Tradizione. Per riconoscere l'ispirazione e il canone della Scrittura, è necessaria la Tradizione e per essere riconosciuta come un'autentica Tradizione apostolica, essa ha bisogno della Scrittura. Senza l'aiuto della Tradizione »l'appello alla fede espresso nella Scrittura resterebbe oscurato limitato«, e d'altra parte »la Tradizione aiuta a riconoscere e a mantenere credere e a predicare il significato della Scrittura«. ³⁷ In questo senso, la Scrittura e la Tradizione insieme (*et-et*) formano un cerchio ermeneutico sul piano epistemologico.

2.2.3. "L'indipendenza tra Scrittura e Tradizione – le differenze

Seguendo il pensiero di Hercsik ci sono tre elementi a partire dai quali sia possibile indicare la differenza o, nella prospettiva del metodo di correlazione, *l'indipendenza tra la Scrittura e la Tradizione*. Esse si differiscono secondo 1) la forma o la modalità, 2) la struttura e 3) il principio. ³⁸

1) Per quanto riguarda la *differenza della modalità* tra la Scrittura e la Tradizione si deve tener presente che la Scrittura garantisce l'immutabilità della testimonianza originale. Allo stesso tempo, la Tradizione indica la continuità storica a cui la Chiesa è costantemente influenzata. La Tradizione (in senso più ampio) diventa lo spazio in cui vive la parola rivelata che si trasmette per iscritto (la Sacra Scrittura) e oralmente (la Tradizione) – ma non oralmente in rispetto a quello scritto, ma come quello che semplicemente non può entrare in un libro. ³⁹ Abbiamo già detto che la rivelazione è consegnata alla tradizione. Pertanto, la Scrittura è una testimonianza scritta della Tradizione. Parlando storicamente, questo ci mostra che la Scrittura stesa è nata dalla Tradizione. La Tradizione precede e segue la creazione della Scrittura. ⁴⁰ Il carattere scritto delle testimonianze, a questo livello di riflessione, è considerato solo secondario, perché la Tradizione consiste nell'adozione e nella trasmissione esistenziale della testimonianza della fede nata dalla fedele accettazione del messaggio apostolico.

2) Sebbene ci sia unità nel contenuto tra la Scrittura e la Tradizione, è ancora evidente che sono *strutturati in modo diverso*. La Scrittura è un discorso di Dio, poiché è scritta sotto la guida dello Spirito Santo e la Tradizione trasmette pienamente la Parola di Dio affidata agli apostoli sotto la guida dello Spirito Santo, ed essi l'hanno consegnata ai loro successori. In altre parole, la Scrittura è la parola di Dio e la Tradizione è formalmente la Parola di Dio che viene trasmessa attraverso gli umani ma che contiene la rivelazione di Dio. In tal modo, secondo Hercsik, si esprime la convinzione che la Scrittura sia molto più vicina alla Parola originale di Dio, mentre le testimonianze della Tradizione divino-apostolica (*Credo* e dogmi),

³⁷ *Ibid.*, 178.

³⁸ Seguiamo *ibid.*, 179-182.

³⁹ Cfr. U. BETTI, *La dottrina del concilio Vaticano II sulla trasmissione della rivelazione. Il capitolo II della Costituzione dogmatica Dei Verbum*, Roma, 1985., 244.

⁴⁰ Cfr. D. WIEDERKEHR, *Il principio della tradizione*, 114.

hanno come autore principale l'uomo di Chiesa, intanto che l'intervento di Dio nella composizione dei dogmi e dei simboli di fede viene chiamato aspirazione.⁴¹

3) La differenza tra la Scrittura e la Tradizione è evidente anche nel loro *principio*. Non si può parlare allo stesso modo del principio della Scrittura e della Tradizione, perché equalizzare questi due principi sarebbe ugualmente contrario a loro. Hercsik ritiene che la Scrittura sia una fonte e l'inizio da cui inizia ogni discorso, ogni predica-zione e tutta la vita della Chiesa, ma non senza la Tradizione o contro essa. La Scrittura esprime la Parola di Dio in modo umano e la Tradizione riceve la Parola di Dio, ma la esprime come la risposta della Chiesa apostolica *alla Parola di Dio e sulla Parola di Dio*. In altre parole, all'inizio non ci sono due entità isolate, che in seguito dovrebbero essere portate in una relazione reciproca, ma la Scrittura e la Tradizione sono due modi diversi attraverso i quali si manifesta l'unico Vangelo di Dio.⁴²

Conclusione

Tutto ciò che abbiamo finora esposto pone davanti a conclusione che la Scrittura e la Tradizione «sono come uno specchio nel quale la chiesa pellegrina sulla terra contempla Dio, dal quale riceve ogni cosa finché sarà condotta a vederlo faccia a faccia così come egli è».⁴³ Questi due elementi costitutivi per l'epistemologia teologica rimangono per essa, applicando la formula del Concilio di Calcedonia alla luce del metodo di correlazione, inconfusi, immutabili, indivisi e inseparabili. Dunque, sono gli elementi da cui non può prescindere nessuna ricerca teologica.

La correlazione tra la Scrittura e la Tradizione evidenzia la *normatività* e la *criteriologia* indispensabili per ogni lavoro teologico. Proprio la normatività e la criteriologia non permettono di perdersi nella molteplicità delle correlazioni tra la Parola di Dio, la Scrittura, la Tradizione, le tradizioni ecclesiastiche, i testimoni e i trasmettitori e gli interpretatori della Tradizione e così via. A questo punto ci viene in aiuto la riflessione teologica di H. J. Pottmeyer.

Seguendo la riflessione di H. J. Pottmeyer⁴⁴ la *norma suprema* o *norma non normativa* della fede e della epistemologia teologica è parola di Dio che si è incarnata in Gesù Cristo. La parola di Dio è accessibile mediante la Sacra Scrittura la quale diventa *norma primaria* o *norma normata primaria*. Tuttavia, bisogna qui aggiungere che la Chiesa, insieme con la Scrittura, accetta anche la Tradizione come norma della sua fede e del lavoro teologico. Secondo von Balthasar, la stessa Scrittura è una presenza, in quanto una forma di *auto-consegna* di Cristo alla Chiesa, e in quanto la Tradizione esisteva quando non vi era la Scrittura. L'autorità della Scrittura

⁴¹ Cfr. D. HERCSIK, *Elementi di teologia fondamentale*, 181. L'autore si riferisce a M. J. Scheeben.

⁴² Cfr. *ibid.*, 181-182.

⁴³ DV 7.

⁴⁴ Ci riferiamo a H. J. POTTMEYER, *Norme, criteri e strutture della tradizione*, in: W. KERN, H. J. POTTMEYER, M. SECKLER (edd.), *Trattato di gnoseologia teologica* 4, 137-172., qui 162-163.

non si potrebbe inaugurare in altro modo se in quello che la Scrittura diventa l'assicurazione di ogni seguente tradizione.⁴⁵

Proprio da questa angolatura, come sottolinea Pottmeyer, la parola di Dio (la Scrittura e la Tradizione) determina la tradizione successiva che testimonia nella Chiesa la parola di Dio. In questo modo, la tradizione ecclesiastica diventa la *norma secondaria* o *norma normata secundaria* della nostra fede e conseguentemente della ricerca teologica. Secondo Pottmeyer, le norme sono principi contenutistici della fede e della conoscenza teologica. A differenza dalle norme ci sono *i criteri* che indicano dei contrassegni di una tradizione che permettono di verificare se una tradizione appartenesse alla tradizione vincolante o meno. Oltre i criteri già stabiliti da parte di Vincenzo di Lerino: *antiquitas*, *universitas* e *formalitas*, il criterio chiave è quello *dell'importanza salvifica*. In base di questo criterio, la tradizione ecclesiastica viene spiegata, tenendo presente l'intenzione della rivelazione di Dio.⁴⁶

⁴⁵ Citato secondo W. KNOCH, *Bog traži čovjeka*, 250.

⁴⁶ Cfr. H. J. POTTMEYER, *Norme, criteri e strutture della tradizione*, 163.

Boris VULIĆ*

La paura della morte: ‘il re dei terrori’ e l’origine delle malattie mentali

Strah od smrti: *vladar strahote* i izvor
mentalnih bolesti

Riassunto: La paura della morte è il fenomeno fondamentale e universale umano frequentemente identificato come la paura della nullità, della perdita di controllo e dell’assurdità totale. La scienza contemporanea riconosce la presenza di questo tipo di paura in base di tutte le paure umane, e quindi nel fondamento di alcuni disturbi mentali (ansia, depressione, attacchi di panico ecc.). In questo contributo verranno analizzate e interpretate le tesi fondamentali della fenomenologia della paura degli autori seguenti: Lj. Erić, K. Katinić, I. D. Yalom ed in sant’Ambrogio. Nella parte finale verrà offerto il significato teologico della morte come ‘dono’ e ‘compito’, particolarmente seguendo le riflessioni di I. Raguž. La paura della morte non fa parte del piano originario di Dio; è il castigo causato dai primi genitori ereditato da tutti gli uomini. Tuttavia, la paura, come la morte, è allo stesso momento il dono che fa ritornare l’uomo al timore più grande ed originario, il timore di Dio.

Parole chiave: paura della morte; malattie mentali; fobie; ansia; depressione; timore di Dio.

Sažetak: Strah od smrti temeljni je i univerzalni ljudski strah koji se najčešće otkriva kao strah od ništavila, gubitka kontrole i konačnoga besmisla. Suvremena znanost taj strah vidi u temelju svih čovjekovih strahova, a time i određenih mentalnih poremećaja (anksioznost, depresija, napadi panike i dr.). U radu se analiziraju i interpretiraju nosive teze fenomenologije straha od smrti kod sljedećih autora: Lj. Erića, K. Katinića, I. D. Yaloma te kod sv. Ambrozija. U završnom dijelu donosi se teološko značenje straha od smrti, i to kao dara i zadatka, posebice slijedeći uvide I. Raguža. Strah od smrti nije dio izvornoga Božjega plana, on je kazna zbog grijeha praroditelja koju baštine svi ljudi. No on je ujedno, poput smrti, i dar – ako čovjeka vraća izvornomu strahu, najvećemu strahu, a to je strah Božji.

Ključne riječi: strah od smrti; mentalne bolesti; fobije; anksioznost; depresija; strah Božji.

* Dott. Boris Vulić, Professore straordinario, Facoltà di Teologia Cattolica di Đakovo, Università Josip Juraj Strossmayer di Osijek, P. Preradovića 17, 31400 Đakovo, Repubblica di Croazia • Izv. prof. dr. sc. Boris Vulić, Katolički bogoslovni fakultet u Đakovu Sveučilišta J. J. Strossmayera u Osijeku, P. Preradovića 17, p. 54, 31400 Đakovo, Hrvatska ✉ vulic@me.com

Introduzione

Ogni uomo a modo suo teme la morte. Il fenomeno di paura della morte sostanzialmente non dipende del genere, età, educazione, professione, luogo della vita, né dello stato economico e condizione di salute. Non dipende neppure della credenza religiosa. Oggi è largamente accettato che la paura della morte (*tanatofobia*) costituisce la più antica e la più universale paura umana. Già il filosofo presocratico Empedocle (cca. 483 – 423 a. C.) l'ha definito come la paura *nodale* umana.¹

Nel senso ristretto, la paura della morte è uno stato affettivo che include la paura della sofferenza e del dolore di morire, la paura delle conseguenze della morte come, ad esempio, la scomparsa o il timore dei morti, degli spiriti, del cadavere come segno visibile della morte, la paura di ciò che segue dopo la morte, la paura della fine e dell'assurdità totale. In questo elenco va inserita anche la paura della dimenticanza come pure una certa invidia di fronte a coloro che continuano a vivere.²

La paura universale della morte si manifesta sempre come paura personale. Ciò significa che si può manifestare in un'infinità delle configurazioni. Probabilmente sono pochi momenti nella vita umana nei quali un uomo concreto sente la paura della morte in quanto tale. Più spesso, l'uomo che teme la morte trasforma questa paura in tante altre paure per evitare il confronto con la verità della propria finitudine.

Nel contesto della suddetta *trasformazione* della paura di morte in altre fobie, è importante richiamare il fatto che la scienza contemporanea ritiene la presenza della propria morte come fondamento di tutte le paure e con esse collegate le malattie mentali. Ciò significa, anche se non dobbiamo essere consapevoli, che ciascuna delle nostre fobie, per quanto siano banali, in realtà, porta la paura della propria morte. Di cosa ha effettivamente paura la persona che teme gli aghi sanitari, parlare in pubblico oppure ha paura del serpente? Cosa teme la persona che teme volare in aereo, guidare la macchina in un tunnel oppure ha paura di un semplice ragno? Alla fine, ha paura della propria scomparsa che è un altro nome per la paura della morte. Ovvero – che cosa manifesta un perfezionista che reagisce in preda al panico a un errore o nelle circostanze imprevedibili? Manifesta la paura di perdere il controllo sulla realtà che è ancora un altro nome per la paura della morte. Oggi sono largamente diffusi due disturbi mentali: l'ansia e la depressione sostanzialmente collegati con la paura. Possiamo affermare che l'ansia è la paura della paura, l'ansia a causa di una paura irrazionale, mentre la depressione rappresenta la tristezza divenuta la paura della vita. Effettivamente, in entrambi i casi si tratta della paura di assurdità, di follia, che di nuovo manifesta la paura della morte come la paura della scomparsa e della perdita di ogni controllo. Quindi, tutte le nostre paure sono dei tentativi di difesa di fronte alla paura della morte; sono dei tentativi di rimozione della verità

¹ Di solito vanno distinti la paura, che si riferisce al timore di fronte ai fenomeni conosciuti, dall'ansia cioè la paura indeterminata, profondamente esistenziale che emerge dall'interiorità dell'uomo.

² Cfr. L.J. ERIC, *Strah od smrti*, Beograd, 42007, 22-23.

inesorabile della nostra finitudine. Sintomi della paura di morte a prima vista spesso manifestano la stessa paura della morte.

La paura universale della morte è allo stesso momento seguita dal bisogno umano di trovare il rifugio dalla paura e dall'ansia di morire. La prima opera scritta dall'uomo, *L'epopea di Gilgameš*, sorto più di 3500 anni fa, ha come tema proprio la paura della morte. In questo modo, nell'arte e nella cultura, si riconosce l'inizio dello sforzo dell'uomo di difendersi dalla paura della morte. Tale difesa può essere la chiave ermeneutica o *filo rosso* della comprensione di tutta l'attività umana. In altre parole, ci sono tentativi innumerevoli di abolire la paura della morte. Che cos'è altro la volontà di potere dell'uomo se non un tentativo della sua *illusione di essere immortale* (M. Foucault)? Oppure, cosa c'è sullo sfondo del narcisismo, inteso come una preoccupazione normale o patologica di sé stessi – il fenomeno che caratterizza uomo secondo Freud – se non la paura della eventualità di scomparire, cioè la dissoluzione definitiva e la fine di tutto.

La paura della morte rappresenta una questione filosofica inevitabile. Secondo alcuni filosofi, la paura della morte sarebbe, in realtà, il segno dell'imprudenza e della follia dell'uomo. La morte non dovrebbe essere temuta per una semplice ragione presentata dal filosofo greco Epicuro (342 – 270 a. C.): *finché esisto, non c'è la morte, e quando arriva la morte io non esisto*. Questa visione pessimista della morte si conclude con l'affermazione che con la morte smettiamo di esistere e che sarebbe meglio che non fossimo mai esistiti. Per altri filosofi, la morte è il fatto che essenzialmente determina la vita dell'uomo. Il momento della nascita dell'uomo è allo stesso momento il primo momento del suo morire. Questo è l'essenza dell'innovazione di Hegel – l'introduzione del concetto *l'impulso della morte*, il quale come impulso rivendica la sua soddisfazione, come pure la tesi di Nietzsche secondo la quale nel fondamento della credenza umana si trova la paura della morte e l'opinione di Heidegger della morte come *minaccia all'esistenza* oppure come *condizione del senso*.

La tanatologia come scienza multidisciplinare della morte oggi dice che la frequenza della paura della morte è stata meno presente tra i popoli primitivi. Quanto più sviluppata la cultura tanto maggiore è la coscienza dell'uomo come soggetto, tanto più dominante è l'ansia di fronte alla morte e tanto più è accentuata l'urgenza di distanziarsi dalla propria morte, anche solo se possibile di rimandarla.

Con questo risulta compatibile la conclusione che i riti funerari una volta avevano, come uno dei loro obiettivi, una più chiara rivitalizzazione della comunità coinvolta in lutto a causa della scomparsa del loro. La morte di un membro di una determinata comunità è stata vissuta come crisi esistenziale e perciò la partecipazione ai riti funerari non significava solo il congedo dal defunto, ma anche la riorganizzazione della comunità interferita dalla morte. Tale partecipazione è stata una terapia di conforto per i vivi che anche loro dovranno affrontare la morte.³

³ Cfr. L.-V. THOMAS, Pogrební obredi, in: M. ELIADE (ur.), *Rječnik obreda*, Zagreb, 2021., 430-442., qui 440-441.

Dopo il periodo delle grandi epidemie di peste, a partire dal XVI secolo (tardo Rinascimento) e della diffusione dell'ateismo negli ambienti umanistici, come modo di soppressione della paura di morte, emerge la cura per la qualità della vita quotidiana e la ricerca della gloria attraverso l'arte. Il barocco ha di nuovo portato la sensibilità nei confronti della morte attraverso la cura per la salvezza dell'anima, mentre nel XVIII secolo la morte veniva considerata come qualcosa naturale e individuale. Ciò ha aperto la strada di istituzionalizzazione e commercializzazione della morte.⁴

L'approccio predominante alla morte ha definito in miglior modo J. Ratzinger affermando che il rapporto contemporaneo con la morte è *contraddittorio*: da una parte si tratta di occultare la morte (rimozione, marginalizzazione), d'altra parte, nel contesto di rimozione della vergogna in tutti i campi, la morte viene esaltata e banalizzata (la morte come spettacolo, l'irritazione dei nervi nella noia...).⁵ In altre parole, la morte oggi deve diventare un fatto ordinario, naturale e perfino pubblico, senza alcun significato metafisico. Ancora di più, la civilizzazione umana ha bisogno di »arte di rimozione della morte«. ⁶ Tale rimozione della morte significa questo: la crescita delle nuove paure che non sono altro che la paura della morte mascherata, la quale ora si manifesta persino come la paura della vita (depressione).

Questo articolo intende offrire un contributo per il confronto con la paura attraverso l'analisi e l'interpretazione della fenomenologia della paura di morte dal punto di vista scientifico psichiatrico, filosofico e teologico seguendo le riflessioni degli autori proposti.

1. La paura normale e la paura patologica della morte (Ljubomir Erić)

Per lo psichiatra Ljubomir Erić l'approccio psicoanalitico nella comprensione della morte e della paura di morte è fondamentale. In questo contesto, egli distingue tre fasi.⁷ La prima fase inizia già nell'antichità; è caratterizzata dalla comprensione della paura di morte come la paura umana principale, la quale dà l'origine di tutte le altre paure e di conseguenza provoca disturbi mentali. Questo approccio alla paura è stato prevalente nel pensiero di S. Freud (1856 – 1939), con il quale inizia la seconda fase. Nel primo momento, secondo Freud, la paura della morte non gioca alcun ruolo. In questo periodo, Freud ha rinunciato al patrimonio filosofico diffuso secondo il quale ogni paura è infine una paura della morte, nonché la considera-

⁴ Cfr. LJ. ERIĆ, *Strah od smrti*, 40-41.

⁵ Cfr. J. RATZINGER, *Eshatologija. Smrt i vječni život*, Split, 2016., 77-79.

⁶ Cfr. V. IVEZIĆ, *Strah od smrti i težnja ka besmrtnosti – vječne paradigme čovjekovog suočavanja sa smrću*, in: *In Medias Res* 10 (2021.) 19, 3043-3067., qui 3055s.

⁷ Ljubomir Erić è noto psichiatra e psicoterapeuta psicoanalitico serbo. Professore nella Facoltà di medicina a Belgrado, ha coltivato l'interesse scientifico per il fenomeno della paura, sessualità e per la psicologia della creatività artistica. Nel nostro discorso seguiamo la sua opera principale sul nostro tema che ha avuto quarta edizione ampliata. Cfr. LJ. ERIĆ, *Strah od smrti*, 87-205.

zione secondo la quale la paura della morte sarebbe l'origine dei disturbi mentali. Nell'*inconscio*, ritiene Freud, non c'è nulla che avrebbe indicato la morte, né l'uomo può sperimentare la morte. Perciò, la paura astratta della morte può essere rappresentata (al suo *ego*) solo per mezzo della paura di castrazione con la quale è associata la figura del padre nonché la paura della separazione (la perdita di protezione).

Tuttavia, più tardi, Freud introduce il concetto di *impulso di morte* (*Tanatos*) accanto al concetto *l'impulso verso di vita* (*Eros*), il quale sarà nodale per la comprensione non solo dell'aggressività dell'uomo ma anche di tutta la struttura psichologica, cioè l'interiorità dell'uomo in quanto ogni attività dell'uomo consiste nella dinamica di questi due impulsi. In altre parole, *l'impulso di morte* determina tutte le attività e processi umani e la sua origine è collegata con la sessualità. È una considerazione tipica per Freud: se l'uomo sperimenta il desiderio sessuale e la tensione emergente non si realizza in modo appropriato, tale tensione e insoddisfazione si trasforma nella paura. Secondo Freud, esistono tre forme fondamentali della paura. La prima è la paura reale come reazione per la minaccia esterna; ulteriormente esiste la paura irrazionale come reazione per la minaccia proveniente dall'uomo (dal suo *id*) e infine la paura ovvero il senso di colpa, come reazione per le minacce e giudizi del *super-ego*. Tuttavia, Freud non ha mai spiegato in quale rapporto si trova la paura della morte e i disturbi mentali. Non è stato nemmeno ottimista per quanto riguarda il successo della cura psichiatrica della paura di morte.

Dopo Freud, cioè nel terzo periodo, secondo l'analisi di Erić, il quale inizia con la scuola psicoanalitica britannica, la paura della morte viene indubbiamente considerata come la paura umana principale e primaria. Con ciò è stata di nuovo ristabilita la chiarezza dell'idea presente lungo la storia dell'umanità. Ogni paura può essere ridotta alla paura della morte, ma la paura della morte non può essere ridotta ad altre paure. La paura della morte è una paura naturale; ogni l'uomo lo sperimenta secondo la sua natura. Si trova sia nel *consiglio* che nell'*inconscio* umano; è presente in tutti gli uomini indipendentemente dal fatto se l'uomo consapevole o meno. Probabilmente la sua origine può essere individuata nella crisi sperimentata dal bambino nel momento della separazione dalla madre.

Erić distingue la paura normale e la paura patologia della morte. La paura normale della morte include principalmente la paura di morire⁸, la quale, a causa della sua complessità e drammaticità, comprende tutte le altre paure che causano una perdita irreversibile: la paura della solitudine, la paura di decadenza nella nullità e nell'assurdità, ma anche la paura di perdita della vita non vissuta fino in fondo (la paura delle occasioni perse, la paura dell'insuccesso...) ecc. Tuttavia, la paura patologica della morte si riconosce in miglior modo nel narcisismo patologico nonché

⁸ Con questa tesi viene relativizzata spesso citata l'opinione di L. Wittgenstein: non temo la morte ma temo morire. La morte e il morire sono realtà dello stesso dinamismo – la fine della vita – e perciò sarebbe artificiale distinguerli in modo che l'uomo non teme l'uno e dell'altro si preoccupa. La paura della morte è sempre la paura della mortalità e ciò significa anche la paura del morire, e viceversa.

nelle malattie mentali come ad esempio il disturbo ossessivo-compulsivo, l'ipocondria ed i disturbi di personalità. In questo elenco vanno annoverati anche l'ansia e la depressione come pure gli attacchi di panico, i disturbi mentali più diffusi oggi. La paura patologica della morte nelle malattie mentali è presente in ogni disturbo fisico oppure mentale collegato con la svalutazione dell'immagine di sé. Dunque, la paura patologica della morte si manifesta in modo psicosomatico e riguarda la paura del proprio morire, ma anche alla morte dei vicini. La paura della morte in gran parte rende la vita normale difficile e complicata.

Lo psichiatra Erić analizza anche i meccanismi psicologici difensivi di fronte alla paura della morte. Il più frequente meccanismo difensivo è la rimozione, inclusa la sua forma patologica. Qui si tratta di tutte le variazioni possibili di rimozione della paura di morte con lo scopo di ottenere una vita armoniosa e felice. La rimozione della morte comprende una fuga da tutte le situazioni, luoghi, manifestazioni o eventi sociali che la ricordano, persino dai più piccoli dettagli che nella vita ordinaria indicano la morte. In questo senso, non si deve parlare della malattia, della morte e dei morti, non si deve andare a funerali e frequentare cimiteri; bisogna evitare di leggere necrologi.

La rimozione della paura di morte spesso accade attraverso la negazione della morte, attraverso cosiddetta l'immortalità simbolica (in questo senso vengono interpretati la nascita e l'educazione dei figli, l'attività artistica; inoltre, si rifugge nel piacere e nell'eccitazione attraverso le esperienze intense di sessualità, viaggi, avventurismo, sport e attività rischiose, attraverso il piacere nella consumazione del cibo, alcol, farmaci ecc.) . Certamente, la paura della morte, come la paura originaria e più forte, non può essere rimossa una volta per sempre. Perciò, questo approccio comprende una rimozione continua, con molta probabilità che la paura rimossa si trasformi in nuove paure di natura diversa oppure sarà trasformata in un altro tipo di psicopatologia.

La psichiatria presenta un ampio spettro di disturbi fisici e psichici nei quali si riconosce la dominazione della paura di morte. Qui indichiamo solo quelli più frequenti:

- la paura delle malattie fisiche (cancro, infarto, ictus, aids ecc.);
- neurosi (agorafobia, attacchi di panico, disturbo ossessivo-compulsivo, stress acuto e condizioni traumatiche, ipocondria, altre fobie);
- disturbi di personalità (narcisismo, disturbo di personalità, disturbo istriornico...);
- disturbi di umore (disturbo bipolare e altri);
- disturbi nella vita sessuale (disfunzione di orgasmo, sadomasochismo...);
- disturbi di sonno (paura di addormentarsi, insonnia, sogni di paura, paura di morire in un sogno...);
- stati depressivi (lutto, malinconia, depressione come paura della vita – l'altro volto della paura di morte);

- processi psicotici (disturbi schizofrenici e paranoici);
- fobie specifiche (paura della persona morta, della decomposizione del cadavere, la paura di essere sepolti vivi, la paura di ciò che viene dopo la morte);
- stati specifici collegati con la morte (solitudine, suicidio, omicidio).

Nel suo, per molti aspetti, peculiare saggio sulla paura della morte, Erić conclude che la scienza ancora non può essere contenta con i risultati che illuminano il rapporto tra la paura della morte e i disturbi psico-somatici ed esprime la convinzione che la psicoterapia può aiutare coloro che soffrono. Tuttavia, bisogna cercare ulteriormente i modelli migliori di cura della complessa paura di morte. La questione fondamentale consiste nella domanda perché la paura della morte perseguita l'uomo più di tutto e perché questa paura si manifesta in tutti gli aspetti di vita. Ciò rimane una questione aperta:

»Oggi testimoniamo come la paura della morte ogni giorno prende le vittime, reprime l'uomo di vivere una vita indesiderata, distrugge il senso di soddisfazione e lascia nella vita un residuo sgradevole. Ancora di più, porta alla rovina e distruzione tutto ciò che è umano e spesso porta alla follia.«⁹

2. La paura della morte come occasione di purificazione (Križo Katinić)

Per lo psichiatra Križo Križanić¹⁰ la paura più forte è la paura della morte. Il più frequente atteggiamento a fronte della morte è la rimozione. Non si suppone più che qualcuno sia morto, ma vi si chiede un motivo, cioè la scusa, offerta nella questione *di che cosa è qualcuno morto* oppure nell'affermazione *che qualcuno è morto precocemente* etc. L'uomo moderno si è talmente allontanato dalla morte che chiede i legami tra la causa e l'effetto, una sorta di legittimità della morte, la quale di nuovo manifesta la paura dell'uomo di fronte alla morte.

C'è ancora qualcosa che nei tempi moderni, annota lo psichiatra di Zagabria, che pesa sul rapporto tra uomo e morte. Si tratta di sospensione della consolazione, che, come realtà etica, riempiva lo spazio di impotenza di fronte a ciò che è inevitabile. La consolazione non fu trasmessa dall'istruzione scolastica, bensì emergeva spontaneamente dal riconoscimento della realtà e dell'accoglimento di ciò che è inevitabile. Tuttavia, proprio perché la consolazione è il segno e la conferma dell'impotenza dell'uomo, per essa non c'è spazio sufficiente nei tempi moderni che esaltano potere.

⁹ LJ. ERIĆ, *Strah od smrti*, 206.

¹⁰ Križo Katinić è psichiatra e psicoterapeuta, professore nella Facoltà degli studi croatici a Zagabria. Ha ottenuto il dottorato in filosofia. I campi della sua ricerca scientifica sono la psicoterapia esistenziale, la logoterapia e l'analisi esistenziale, la depressione, la psico-oncologia e le malattie collegate con la tossicodipendenza. Qui poniamo sotto l'analisi una delle sue opere principali. K. KATINIĆ, *Sve su minute bitne. Antropološko-psihoterapijski pristup smrti*, Zagreb, 2020. Le tesi di Katinić in molti punti corrispondono a quelle di Erić.

Detto diversamente, ci troviamo in una situazione di tensione – la morte è costantemente in agguato. Però, viene rimossa ed è rinviata come possibilità nella consapevolezza dell'individuo. La negazione della morte e il rinvio di confrontarsi con la morte solo momentaneamente attenuare la situazione. «L'avvenimento della morte non accettato, rende la morte *incompiuta* e con ciò anche la vita incompiuta. (...) La morte *incompiuta* porta la pace a coloro che muoiono e a coloro che rimangono.»¹¹

La *morte incompiuta*, secondo Katinić, indica *la paura incompiuta della morte*. In ciò si individua la paura travolgente della morte, la paura di parlare della morte, l'indifferenza di fronte della morte, anche l'indifferenza di fronte della morte dei vicini. Nel contesto della fede, se c'è, si verifica l'incertezza, l'insicurezza e il dubbio. La disperazione non si può evitare, come ha affermato S. Kierkegaard.

Con la paura della morte, infine, l'uomo deve confrontarsi da solo – perché *ognuno muore da solo* (K. Jaspers). Tuttavia, la mentalità che circonda l'uomo contribuisce alla paura della morte. La morte è agonia – la sofferenza e il dolore. Trovare loro senso significa trovare *il senso più profondo* che si può trovare (W. Frankl). Per l'autore, nei tempi passati tale senso è stato più facile trovare. Che cosa è successo e perché è accaduta questa grande svolta? Lo psichiatra trova un grande cambiamento oggi avvenuto sul piano di *aspettative*. A differenza dei tempi passati, oggi le attese nei confronti della vita sono enormi e allo stesso momento poco chiare. È impossibile realizzare queste attese, e la morte è percepita come *un'interruzione della realizzazione delle attese* a differenza del passato quando la morte fu il completamento e il suggello della vita: «Perciò, coloro che morivano furono riconciliati, e coloro che sono rimasti furono più sicuri, con i valori e le regole chiare nei rapporti reciproci».¹²

Per quanto riguarda la svolta nella percezione della morte e, di conseguenza, la situazione di una grande frattura nell'uomo moderno, Katinić consiglia di riscoprire e riflettere sulla paura propria della morte. L'uomo deve essere consapevole; deve riconoscerla nella vita, anche nei sintomi nascosti e la deve interrogare. Propriamente nell'interrogare la paura della morte, si trova il segno della speranza:

«Quando ci interroghiamo della paura di morte – la vita assume i contenuti completamente nuovi e sconosciuti. Improvvisamente ci rendiamo conto di ciò che è importante. Accade una purificazione. Si aprono nuovi orizzonti, si libera una energia nascosta e tutti sembra più sicuro, più chiaro, inizia il tempo migliore per realizzare qualcosa di importante e grande. Ogni giorno, ogni momento della vita assume il carattere della salvezza.»¹³

¹¹ K. KATINIĆ, *Sve su minute bitne*, 13.

¹² *Ibid*, 31.

¹³ *Ibid*, 59.

3. La paura della morte che non si può immaginare (Irvin David Yalom)

Nell'età di 75 anni, lo psichiatra americano Irvin D. Yalom ha scritto uno studio importante sull'orrore della morte con l'obiettivo di attenuare la paura della morte.¹⁴ La tesi fondamentale di Yalom è seguente: »Anche la morte fisica ci distrugge, l'idea della morte ci salva«. ¹⁵ Il fatto che la vita umana è limitata dalla morte, invece di creare in noi la paura, deve aumentare il piacere della vita.¹⁶ È importante smettere affermare che la morte significa l'assurdità. Sembra che proprio questo si trovi nella domanda qual è il senso di tutto se tutto è destinato a scomparire?

Interpretando le tesi di Yalom, possiamo dire che la paura della morte è quella paura che non si può rappresentare; è »la questione suprema e più dolorosa«. ¹⁷ Questa paura è biologica e perciò vale il principio universale – ogni uomo ha paura della morte, consapevolmente o meno, direttamente o indirettamente. Nello sviluppo della persona, la prima eruzione della paura di morte si può individuare nell'età di adolescenza. Il terrore della morte manifesta il suo volto nella crisi dell'età media. Tuttavia, la paura della morte è sempre presente nell'uomo e crea problemi anche nelle situazioni i quali, a prima vista, non hanno niente da fare con la morte.

L'uomo necessariamente trova i meccanismi difensivi davanti alla grande paura della morte. Altri, invece, cercano compulsivamente qualcosa di nuovo e diverso, cercano il piacere nel sesso, nella ricchezza o nel potere. La famiglia e la cultura raramente possono offrire i mezzi adeguati a misurarsi con il terrore della paura di morte.

La paura della morte è complessa, perché i sintomi, incluse le manifestazioni simboliche, apparentemente non sono collegati con la morte, come, ad esempio, i sogni oppure l'ansia sproporzionalmente forte causata da un evento che non dovrebbe essere la fonte della paura. Una volta, quando il sintomo viene rimosso, la paura della morte si manifesta in un altro, nuovo sintomo. Le cause possono essere diverse, spesso intrecciate con la sofferenza:

- cambiamenti fisici;
- dolore causato dalla perdita di una persona cara o importante;
- malattia che minaccia la vita;
- fine di una relazione sentimentale;
- svolte nel cammino della vita (ad esempio un compleanno importante);

¹⁴ Irvin David Yalom è uno psichiatra e psicoanalista esistenziale americano. È ebreo proveniente da Russia. È stato professore nella Facoltà di medicina dell'Università di Stanford. Ha dedicato i suoi studi alla teoria e prassi psicoterapeutica ed alla promozione dei temi nel campo di psichiatria e psicologia in molti studi. Qui ci riferiamo alla sua opera: I. D. JALOM, *Gledanje u sunce. Prevazilaženje užasa od smrti*, Novi Sad, 2014.

¹⁵ I. D. JALOM, *Gledanje u sunce*, 24., 44.

¹⁶ L'ispirazione per questa tesi Yalom riprende dalla prassi dei monaci medievali, i quali nelle loro celle hanno tenuto i crani per poter meglio meditare la morte e i messaggi che essa dà alla vita.

¹⁷ *Ibid*, 175.

- traumi e catastrofi (ad esempio incendio, stupro, rapina);
- separazione dai figli che lasciano la casa familiare;
- perdita di lavoro o cambiamento della carriera;
- pensionamento;
- preparazione del testamento;
- trasferimento nella casa di riposo...

Perché la morte è così orribile? Secondo Yalom, la morte rappresenta la scomparsa dell'uomo. Da ciò segue che non ci disturba la morte come tale, bensì la nostra interpretazione della morte. Perciò, se riusciamo a cambiare l'interpretazione della morte, possiamo comprendere la paura della morte. È fondamentale l'interpretazione antica di Epicuro, come la strategia principale nella lotta contro l'orrore della morte, che porta verso i nostri legami con i più vicini (empatia, presenza, amicizia, gratitudine, riscoperta del valore proprio, senso della vita...).

Epicuro ha bene indicato la serietà e la complessità della paura di morte. Egli ha affermato che la paura della morte è il motivo principale della sofferenza umana e il principio fondamentale perché ogni attività lascia nell'uomo un vuoto, perché non riesce a ottenere nulla che possa rendere la sua vita immortale, cioè non può liberarsi dalla morte. Pensieri orribili della propria morte disturbano l'uomo, impediscono di vivere con piacere, fino a punto nel quale l'uomo comincia di odiare la propria vita. Epicuro ha offerto un'altra idea importante: l'uomo spesso non è cosciente della morte, perché si nasconde nelle altre manifestazioni, incluse diverse fobie.

L'argomento di Epicuro ha tre parti. La prima parte riguarda al fatto che l'anima non è immortale; l'anima non continua a vivere dopo la morte e per questo motivo l'uomo non ha motivo di temere la vita dopo la morte. La seconda parte contiene ben noto aforismo: *finché esisto, non c'è la morte, e quando arriva la morte io non esisto*. E la terza parte riguarda cosiddetto l'argomento di simmetria: non bisogna preoccuparsi del tempo dopo la morte come non bisogna preoccuparsi del tempo prima della nascita. In entrambi i casi si tratta del tempo in cui non esistiamo. In altre parole, per Epicuro la paura della morte, nonostante la sua misura, non avrebbe alcun fondamento. L'argomento di Epicuro per Yalom è un *pensiero potente* – l'«esame riflessivo che ci aiuta di superare l'angoscia della morte interpretando la morte come la fine totale della consapevolezza e dello stato di inesistenza. Lo stato di inesistenza non sembra orribile, perché l'uomo neanche sa che cosa significa non esistere. Da qui allora l'uomo deve dedicarsi al piacere della vita, cioè alla consapevolezza della vita.

Yalom solo occasionalmente riflette sulla fede ovvero sulla religione come mezzo di consolazione di fronte all'orrore della morte. Se la religione aiuta, bisogna utilizzarla, considerando che le risposte della religione possono raggrupparsi in due sezioni: la consolazione nonostante della finitudine della morte e la consolazione attraverso la negazione della morte («far morire la morte»).

4. La paura della morte come custode dal peccato (sant'Ambrogio)

Sant'Ambrogio, il vescovo di Milano ed uno dei quattro grandi dottori della Chiesa d'Occidente, ha dedicato una riflessione alla morte sotto l'aspetto del bene che comporta.¹⁸ La morte è originariamente il castigo di Dio ai primi genitori ereditata da tutti gli uomini e sotto questo aspetto, la morte è un male. Tuttavia, ciò è solo la prima forma della morte. Segue la *morte mistica* nella quale l'uomo, peccatore muore al peccato per vivere in Dio. La terza forma della morte è la separazione tra anima e corpo, cioè la fine della vita terrena. La realtà della morte è dunque complessa ed è difficile dare una determinazione univoca, cioè, qualificarla come bene o male. L'interpretazione della morte deve partire sia dall'insieme del contenuto della fede cristiana che dall'insieme della vita umana. Ecco come lo fa sant'Ambrogio.

La vita umana è piena di sofferenza, dolore, peccato. La fine della vita sembra una liberazione. Attenuare la sofferenza e il dolore fa sempre bene. Perciò, la morte – come la fine della vita piena di sofferenza e dolore – è un bene. In questo senso sant'Ambrogio interpreta le parole di Paolo: »Per me il vivere è Cristo e il morire un guadagno« (Fil 1,21). In avanti Paolo confessa di trovarsi sotto la pressione: il suo desiderio è di essere sciolto dal corpo per essere con Cristo, ma d'altra parte è più necessario che rimanga nella carne (cf. Fil 1, 22-24). Dunque, per quanto riguardano le questioni attinenti alla morte, bisogna distinguere ciò che è *necessario* da ciò che è *migliore*. Sì, sarebbe meglio raggiungere la fine di questa vita in questa *valle di lacrime*, però è necessario rimanere nella vita per compiere l'opera di Dio in questo mondo.

La morte come la fine della vita, secondo il magistero della Chiesa, consiste nella separazione dell'anima immortale dal corpo mortale. Nella morte avviene la rottura tra anima e corpo e l'uomo, secondo sant'Ambrogio, si trova in una specie di buio, in una notte.¹⁹ Ciò è necessario, perché anche durante la vita l'uomo pensa meglio, meglio riflette della realtà quando chiude gli occhi, cioè quando guarda con gli occhi interiori, con gli occhi dell'anima, liberato da tutto ciò che si trova fuori. Sotto questo aspetto, con la morte inizia il periodo di pace, tranquillità; l'anima non viene disturbata né ferita dal peccato e dalla sofferenza del mondo.

La morte non fa parte del piano originario di creazione. Ciò significa che la morte non è un fatto biologico o naturale. Secondo la Sacra scrittura, Dio non ha voluto la morte dell'uomo. La morte è la conseguenza del peccato dei primi genitori. Da allora, la vita di ogni uomo è contemporaneamente segnata dalle virtù e dai peccati. Tale intreccio, per quanto sia normale e umano, pesa e l'uomo si trova sotto la pressione della santità e del peccato, del bene e del male e vuole liberarsene. La morte, dunque, è considerata da Ambrogio come un bene; la morte è la liberazione

¹⁸ AMBROGIO, *Il bene della morte (De bono mortis)*, Torino, 1999., EPUB.

¹⁹ Cfr. *ibid.*, n. 11.

finale, perché è la fine della tensione tra bene e male, tra sofferenza e dolore nella vita umana.²⁰

Sant'Ambrogio rammenta che solo la morte raggiunge la meta della vita umana e finalmente realizza l'opzione fondamentale umana. Dio ha permesso che la morte entra nel mondo come il castigo per il peccato, però tale castigo ha in sé un obiettivo buono – la colpa e il peccato dell'uomo ha la sua fine ultima. In questo senso, la morte è un dono – il dono di liberazione. Qui raggiungiamo un'idea più importante secondo sant'Ambrogio – la morte deve essere un *buon passaggio* nel quale scomparire il peccato e si attuano le virtù.²¹ Per questo motivo, per Ambrogio, la paura della morte non è in realtà necessaria, è perfino sbagliata.

È interessante notare come la considerazione antica della morte, come quella di Epicuro, si fa sentire nelle riflessioni di sant'Ambrogio. Morire è un passaggio; la morte non si trova né nella vita né nella morte. Non si trova nella vita, perché i vivi non hanno raggiunto la fine; non si trova nei morti perché l'hanno attraversata. La morte può essere amara per coloro che non l'hanno sperimentata, neppure può essere amara per coloro che sono morti, perché il loro corpo è mortale e non si sente più e la loro anima è immortale ed è libera in Dio, è liberata dal corpo. Chi teme la morte, in realtà teme la sua comprensione della morte oppure la sua coscienza, perché la morte in quanto tale è utile e buona. Secondo sant'Ambrogio la morte non è orribile; ciò che è (già) orribile è la paura della morte. Ciò di cui l'uomo deve temere non è la morte ma i suoi peccati.

Tuttavia, secondo il vescovo di Milano, in una certa misura si deve aver paura della morte.²² La paura della morte difende l'uomo dalla caduta nello spirito mondano, nello spirito del peccato. Aver paura della morte può essere buono nella lotta contro il desiderio malato per il potere, per l'oro e il denaro, per il possesso e per tutti gli altri piaceri che imprigionano l'anima dell'uomo. Nella spiritualità, la paura della morte ha la funzione di elevare l'anima verso le realtà sublimi e far ricordare l'uomo che non ha ottenuto nulla da solo e che nulla può fare da solo – tutto ciò che è e possiede, è il dono di Dio. Perciò, la paura della morte è utile, perché ci insegna di morire per questo mondo, per il peccato ed aver paura di ciò che può uccidere la nostra anima (cf. Mt 10, 28).

Secondo questa argomentazione, sarebbe folle aver paura della morte come distruzione dell'uomo, perché la morte non lo è. L'anima è immortale e il corpo sarà risuscitato nell'ultimo giorno. È comprensibile, in una certa misura, la paura della morte, perché l'uomo teme il castigo per i peccati propri. Per sant'Ambrogio, la morte è *la testimonianza della vita*.²³ La morte scoprirà non solo come ha vissuto l'uomo, bensì il modo di comprendere la morte scoprirà il modo con cui abbiamo vissuto.

²⁰ Cfr. *ibid.*, n. 13-15.

²¹ Cfr. *ibid.*, n. 15, 22.

²² Cfr. *ibid.*, n. 16-21.

²³ *Ibid.*, n. 35.

Per sant'Ambrogio è fondamentale guardare la morte a partire da ciò che accadrà dopo la morte. Tali realtà devono determinare la nostra comprensione della morte e, se abbiamo paura della morte, allora tale paura deve essere intessuta dalla luce che proviene dalle cose ultime. La morte è liberazione e passaggio verso il nostro salvatore Gesù Cristo, verso la comunione dei santi e giusti, verso coloro che ci hanno trasmesso il dono della fede.

5. La paura della morte come *punizione e dono*

In sant'Ambrogio abbiamo visto che la morte rappresenta un concetto teologico. Da ciò segue che la paura della morte deve essere intesa in termini teologici, cioè alla luce del rapporto tra Dio e uomo. È importante porre la domanda in che cosa si distingue la concezione cristiana della morte dalle altre concezioni?

In primo luogo, ricorda R. Guardini, la morte non fa parte del piano originario di Dio.²⁴ L'uomo non è creato per morire; l'uomo non doveva morire. Questa verità presente nelle prime pagine della Sacra scrittura sembrano di non aver alcun senso per la mentalità contemporanea. In questa mentalità, tutto converge nella rappresentazione »scientifica« della morte: la morte è il risultato di una dinamica naturale; è una realtà necessaria. Certamente, nel piano originario di Dio, la vita umana avrebbe la sua *conclusione* nel tempo che dà valore ultimo a questa vita e con ciò diventa un *passaggio*. Tuttavia, tale evento non sarebbe la morte come la conosciamo. Anche se non possiamo sapere come sarebbe stata questa fine, siamo sicuri che non ci sarebbe alcun orrore né dramma sofferente del morire come la sperimentiamo e riconosciamo come conseguenza del peccato. Da questo punto di vista teologico, la morte non comprensibile di per sé (»naturale«); non è necessaria. È entrata nel mondo come conseguenza di ciò che si poteva evitare, di ciò che non doveva succedere. La morte dell'uomo non è ripercussione della sua natura, bensì la conseguenza del peccato dei *primi genitori del genere umano*. La morte non sarebbe mai entrata nella storia dell'uomo, se l'uomo non avesse commesso peccato.

Un'ulteriore distinzione della visione cristiana della morte è la verità che Gesù Cristo, vero Dio e vero uomo, è morto sulla croce. È interessante notare che nell'Antico testamento la fede nella vita dopo la morte arriva relativamente tardi; essa non faceva parte del credo del popolo di Dio.²⁵ Per la prima fase dell'Antico Testamento è l'ideale di una lunga vita. La morte è una fine terribile attraverso la quale l'uomo entra nel regno dei morti dove non c'è Dio. In questo modo, l'Israele è stato protetto dalla tentazione di cercare il conforto in altre proposte presenti nelle altre religioni e dottrine, perché tutte le risposte sono insufficienti in quanto solo soluzioni umane

²⁴ Questa distinzione è stata sottolineata in: R. GUARDINI, *Posljednje stvari. Kršćanski nauk o smrti, čišćenju nakon smrti, uskrsnuću, sudu i vječnosti*, Zagreb, 2002., 9-23.

²⁵ Una breve presentazione della teologia biblica della morte si trova in: I. RAGUŽ, *O teologiji smrti, Communio*, ed. croata, 38(2012.) 114, 61-69.

di conforto. Solo dalla fede in Dio e dalla comunione con lui, il popolo eletto gradualmente cresce nella coscienza che la morte è un castigo, ma anche un dono con il quale »Dio strugge, ma non per il desiderio di distruzione, ma per formare una realtà nuova.«²⁶ Anche nel Nuovo testamento la morte è castigo e dono. Con ciò affiora il carattere tragico del castigo. Dio stesso sperimenta la morte. Ancora di più, la morte diventa l'inizio di una nuova vita risorta. Tuttavia, la morte rimane terribile e tragica, perché la storia ancora attende la salvezza di Dio e la sua finale risposta alla sofferenza, dolore e morte umana.²⁷

Tutto ciò che abbiamo teologicamente affermato riguardo la morte, vale anche per la paura della morte. Nello stato originario della creazione fondata in Dio, l'uomo non aveva paura della morte. L'unica paura che poteva sentire fu il timore di Dio, il timore di perdere l'amore di Dio. Con la caduta nel peccato dei primi genitori, questa situazione cambia: l'uomo si allontana da Dio e si chiude in sé stesso, dall'umiltà e obbedienza, diventa superbo desiderando fondarsi in sé stesso. In questo ribaltamento, al posto di timore di Dio arriva la paura della morte, condivisa da tutti gli uomini. La paura fa vedere come il peccato nell'uomo fa nascere l'angoscia. La paura non è più l'espressione di umiltà e di obbedienza, bensì il sintomo di debolezza ed insufficienza. Da tutte le paure solo una è veramente autentica: è la paura della morte. Questa è la paura – »il re dei terrori« (Gb 18, 14) – la fonte di tutti i peccati dell'uomo.²⁸ Non fa parte del piano originario di Dio con l'uomo e in quanto tale non poteva esistere, bensì è la conseguenza del peccato originario e della colpa dei primi genitori trasmessa a tutti gli uomini. Con ciò, la morte è determinata come *castigo* ed ora rimane un altro argomento – la morte come *dono*.

La paura della morte è il *dono*, interpretata allo stesso modo teologico come la morte. Sulle orme di sant'Ambrogio, questo dono si può manifestare come la morte della morte che sarebbe il passaggio verso l'inferno, verso lo stato di una separazione eterna da Dio. Tuttavia, possiamo compiere un passo avanti. Abbiamo visto che nel Nuovo testamento la morte diventa un dono, perché diventa il luogo della vita attraverso la risurrezione di Cristo. Così la paura della morte può aprire lo spazio per un'altra morte, diventa il dono che apre verso un timore più grande e più importante.

Per Ivica Raguž il timore è un *concetto principale* che apre verso il mistero dell'uomo e di tutta la realtà.²⁹ Seguendo san Tommaso d'Acquino, l'autore afferma che la causa principale della paura è l'amore – la possibilità di mancanza del bene che ama (sé stesso e altri) che causa la paura nell'uomo. Inoltre, l'uomo teme anche

²⁶ J. RATZINGER, *Dogma i navještaj*, Zagreb, 2011., 281.

²⁷ Sul questo tema si consulti il volume: B. VULIĆ, *Vjera kao eshatološko nestrpljenje. Oglad o Sergio Quinziju*, Osijek, 2024.

²⁸ Ad esempio, l'avarizia potrebbe avere la sua radice nella paura della morte come l'ha dimostrato: R. BOCCARDO, Škrtost, u: L. SCARAFFIA (ur.), *Glavni grijesi*, Zagreb, 2020., 111-128.

²⁹ Cfr. per questo e quello che segue: I. RAGUŽ, Strah i tjeskoba s kršćanskog gledišta, u: ID. (ed.), *Vesperae sapientiae christianae*, I, Zagreb, 2003., 194-220.

a causa di perdita della propria libertà. Sulle orme di E. Drewermann, l'autore accenna anche la paura peccaminosa, cioè l'angoscia peccaminosa come espressione della *fissazione peccaminosa* (ad esempio la paura per la propria salute o per la propria famiglia...). Essa è la conseguenza di un amore peccaminoso e sbagliato verso sé stesso e verso gli altri.

Per i cristiani, la risposta per tutte le paure e angosce arriva attraverso la fede, la speranza e la carità verso Dio. Tuttavia, annota l'autore, questo può essere compreso in modo sbagliato in modo tale che si potrebbe pensare che la fede cristiana escludesse la paura. Se lo fosse così, allora tale fede non avrebbe mai preso sul serio la realtà umana e la paura che fa parte della vita umana. Perciò, secondo l'autore, la risposta cristiana più adeguata alla paura e angoscia, sarebbe di nuovo paura, ma non qualsiasi paura, bensì la paura che è per i cristiani più grande – il timore di Dio: non temo nessuno, eccetto Dio.³⁰ Dunque, una paura talmente grande come la paura della morte può essere vinta solo con una paura più grande – il timore di Dio – che afferma la Sacra Scrittura: »Lo spirito di quelli che temono il Signore vivrà, perché la loro speranza è posta in colui che li salva« (Sir 34, 14-15).

Nella Sacra Scrittura, la paura necessariamente fa parte del rapporto con Dio; è la condizione che questo rapporto sia umile, autentico e sapiente. »Principio di sapienza è temere il Signore« (Sir 1, 14, cf. Prv 14, 27, anche At 9,31; 2 Cor 7,1; Ap 15,4 ecc.). Crea, invece, la confusione il testo dalla Prima lettera di Giovanni. »Nell'amore non c'è timore, al contrario l'amore perfetto scaccia il timore, perché il timore suppone un castigo e chi teme non è perfetto nell'amore« (4, 18). La via di accostamento a questo paradosso Raguž vede nella concezione cristiana del timore di Dio offerta da san Tommaso d'Acquino.

San Tommaso si chiede sulla possibilità del timore di Dio in quanto Dio non è male. La sua risposta è positiva quando si pensa alla paura del male che può provenire dal rapporto con Dio. San Tommaso, come pure tutta la tradizione cattolica, distingue il timore servile di Dio (*timor servilis*) dal timore filiale (*timor filialis*). Entrambi sono necessari e non rappresentano tentativi di escludere la prima forma del timore di Dio. Il timore servile significa che l'uomo teme Dio a causa di un castigo possibile (inferno) e questa sorte di paura, anche se non perfetta, è buona di per sé, perché un rimedio contro la superbia dell'uomo e perché converge l'uomo. Questa paura diventa inutile se si trasforma in un timore schiavile (*timor serviliter servilis*), insufficiente per un rapporto autentico con Dio, perché esclude l'amore.

L'amore servile, però, può essere la preparazione per un altro tipo del timore di Dio – il timore filiale secondo il quale l'uomo teme Dio a causa della possibile colpevolezza, cioè teme di non offendere Dio e non perdere il legame con lui. È evidente che questo tipo di timore proviene dall'amore e dalla convinzione che l'uomo,

³⁰ Cfr. I. RAGUŽ, *O strahu Božjem. Ego timidus malo quam doctus*, Đakovo, 2022., 42.; ID., *Strah i tjeskoba s kršćanskog gledišta*, 207.

povero di spirito, si trova ricco solo in quanto in comunione forte con Dio. Sotto questo aspetto, l'autore accenna che il timore di Dio sarà una realtà escatologica (cf. Sal 19, 10), perché sarà per sempre l'espressione di meraviglia di fronte alla bellezza della comunione con Dio. Si vede, dunque, che il timore di Dio non sospende le paure umane. Tuttavia, può trasformarle in un unico *necessario timore* – il timore di Dio – il timore dall'amore verso Dio che lo raggiunge come *dono* che nutre e ispira lo stesso amore verso Dio.

La paura non può né deve scomparire dalla vita umana, perché è un modo della presenza dell'uomo nel mondo³¹ e il segno del mistero della vita umana. Tuttavia, la paura della morte non deve essere quella più grande. Esiste un 'farmaco' nel quale la fede può avere un ruolo determinante.³² È il timore di Dio, il timore dall'amore verso Dio e il timore di perdere il legame con Dio a causa del peccato. Il sintagma filosofico – »l'attrazione della paura«³³ – l'intreccio complesso di bellezza e orrore, nel timore di Dio manifesta il suo pieno significato: dal timore di Dio l'uomo può creare, riflettere, lavorare, esprimersi in modo creativo ed artistico nella maturità della fede personale in Dio che essenzialmente include »la pedagogia per la morte«.³⁴ È la pedagogia della spiritualità e della pietà per il timore filiale di Dio preceduta dal timore servile di Dio.

Conclusione

Se l'impulso primario dell'uomo è sopravvivere, la morte è il nemico più grande di questo impulso. La paura della morte è grande di per sé, in molte manifestazioni può complicare e anche bloccare la vita umana, particolarmente quando si manifesta come una paura non processata. La paura della morte è il principio di tutte le fobie umane e la fonte di tanti disturbi mentali attraverso i quali l'uomo cade nell'ansia, nella perdita di controllo e nell'assurdità in modo patologico.

Il denominatore comune dei fenomeni della paura di morte analizzati in questo contributo è la convinzione che tale paura risulta determinante per la considerazione della morte. Il fenomeno più tragico manifesta la morte come rigetto e la fine della vita. La scienza generalmente, anche se non può essere soddisfatta con la comprensione della paura di morte e dei disturbi mentali, sostiene la possibilità di aiuto, particolarmente attraverso vari modelli di psicoterapia ed altre strategie, inclusi i medicinali. Tuttavia, le considerazioni riflessive, come la convinzione che la morte non deve preoccuparci perché, quando arriva non ci saremmo più, difficilmente può aiutare a realizzare una vita migliore e tranquilla nonostante tutti gli

³¹ Cfr. L. FR. H. SVENDSEN, *Strah*, Zagreb, 2010., 30.

³² Ciò suggerisce l'autore delle pubblicazioni 'bestseller' di autoaiuto: D. CARNEGIE, *Kako prevladati zabrinutost i stres na poslu i u privatnom životu*, Zagreb, 2012., 70-72

³³ È un sintagma importante in: L. FR. H. SVENDSEN, *Strah*, 94s.

³⁴ Su quest'idea insiste: A. KUSIĆ, *O parapsihologiji i smrti*, Đakovo, 2002., 109.

sforzi. Si può affermare lo stesso per il tentativo di comprendere la morte come la perdita di consapevolezza secondo la quale non dobbiamo preoccuparci della morte finché siamo consapevoli.

L'unica soluzione finale veramente possibile per diminuire la paura della morte e con ciò diminuire il numero dei disturbi mentali e delle fobie, è combattere con una paura più grande. Dal punto di vista teologico, esiste solo una paura più grande, quella di Dio. Sotto questo aspetto, la paura della morte è un castigo e dono – il castigo a causa del peccato dell'uomo, ma anche il dono che può orientare l'uomo verso Dio. Per i cristiani solo e unico Dio di Gesù Cristo dona la fiducia che la morte non è caduta nel nulla, bensì l'affidamento nelle mani di Dio dove tutto finirà bene anche quando non lo è sotto il nostro controllo. Il timore di Dio, come lo comprende l'eredità teologica cattolica, è la realtà unica che trasforma la paura dell'uomo in un timore fine, filiale che purifica anche altre paure umane per trasformarle nel timore dall'amore. Il timore di Dio, dunque, libera l'uomo da un'angoscia o paura peccaminosa. Forse per qualcuno anche questo sarebbe un sperimento riflessivo, ma per i cristiani ciò diventa una possibilità autentica e seria, perché hanno fiducia in Cristo che ha sudato con il sangue, che è morto e risorto, per noi e per la nostra salvezza.

Richard PAVLIĆ* – Bruno RUKAVINA**

The Impact and Influence of Four Agents of Atheistic Anthropocentrism on Society and the Environment, in the Light of *Laudato Si'*

Utjecaj i djelovanje četiriju agenata ateističkoga antropocentrizma na društvo i okoliš na tragu *Laudato si'*

Summary: The paper deals with the impact and influence of atheistic anthropocentrism on society and the environment. This impact is conducted through agents of atheistic anthropocentrism or social deviations: relativism, hedonism, consumerism, and materialism. The authors have researched conceptual analysis of anthropocentrism and social deviations, which they called four agents of atheistic anthropocentrism. That research opened several new questions that should be further analyzed. One of those questions was about the impact and influence of four agents of atheistic anthropocentrism on society and the environment. The main goal of the paper is to present dangers and deviations that emerge from atheistic anthropocentrism while also taking into account the contribution of Pope Francis and the guidelines and warnings he gives in the encyclical *Laudato Si'*.

Keywords: atheistic anthropocentrism; *Laudato Si'*; relativism; hedonism; consumerism; materialism; impact.

Sažetak: Rad se bavi utjecajem ateističkog antropocentrizma na društvo i okoliš. Taj se utjecaj provodi putem agenata ateističkog antropocentrizma ili društvenih devijacija: relativizma, hedonizma, konzumerizma i materijalizma. Autori su proveli istraživanje o konceptualnoj analizi antropocentrizma i društvenih devijacija, koje su nazvali četiri agenta ateističkog antropocentrizma. Navedeno istraživanje je otvorilo nova pitanja za analizu. Jedno od tih pitanja odnosilo se na utjecaj četiri agenta ateističkog antropocentrizma na društvo i okoliš. Glavni cilj rada je prikazati opasnosti i devijacije koje proizlaze iz ateističkog antropocentrizma pritom uzevši u obzir i doprinos pape Franje, te smjernice i upozorenja koje daje u enciklici *Laudato Si'*.

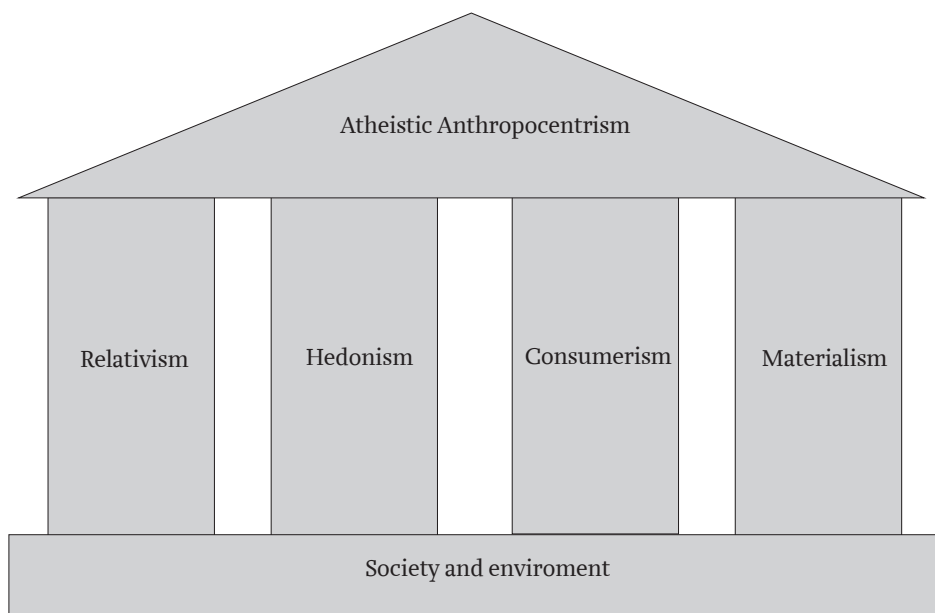
Ključne riječi: ateistički antropocentrizam; *Laudato Si'*; relativizam; hedonizam; konzumerizam; materijalizam; utjecaj.

* 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

Introduction

The paper is a continuation of the authors' research work, which started with analyzing anthropology and anthropocentrism. In the first paper, differentiation was made between biblical, moral or religious anthropocentrism and atheistic anthropocentrism. The biblical, creative image of God the Creator and His creation – human, which is the basis of religious anthropocentrism (Pavlić and Rukavina 74). This was also supported by an argument found in the Old Testament through four Hebrew terms: *basar* (flesh), *nefesh* (soul), *ruah* (spirit) and *leb* (heart) (Pavlić and Kevrić 366-367). People should be connected with nature and society since both have their source in God (Pavlić and Rukavina 75). On the other hand, according to the authors, atheistic anthropocentrism works through destructive agents or social deviations: relativism, hedonism, consumerism, and materialism. To sum up, biblical anthropocentrism is focused on the relationship between people and God. Atheistic anthropocentrism “uses human weaknesses through its agents to diminish and dismantle the relationship between God and people” (Pavlić and Rukavina 82). The main source of atheistic anthropocentrism starts with relativism, through which people put themselves as the measure of all things. Thus, people distort their image of reality and take the right to decide what is right and wrong, good and evil. Soon, they lose the meaning of life without a moral compass, and they begin to look for meaning in pleasures or hedonism. Through consuming material goods, consumerism and



Scheme 1 - Relations Atheistic Anthropocentrism, Relativism, Hedonism, Consumerism, and Materialism (Pavlić and Rukavina 81).

materialism create false purpose and identity, focusing people on the materialistic world (Pavlić and Rukavina 82). “Four riders of atheistic anthropocentrism can be schematically represented as four pillars through which atheistic anthropocentrism operates in society and the environment” (Pavlić and Rukavina 80).

After analyzing the conceptual meaning of anthropocentrism, differentiating between biblical and atheistic anthropocentrism, and conceptual analysis of four agents of atheistic anthropocentrism, the next step is to research the impact and influence of those agents. Most of the scientific papers and research in Croatia on the topic of *Laudato Si'* touch upon the problems of ecology, economy, theology, and sociology. This research paper uses a multidisciplinary approach, compiling different scientific branches to analyze the influence and impact of atheistic anthropocentrism on society and the environment. Some of those scientific disciplines are sociology, theology, ecology, political science, psychology, economics, and others. Since there was no comprehensive research on the impact and influence of all four agents of atheistic anthropocentrism – relativism, hedonism, consumerism, and materialism – this research paper has high relevance. The added scientific value lies in comparing these data with *Laudato Si'*. The main research question of the paper is: How do agents of atheistic anthropocentrism influence society and the environment?

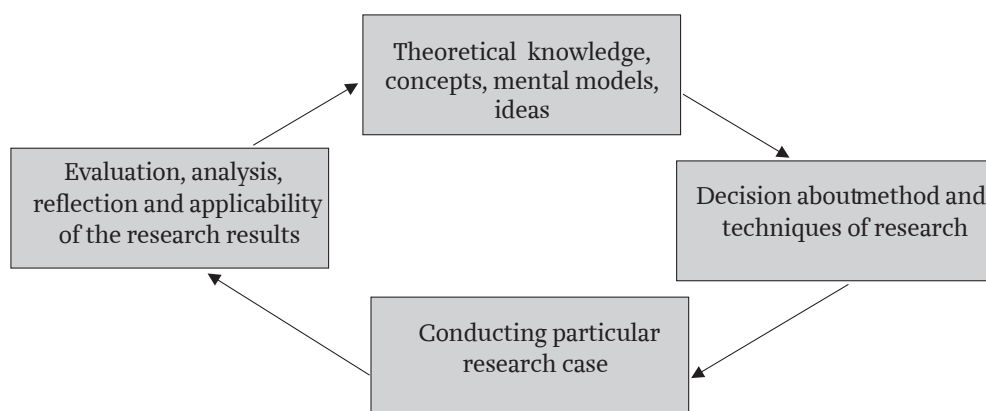
The scientific article is divided into five main parts. The first one describes the relationship between theory and practice. The main goal is to distinguish a theoretical framework or previous article about conceptual analysis, after which this article presents those theories in practice. What are the real-life examples of the influence of atheistic anthropocentrism? The other four parts of the article analyze the influence and impact of relativism, hedonism, consumerism, and materialism as riders of atheistic anthropocentrism on society and the environment while comparing those findings with warnings from Pope Francis' encyclical *Laudato Si'*. The research is grounded on the linear model of research design. After theoretical analysis or discussion, this model consists of hypothesis formulation and data specification (Burnham 39). The scientific paper uses qualitative research methods to analyze relevant literature, books, research, academic articles, official publications, and data in Croatian, English, and Russian, since “qualitative approaches have provided powerful insights into many important research questions” (Franco et al. 112). Those findings are then contrasted through comparative analysis with Pope Francis' data from *Laudato Si'* about his views on the influence of atheistic anthropocentrism agents.

The research paper can have some limitations due to changes in everyday social life caused by the recent COVID-19 health crisis and the conflict in Ukraine, which are still ongoing while the authors write the scientific article. Because of this, some impacts and influences of atheistic anthropocentrism could be changed in the long term. Those changes can also differ from region to region, even state to state, since different governments have different approaches and policies for managing the COVID-19 crisis and responding to the conflict in Ukraine. Future

studies could research if those contemporary crises changed the influence of atheistic anthropocentrism.

1. Theory and practice – interconnectedness

Understanding the conceptual meaning and theoretical framework of anthropocentrism and its agents is not enough to comprehend their impact on the world. This is why practical implications of the concepts in the real world are essential. Nonetheless, this does not reduce the importance of the theoretical framework from the first article about conceptual analysis. It is the “*blueprint* for the entire research” (Grant and Osanloo 13) or the foundation upon which the rest of the research structure can be built. A theoretical framework is used as a structure for research that contains certain theoretical phenomena and relations (Eisenhart 205). At the theoretical level, “the laws of science are formulated, which make it possible to explain and predict empirical situations, i.e., cognition of the essence of phenomena” (Пономарев and Пикулева 10). Both parts of research are important since theory and practice are interconnected, like two sides of the same coin. This relationship is symbiotic and reciprocal since “the practice cannot position itself without the theoretical questions guiding the research” (Priede 2). Theory and practice are equal because scientists must first explain something in theory or have theoretical ideas about research. After that idea is put into practice, new theories or ideas can emerge. They build on each other. By understanding the theory, researchers can decide which method or techniques are most appropriate to use and apply in particular research cases. After this, evaluation, analysis, and reflection of the results create new theoretical concepts and ideas.



Scheme 1. Theory - Practice Circle of Interconnectedness (authors created illustration)

As mentioned, the need for practical application does not diminish the importance of the theoretical framework. However, “In theory, there is no difference

between the theory and practice, while in practice, there is" (Brewster 202). Leonardo Da Vinci said in 1510: "Those who are in love with practice without theoretical knowledge are like the sailor who goes onto a ship without rudder or compass and who never can be certain whether he is going" (Isaacson 202). Theoretical knowledge gathered so far has to be applied in reality. "Experience teaches us how the theory might or might not work in an imperfect world, ...and experience prepares us to seek other inputs and different kinds of solutions when the imperfections of the real world bite us" (Haddad 8-9). Theories are mental models of physical reality that people use to manipulate reality and achieve objective goals. However, the only way to acquire perfect mental models is through direct experiences in reality. For Pope Francis, practice is essential. It is mentioned all over the encyclical *Laudato Si'*. Even one of the four riders of atheistic anthropocentrism is mentioned with an adjective, "practical relativism," which is more dangerous than theoretical or "doctrinal relativism" (Pope Francis, *Laudato Si'* 122). In theory, relativism is only a term that may not even exist in contemporary society. However, if relativism is still practiced today, it presents a challenge, and its impact is more significant from a practical position than from a theoretical one. In theory, society can successfully identify the challenges, but it needs to research them in everyday practice.

In this paper, the authors will explore the influence of atheistic anthropocentrism on society and the environment by looking into the real and practical implications and comparing them with warnings of the encyclical *Laudato Si'*. Thus, the research paper hypothesizes that four riders of atheistic anthropocentrism (relativism, hedonism, consumerism, and materialism) devastate, dismantle, and demolish societies and nature, about which Pope Francis wrote in the encyclical *Laudato Si'*. The paper's research question is: How do agents of atheistic anthropocentrism influence society and the environment in practice?

2. Relativism

The essential feature of relativism is non-existing truth, the impossibility of establishing truth, or that there is more than one truth. Its primary function is the abolition of legal and moral absolutes, separating the individual from reality by proving that it does not even exist. According to relativism, reality does not exist; it is created through different processes in culture and society. "Language plays a critical role in cultural relativism, since language is seen as a means of categorizing, and therefore constructing, experience, and actively shaping what counts as reality. ... What counts as reality, or the social, varies according to context" (Howson 3). This argumentation is the basis for erasing the line between right and wrong, good and evil. It "leads individuals to claim that the existence of God, nature and art, the analysis of knowledge and the rest are only relative truths" (Perić 177).

Relativists often use contextualization or questions like “Is there just one way of forming rational beliefs in response to the evidence? Are the facts about justification universal, or might they vary from community to community?” (Boghossian 58). This can be defined as cultural relativism. It states that theories and arguments can only be understood inside localized contextual criteria (Norris 81). It means that “there are no universal epistemic facts and that facts about what beliefs are justified can vary from community to community” (Boghossian 59). The best example of the viciousness of the argument can be seen in the example of the Third Reich. Racist and antisemitic policies introduced by the national-socialist were both morally localized (contextualized for the Third Reich) and legalized through the *Law for the Protection of German Blood and German Honor* and *The Reich Citizenship Law* (Reichstag) by which some people were not truly human. Therefore, the consequences of relativism represent the potential for “increasement of immorality, crime, and social breakdown, the rise of totalitarian political movements of both the right and left, and the corrosion of Western political and cultural values” (Tasioulas 177-178). The main problem lies in the difficulty of proving the connection between relativism and such behaviors.

However, there is some research on relativism and its impact on society and the environment. Researchers have proven that people guided by moral idealism care more about ecology than representatives of relativism. Regarding the effects of relativism on society, “people with higher levels of idealism had a higher moral identity and judged social issues as more immoral. The opposite pattern was found for relativists. That is, people with low levels of relativism had a higher moral identity and judged social issues more harshly” (Zaikauskaite et al. 17-18). Relativism also has a negative impact on ecology: “It was interesting to see how the effects of relativism diminished environmental judgment and disappeared in reported environmental behaviors. Given that relativists reject universal moral principles and tend to perform decisions based on self-interested motives, it is not surprising to observe how the strength of relativism changes for variables associated with personal sacrifice” (Zaikauskaite et al. 18). Thus, moral philosophy or correct worldview based on the absolute truth, rather than interpretations and relativizations, could be used to form pro-environment attitudes and behaviors. By relativizing the world around us, people begin to behave following that relativization (specific interpretation of the world). Furthermore, people constantly change their values, beliefs, and worldviews following popular ideas just to be accepted, not regarding the morals and ethics behind those ideas. They use such ideas for short-term benefits and can even consider morals and ethics as means for their goals, not as a way of life. This could be very menacing, not only for the people themselves but for the environment. If data on climate change are continuously relativized, it can lead to a further increase in climate change due to the rejection of measures against them.

The next consequence of relativism is a situation in which everyone creates their own vision of the world and reality. If everyone lives in their own reality or isolated

world, then communication also becomes impossible because the words have different meanings in different constructed realities of individuals. Furthermore, if the truth is relative, what will happen when people meet? They would be forced to submit to another version of truth or submit others to their version of reality. It would be an eternal conflict of visions and interpretations of falsely created worlds and universes. The only peaceful solution is for each human to stay far away from others so as not to clash with those fictional realities. Thus, the main impact of relativism is the abolition of moral absolutes, which can lead to the alienation of people, disintegration of society, and anarchy. "The key debate of our time is not political or economic in nature, but cultural, moral, and, ultimately, religious. It is a conflict between two worldviews: one that believes in the existence of principles and immutable values, which God has inscribed in human nature, and one that believes that there is nothing solid and lasting, but that everything is relative to time, places and circumstances" (Perić 168). Each person views the world through their subjective glasses, and they see what is in accordance with their inner state. People are always seeking themselves in the world, which is a human limitation and weakness since the suggestive power of an idea can be false and untrue. Hence, it is the individual's duty to be truthful and base his inner self on God's, i.e., objective truth (Pilar 109).

Pope Francis makes a special warning against relativism in *Laudato Si'* since it worships "the cult of unlimited human power" (LS 122). Because of this, relativism is the first or initial agent of atheistic anthropocentrism (Pavlić and Rukavina 77). Relativism is also the beginning of selfishness and egocentrism as people start "to take advantage of another, to treat others as mere objects, imposing forced labor on them or enslaving them to pay their debts" (LS 123). This agent of atheistic anthropocentrism is the inception of moral skepticism that justifies "sexual exploitation of children and abandonment of the elderly who no longer serve our interests..., human trafficking, organized crime, the drug trade, commerce in blood diamonds and the fur of endangered species, buying the organs of the poor for resale or use in experimentation, or eliminating children because they are not what their parents wanted" (LS 123).

An interesting viewpoint on relativism comes from ontology, "the most comprehensive of all sciences, insofar as it covers everything that exists" (Busse et al. 29.). Philosophically speaking, relativism is based on the anti-foundational ontology, in which there is no being outside people's cognitive mind. The origins can be found in the Enlightenment movement and the quote from René Descartes: *Cogito, ergo sum*, "I think, therefore I am" (Watson 8). However, it is actually *vice versa*, "I am, therefore I think", *vivo vitam meam, ergo sum*, meaning "I live my life, therefore, I am" (Pilar 207), which is based on foundational ontology. Religious people have an unquenchable ontological thirst for being (Eliade 64). For Pope Francis, the *Zeitgeist* – the whole contemporary corrupted culture – is based on denying universal objective truths and principles. In such a culture, it is unsurprising that laws can only be viewed as arbitrary constructs of those in power or even obstacles that should be avoided. Life is real and true, not a relative or skeptical state of affairs, a theorem, a

persiflage, but a fact and a terrifying reality (Pilar 375-376). If there are no truth and absolute values in the world, people start to search for meaning elsewhere, like in the pleasures and self-satisfaction of their subjective (often basic) needs.

3. Hedonism

Hedonism often emerges after the world has been relativized. After people have relativized the world around them and are left alone without meaning and purpose, they begin to look for meaning in happiness and pleasures (Pavlić and Rukavina 77). Those pleasures are the ones that John Stuart Mill described as mere sensations, not the pleasures of the intellect, but of the feelings and imagination (Mill 8-30). The negative impact of hedonism on society and individuals is first seen in the paradox of hedonism. "This would mean that pleasure seekers are unsatisfied, and they would need even stronger pleasure stimulants, which usually lead to increasingly hazardous behavior and to disappointment, because experience blunts sensitivity and the final result is emptiness" (Veenhoven 438-439). Hedonism appears and seeks maximum enjoyment and satisfaction, ultimately leaving hedonists with emptiness, envy, greed, and jealousy in individuals, which is the perfect soil for dissatisfaction (Gotovac 328). Afterward, individuals cannot feel pleasure from a non-altruistic interest (Dietz 391). In other words, happiness cannot be a simple sum of pleasures and pains, as Jeremy Bentham suggested (Bentham 12:1-5). The root of the hedonistic paradox is in short-term pleasures that fade in the long run. In other words, the present becomes the only time of life. Everything is subordinated to a single goal: to have a beautiful and pleasant life today, filled with pleasures and diverse experiences. "*Carpe diem* is a sentence that, in the minds of our contemporaries, means the following – reap the beautiful fruits of the day, enjoy the present moment, and do not worry too much about the future. Namely, it is a culture that gives particular importance to the present moment. It limits man to the here and now. It is the present without the past and without tradition. A human being is a being that moves without a specific goal, without history, with limited memory, without valuable memories, and without the moral strength to impose meaning or direction on that history" (Gotovac 329). With no discipline and no focus on both the past (tradition) and the future, short-term pleasures can have long-term consequences, like addiction to drugs, alcohol, sexual intercourse, etc. If an individual seeks only pleasures, their path is filled with risky experimentation and making wrong friends. Furthermore, long-term pleasure consumption leads to a craving for ever-increasing levels of pleasurable stimulations, which can be self-destructive (Veenhoven 438). Living a meaningful, rich, and enjoyable life is impossible if someone is in the single-minded pursuit of stimulus-intense pleasures (Kozłowski 17). If a person wants to achieve every aspect of life for mere enjoyment and pleasure, in the long run, they are left as empty (or even emptier) than when they started their journey of seeking pleasures.

Interestingly, “the desire for a more positive experience is itself a negative experience. And, paradoxically, the acceptance of one’s negative experience is itself a positive experience” (Manson 5). “Pleasure can stay a pure pleasure only until it is enjoyed in measure by nature for sustaining a balanced life” (Pilar 78). There cannot be pleasure without a balance of pain since the pleasure that comes after pain has a longer and more profound effect. A person starving before a great meal feels a much greater pleasure in eating than someone who has already eaten. For practical hedonists, the old French saying is valid: He who runs after the pleasures, the pleasures run away from him; he who runs away from the pleasures, the pleasures run after him. Nature doesn’t allow one-sidedness regarding pleasure and pain since it is always in equilibrium (Pilar 78-79). Suffering is a part of life. People come to this world through birth pains and leave it by death. Pain is part of everyday life, and it is essential to be able to handle difficult times when they arrive. Running away from pain is nothing more than a source of cowardice. Where there is life, there is pain. When people cannot achieve perfection through passion, they start to look for it in pleasures or eudaimonism – a point of view in ethics according to which happiness (satisfaction) is the purpose of human life and the meaning of all human activity (Hrvatska enciklopedija). The development of life and the natural innate desire to improve are stumbling nowadays as people are trying to perfect pleasures, not their lives. Such life values lead to the weakening of culture or cultural degeneration, especially in the Western Christian world. How did this situation emerge? An anti-hedonistic attitude was part of the Christian world for a long time. It was based on the human desire for affirmation and bliss through patient endurance and suffering in imitation of Jesus. After the Reformation and Renaissance, the old spirit of rationalism reemerged, with hedonism lurking behind. Protestantism focused the goal of human lives on this world, and with care only for this life and this world, hedonism came back to life in full, especially in Anglo-Saxons’ ideas, like utilitarianism. In the 20th century, this was accompanied by a rise of political ideologies, especially modern liberalism, which is fueled by the idea of freedom and an independent individual who is entitled to live alone, according to his happiness and interests, and in this manner, he is serving the community (Pilar 308-309). It would be interesting to compare political ideologies and how (or if) they promote some agents of atheistic anthropocentrism.

Pleasure-seeking individuals can bring suffering and pain to the family or the broader community if addictions start to increase over time. Hedonism can undermine social cohesiveness, ethics, morals, critical thinking, and solidarity (Haynes 59). This can have a more significant impact, especially on political participation, since hedonistic citizens are less likely to be participatory citizens (Valadares et al. 979). People enjoying their pleasures without concern for others and their needs make an atomized, unsustainable, and selfish society. They are “falling into hedonic (or anhedonic) lassitude: the soft narcosis, the comfort food oblivion of Playstation, all-night TV and marijuana” (Fisher 23). Hedonism is an obstacle to the progress of the individual and

society in general since it can lead to idleness. Hedonists are often depicted as passive lotus-eaters, and due to that passiveness, pleasure-seeking is considered the opposite of active involvement (Veenhoven 439). Hedonism, in this sense, is misleading individuals and making them feel meaningless, lost, and insignificant.

Hedonism and the next deviation of atheistic anthropocentrism – consumerism, have combined influence on the environment. Because of the constant and intense seeking of pleasure, hedonistic individuals are the source of over-consumption and pollution of the environment (Haynes 59). “The environmental argument holds that hedonism gives rise to over-consumption and that this will add to the ongoing depletion of natural resources and consequently will hasten the destruction of the environment. Following this line of argument, it is suggested that hedonism reduces one’s awareness of danger because self-indulgences smothers awareness and critical thinking. Similar claims are made about the deleterious effects of hedonism on society. The daily treadmill of conspicuous consumption impoverishes the social quality in many ways, undermining the morals and destroying the work ethic within society. These views are often presented as part of a broader critique of consumer society and modernization” (Veenhoven 438). Consumerism is a continuation of the negative impact on nature alongside hedonism. All the agents of atheistic anthropocentrism work in tandem and simultaneously mutually support negative impacts on society and the environment.

Pope Francis mentions hedonism by warning about seeking pleasure and satisfaction in the relativized world. Relativism and hedonism are interconnected due to “the absence of objective truths or sound principles other than the satisfaction of our own desires and immediate needs” (LS 123). Furthermore, *Laudato Si’* precisely realizes the coherence between hedonism and consumerism since “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” and “making the greatest changes in consumer habits” (LS 209). These implications are mostly about the hedonistic influence on society, but Pope Francis also makes it clear that hedonism and consumerism have an impact on environmental pollution due to the over-extraction of resources in the Southern Hemisphere and “export of raw materials to satisfy markets in the industrialized north, which has caused harm locally, as for example in mercury pollution in gold mining or sulfur dioxide pollution in copper mining” (LS 51). The constant process of *hedonization* often works in tandem with the need to keep pleasures constantly satisfied with things, which summons a new agent of atheistic anthropocentrism – consumerism.

4. Consumerism

After the relativistic worldviews are satisfied with pleasures, individuals often need to consume goods to find a sense of self-worth in this consummation and consumption. "Consumerism is a global problem driving global environmental change as the costs of consumption (such as the exploitation of people, the destruction of ecosystems, and pollution from wasteful extraction and harmful disposal) are externalized out of sight - distanced through lengthening global supply chains, and hidden behind discounted retail prices that fail to account for social and environmental costs" (Lister 10). Furthermore, due to globalization and translocation of production in the states where the labor, workforce, and inputs are cheaper, most of the waste generation is not in consumer societies but in the third-world states where most of the production and manufacturing stages occur (Roach et al. 23-25). Moving the production of goods further away from areas of consumption through economic globalization and world market deregulation creates geographical disconnection in causes and effects of environmental damage. "Through distancing, multinational corporations cast ecological shadows of rising consumption as they deflect costs onto vulnerable ecosystems and populations, creating global patterns of harm" (Lister 10). Nonetheless, societies affected by consumerism are the source of this negative impact on the environment since the main challenge and the issue is not merely in manufacturing but also in consumption, which is dislocated from the demand and consumers willing to consume those goods (Orecchia and Zoppoli 10). Moreover, consumerism is a global threat due to the destruction of ecosystems and the extinction of animal and plant species, which has been clearly stated in the United Nations reports: "Nature is declining globally at rates unprecedented in human history – and the rate of species extinctions is accelerating" (United Nations). Pope Francis emphasizes this problem in *Laudato Si'*: "At the same time, we have a sort of 'super-development' of a wasteful and consumerist kind which forms an unacceptable contrast with the ongoing situations of dehumanizing deprivation" (LS 109). "To find ever new ways of despoiling nature, purely for the sake of new consumer items and quick profit, would be, in human terms, less worthy and creative, and more superficial" (LS 192).

The impact of consumerism is not just on the environment. It can be seen at the root of some dangerous behavior in individuals, such as 1) potential poverty due to overconsumption and debt increase from buying unnecessary goods; 2) personal relations become unimportant because people are investing in their standard of living through earning more; 3) increase in crime rate due to thefts and robberies of expensive goods (Shukla 7). Psychological health deteriorates when one's desires are not met, and different cases can occur, such as depression (Shukla 5). "Consumer culture has engendered deep cynicism, individualism, competition, envy, and inertia" while simultaneously creating "lethargy, anxiety, and self-doubt that comes with centering one's life around the marketplace" (Fitchett & Cronin 6). This also affects society, making it less secure and prosperous while transforming political

participation and identities in societies. Solidarity between people is recognized by the consumption power. "Consumers' social identity stems, above all, from their capacity to choose, purchase, and consume products that have been designed by firms for them" (Dubuisson-Quellier 1866). States can promote consumer culture and create consumer identity based on belonging through the activity of consumption as a channel for social inclusion (Valadares et al. 979). Through this process, a new Consumer Republic is made in which mass consumption is a means to increase the country's wealth (Cohen 299-319). It is all encompassed by consumption ideology, defined "as ideas and ideals related to consumerism, which are manifested in consumers' social representations and expressed in their communicative actions in the marketplace" (Schmitt et al. 75). In this ideology, individuals share social forms, behaviors, styles of communication and collective "consumer" actions. It "implies that consumers, knowingly or unknowingly, think and act as ideologues because they are living in a consumerist society" (Schmitt et al. 75). Zygmunt Bauman concluded that society of consumers is based merely on the capacity to consume, and it evaluates (penalizes and rewards) its members based on the amount of consumption (Bauman 52-53). Then, according to Pope Francis, "isolated individuals can lose their ability and freedom to escape the utilitarian mindset, and end up prey to an unethical consumerism bereft of social or ecological awareness" (LS 219). "Thus, a community can break out of the indifference induced by consumerism" (LS 232).

In institutionalized consumerism, atomized consumers are left to care for themselves, competing with others who will consume and possess more, often useless, goods. To overcome such savory scenarios and find meaning in life, consumers are becoming, or continuing to be, hedonists, trying to find meaning in pleasure. Ironically, the main goal of consumerism is not to satisfy the needs of consumers but to always keep consumers empty and unsatisfied so they can constantly consume more (Bauman 99). "Dependence, addiction, bingeing, and compulsive consumption can be thought of as risky or harmful uses of otherwise pleasurable experiences, like using alcohol, drugs and having sex" (Kozlowski, 14), which connects consumerism with hedonism. "Many people know that our current progress and the mere accumulation of things and pleasures are not enough to give meaning and joy to the human heart, but they feel incapable of giving up what the market puts in front of them" (LS 209). This market placement of various short-term pleasures in front of people is connected with consumerism, which Pope Francis directly mentions on several occasions in *Laudato Si'*. "Consumerism actually makes our country less rich and beautiful, more and more limited and gray" (LS 34), "giving priority to short-term profit and private interest" (LS 184), which is also a common feature of hedonism. Furthermore, new generations "have grown up in a milieu of extreme consumerism and affluence, which makes it difficult to develop other habits" (LS 209). Venomous and addictive consumerism is re-educating modern young generations in finding value and the meaning of life in constant consumption. As Jeffrey Goines, a fictional character in the movie *12 Monkeys*, says: "There's the television. It's all right there – all right there. Look, listen,

kneel, pray. Commercials! We're not productive anymore. We don't make things anymore. It's all automated. What are we for, then? We're consumers. Buy a lot of stuff, you're a good citizen. But if you don't buy a lot of stuff, if you don't, what are you then, I ask you? What? Mentally ill" (Gilliam 18:51). Therefore, "enjoyable as it might be while it lasts, it probably goes without saying that the life of a mere consumer lacks any real meaning and purpose" (Murray 248).

The main problem is that state institutions, media, and entertainment industries promote the shallow type of personal pleasure, creating consensus on "enjoying our consumerist culture, frequently buying things that do not last and then buying newer versions of the same to replace them" (Murray 181). There is no place for ethical or moral consumerism. Current market structures and mainstream marketing emphasize how "contemporary capitalism creates conditions in which ethical consumption is costly in terms of money, time and effort" (Coffin and Egan-Wyer 105). Interestingly, the word *consume* etymologically means "to destroy by separating into parts which cannot be reunited, as by burning or eating, hence destroy the substance, annihilate" (Online Etymology Dictionary). In the 21st century, as an agent of atheistic anthropocentrism, consumerism devours individuals, societies, and ecosystems.

5. Materialism

Materialism is a continuation of consumerism since "high-level materialists place material wealth at the core of their lives, have a strong desire for expensive consumer goods, and hope to obtain social status and social recognition through material products, rather than through self-awareness or carefully planned consumption, usually lack of control over consumption can lead to irrational consumer attitudes and behaviors" (Shuxiang and Yaozhong 361). Interestingly, consumerism and materialism support and evolve together. Consumerism has changed in the last few years due to online shopping, digital nomads, etc. However, "materialism remains a robust construct, which continues to adapt to the contemporary dynamics and can continue to be used to understand consumers' engagement with consumption into the future" (Atanasova and Eckhardt 498). Materialism correlates with consumerism, and it can create problems for individuals, such as poor money management, accumulation of debt, and gambling problems. All this, together with hedonism, can cause severe dangers to the health of an individual, such as addictions (cigarettes, alcohol, etc.), but also risky cosmetic surgeries to match beauty standards (Shuxiang and Yaozhong 361-362). Furthermore, a materialistic lifestyle, in the long run, reduces happiness, life satisfaction, self-awareness, self-actualization, and quality of relationships and increases levels of depression, anxiety, and loneliness (Shuxiang and Yaozhong 360). Interestingly, a higher level of materialistic behavior among adolescents was a significant variable and longitudinal predictor of delinquency (Shek et al. 10), which is usually accompanied by egocentrism. On the other

hand, the economic system of capitalism encourages materialism since materialists work harder and longer to earn more money to buy luxury goods, and higher production leads to higher profits, but this leaves people emotionally exhausted and indifferent to other parts of social life, like family.

The general social impact of materialism is disregarding the public good for personal gratification and reducing the level of solidarity (Duh 30). Materialism stands in contrast to altruistic values that encourage prosocial behavior. It was proven that materialism causes lower individual and societal well-being. "These findings suggest that the promotion of materialistic messages through media and advertising do not only have negative consequences for the personal well-being of individuals but also for the welfare of society as a whole" (Moldes and Ku 1414). Furthermore, "materialism can also lead to hoarding. Individuals with this condition may collect items that have little monetary value - such as stacks of newspapers, buttons, or other items commonly viewed as *junk*. Still, when people hoard, they place an emotional attachment to material items rather than turning inward to meet their needs" (Hartney). Interestingly, new researchers discussed how the COVID-19 crisis has shifted the focus of people from materialistic towards a life of self-acceptance and sharing quality time with loved ones (Moldes Andrés). However, these are short-term data during the pandemic, not long-term sustainable value shifts.

Several studies have shown that a materialistic person is "more self-directed, less helpful, less charitable, often prefers individual activities and less physical contact, more competitive and less cooperative; high-level materialists tend to increase their personal material wealth and reduce material wealth by paying more attention to wealth, achievement, power, and status resulting in reduced prosocial behavior" (Shuxiang and Yaozhong 363). Greater levels of a materialistic lifestyle and culture can have partial positive economic influence, for example, economic growth (e.g., China), but it can have negative impacts, such as the occurrence of unethical behavior (Bakırtaş et al. 132-133). People cannot find the essence of life if they only run after material possessions or money. Thomas Masaryk, president of Czechoslovakia, said how people who are striving for wealth and even achieve it can become slaves to their wealth (Pilar 301). Material life is vital as a means of life but not as a final goal and the essence of life.

Materialism erodes and endangers the individual, society, and the environment. "Pursuit of the materialistic goals of financial success, image and fame is grounded in conspicuous consumption and the accumulation of high-status goods, such as sports cars with low fuel economy or high energy widescreen televisions; by necessity, pursuit of the materialistic dream involves an increased negative impact on the environment, whereas the pursuit of self-fulfillment and connection to others does not" (Hurst et al. 257). Researchers have gathered the results of several analyses which have "shown that when respondents have stronger materialistic and egoistic values, they attach more importance to high-tech products (such as televisions,

mobile phones and cars), attach less importance to the low-tech products (e.g., a national trust membership, a compost bin) and they are less likely to say they intend to adopt a range of pro-environmental behaviors related to home energy, transport and food” (Gatersleben et al. 32). Furthermore, materialism is negatively associated with both pro-environmental attitudes and behaviors. “Materialists are less likely to believe that humans need to change their behavior to protect the environment and are more likely to engage in higher levels of environmentally damaging behavior themselves. ... It seems that materialistic values are equally damaging to the environment regardless of who endorses them, and that materialists may represent a particularly important-to-reach, but relatively obstinate, population: the more materialistic people are, the worse their environmental behavior is likely to be, but the less likely they are to believe that the world is in danger and that they should alter their behavior to protect the environment” (Hurst et al. 265). Basically, the more people are moral and altruistic, the more they are willing to save and take action to preserve nature. The cause of evil lies in anthropocentrism, according to which man is outside and above nature, not bound by the laws that govern the rest of nature, and, therefore, can enjoy all of nature without restrictions and without punishment (Pilar 257).

Pope Francis gave a great conclusion about the influence of materialism on the environment: “If we acknowledge the value and the fragility of nature and, at the same time, our God-given abilities, we can finally leave behind the modern myth of unlimited material progress” (LS 78). *Laudato Si'* points out the danger to the environment and the interconnection between materialism and consumerism, “the lie that there is an infinite supply of the earth’s goods, and this leads to the planet being squeezed dry beyond every limit” (LS 106). On the other hand, *Laudato Si'* also reflects on the negative social impact of materialism: “Human beings and material objects no longer extend a friendly hand to one another; the relationship has become confrontational” (LS 106). In other words, materialistic, consumed possessions are starting to possess the possessors, alienating them from their true altruistic inner happiness and clean environment.

Conclusion

The research has pointed out how agents of atheistic anthropocentrism are interconnected and often overlap while influencing society, the environment, and individuals. The paper’s central research question is: How do four atheistic anthropocentrism agents influence society and the environment? The impact of atheistic anthropocentrism on society and nature is real. Society is faced with the relativization of absolute universal postulates, social deprivation through egoism and envy, a materialization of human relationships, a potential increase in crime rates, a decrease of solidarity, empathy, and pro-social behavior, discarding altruistic values, and an expanding sense

of meaninglessness in society. Impact on the environment is seen through relativization of data about climate changes, inexhaustible and unlimited exploitation of natural resources, disturbance of eco-balance, extinction of animal and plant species, increase of pollution in all parts of the world, and reduction in green pro-environmental behavior. Research has shown several impacts of agents of atheistic anthropocentrism on the individual, which were not foreseen in the hypothesis, such as a sense of loss, alienation, and isolation in their interpretations of the world under significant influence of media and social networks, which promote consumerism and materialism. Individuals are seeking short-term profits and pleasures, experimenting with alcohol, cigarettes, drugs, and physical relationships, losing their meaning and even health and psychological strength in the long run. To sum up the contemporary state of the Western world in the words of Tyler Durden: "Our great war is a spiritual war; our great depression is our lives" (Fincher 1:10:52).

Each agent of atheistic anthropocentrism was mentioned and covered in *Laudato Si'*, making the encyclical even more important and comprehensive for contemporary world challenges. In the context of this research, Pope Francis's main point is that "the human environment and the natural environment deteriorate together; we cannot adequately combat environmental degradation unless we attend to causes related to human and social degradation. In fact, the deterioration of the environment and of society affects the most vulnerable people on the planet" (LS 48). We can conclude that Pope Francis understands global threats of atheistic anthropocentrism and articulates them precisely. Understanding the problems and challenges is the first step to overcoming them. Communicating and emphasizing them through the encyclical is the second step. The third one is always crucial – taking action and successfully confronting the current impacts and influences of four agents or riders of atheistic anthropocentrism. Without strategic long-term goals and short (and midterm) tactical actions, everything is just empty words on paper.

Regarding future studies, the research paper found several topics that could be interesting for further analysis:

- 1) Influence of capitalism (or capital-centrism) on the environment and society, through observations emphasized in *Laudato Si'*.
- 2) Empirical research about the influence of relativism in society.
- 3) Creating (or shaping) the identity of new generations through consumerism.
- 4) Role of technology in human alienation and *Laudato Si'*.
- 5) Methods, remedies, means, and ways of facing and overcoming negative impacts and influence of relativism, hedonism, consumerism, and materialism on society and the environment.
- 6) Influence of the COVID-19 pandemic crisis and Ukraine conflict on four agents of atheistic anthropocentrism.

7) How do political ideologies influence four agents of atheistic anthropocentrism?

By understanding and communicating the impacts and influences of atheistic anthropocentrism through its agents, relativism, hedonism, consumerism, and materialism, the next logical step is to research remedies and means (actions) to overcome those impacts.

Works Cited

- Atanasova, Aleksandrina and Eckhardt, Giana. The broadening boundaries of materialism. *Marketing Theory*, vol. 21, no. 4, 2021, pp. 481-500.
- Bakırtaş, Hülya, et al. The Effects of Materialism and Consumer Ethics on Ecological Behavior: An Empirical Study. *European Journal of Sustainable Development*, vol. 3, no. 4, 2014, pp. 125-134.
- Bauman, Zygmunt. *Consuming Life*. Cambridge: Polity Press, 2007.
- Bentham, Jeremy. *Constitutional Code*. Vol. 9 of Works of Jeremy Bentham. John Bowring, ed. Edinburgh, 1843.
- Busse, Johannes, et al. Actually, What Does "Ontology" Mean?. *Journal of Computing and Information Technology*, vol. 23, no. 1, 2015, pp. 29-41.
- Boghossian, Paul. *Fear of Knowledge: Against Relativism and Constructivism*. Oxford University Press, 2006.
- Brewster, Benjamin. Portfolio: Theory and Practice. *The Yale Literary Magazine*, vol. 47, no. 5, 1882, pp. 201-205.
- Burnham, Peter. (ed.). *Metode istraživanja politike*. Zagreb: Fakultet političkih znanosti, 2006.
- Coffin, Jack and Egan-Wyer, Carys. The ethical consumption cap and mean market morality. *Marketing Theory*, vol. 22, no. 1, 2022, pp. 105-123.
- Cohen, Lizabeth. *A Consumers' Republic: The Politics of Mass Consumption in Postwar America*. New York: Vintage Books, 2003.
- Dietz, Alexander. How to Use the Paradox of Hedonism. *Journal of Moral Philosophy*, vol. 18, 2021, pp. 387-411.
- Duh, Helen. Antecedents and Consequences of Materialism: An Integrated Theoretical Framework. *Journal of Economics and Behavioral Studies*, vol. 7, no. 1, 2015, pp. 20-35.
- Dubuisson-Quellier, Sophie. From Consumerism to the Empowerment of Consumers: The Case of Consumer Oriented Movements in France. *MDPI - Open Access Journal*, vol. 2, no. 7, 2010, pp. 1849-1868.
- Eisenhart, Margaret. Conceptual frameworks for research circa 1991: Ideas from a cultural anthropologist; implications for mathematics education researchers. In: Underhill, Robert (ed.). *Psychology of Mathematics Education*, Blacksburg: Proceedings of the Thirteenth Annual Meeting, 1991.
- Eliade, Mircea. *The Sacred & Profane – The Nature of Religion*. New York: A Harvest Book, 1963.
- Fincher, David. *Fight Club*. Twentieth Century Fox, 1999.

- Fisher, Mark. *Capitalist Realism: Is There no Alternative?*. Zero Books, 2009.
- Fitchett, James and Cronin, James. De-romanticising the market: advances in Consumer Culture Theory. *Journal of Marketing Management*, vol. 38, no. 1-2, 2022, pp. 1-16.
- Franco, Josh, et al. *Introduction to Political Science Research Methods*. Creative Commons and Academic Senate for California Community Colleges, 2020.
- Gatersleben, Birgitta, et al. (2009). *Materialism and environmental concern*. Research Group on Lifestyles, Values and the Environment, Centre for Environmental Strategy, University of Surrey, 2009.
- Gilliam, Terry. *12 Monkeys*. Universal Pictures, 1995.
- Gotovac, Meri. Mladi pred izborom duhovnog zvanja u postmodernom okruženju. *Kateheza*, vol. 30, no. 4, 2008, pp. 319-344.
- Grant, Cynthia and Osanloo, Azadeh. Understanding, selecting, and integrating a theoretical framework in dissertation research: creating the blueprint for your "house". *Administrative Issues Journal*, vol. 4, no. 2, 2014, pp. 12-26.
- Haddad, Duke. Understand the Difference Between Theory and Practice. *NonProfit PRO*, 2019, <https://www.nonprofitpro.com/post/understand-the-difference-between-theory-and-practice/> Accessed 2 Aug. 2022.
- Hartney, Elizabeth. Materialism and Shopping Addictions. *Verywell Mind*, 2022, <https://www.verywellmind.com/what-is-materialism-22209#toc-consequences-of-materialism>. Accessed 6 Aug. 2022.
- Haynes, Benjamin. *Hedonism*. 2015. University of Iceland, Master thesis. *Skemman*, <https://skemman.is/bitstream/1946/20938/4/Hedonism.pdf>. Accessed 3 Aug. 2022.
- Howson, Alexandra. Cultural relativism. *EBSCO Research Starters*, 2009, <https://www.studocu.com/ph/document/bicol-university/mining-engineering/cultural-relativism-suggested-readings/14358376>. Accessed 4 Aug. 2022.
- Hrvatska enciklopedija, <https://www.enciklopedija.hr/>. Accessed 1 Aug. 2022.
- Hurst, Megan, et al. The relationship between materialistic values and environmental attitudes and behaviors: A meta-analysis. *Journal of Environmental Psychology*, 36, 2013, pp. 257-269.
- Isaacson, Walter. *Leonardo da Vinci*. London: Simon & Schuster, 2017.
- Kozlowski, Desirée. What is hedonism and how does it affect your health?. *The Conversation*, 2016, <https://theconversation.com/what-is-hedonism-and-how-does-it-affect-your-health-78040>. Accessed 9 Aug. 2022.
- Lister, Jane. Consumerism, Chapter 2, pp. 9-16. In: Pattberg, Philipp and Zelli, Fariborz. (ed.). *Encyclopedia of Global Environmental Politics and Governance*. Cheltenham: Edward Elgar, 2015.
- Manson, Mark. *The Subtle Art of Not Giving a F*ck*. Sydney: HarperCollins Publishers, 2016.
- Mill, Stuart John. *Utilitarianism*. London: Parker, Son, and Bourn, 1863.
- Moldes, Olaya and Ku, Lisbeth. Materialistic cues make us miserable: A meta-analysis of the experimental evidence for the effects of materialism on individual and societal well-being. *Psychology & Marketing*, vol. 37, no. 10, 2020, pp. 1396-1419.

- Moldes, Olaya. COVID may have made us less materialistic – new research. *The Conversation*, 2022, <https://theconversation.com/covid-may-have-made-us-less-materialistic-new-research-175890>. Accessed 9 Aug. 2022.
- Murray, Douglas. *The Strange Death of Europe*. London: Bloomsbury Continuum, 2017.
- Norris, Christopher. *Against Relativism – Philosophy of Science, Deconstruction and Critical Theory*, New Jersey: Blackwell Publisher, 1997.
- Orecchia, Carlo and Zoppoli, Pietro. Consumerism and Environment: Does Consumption Behaviour Affect Environmental Quality?. *CEIS Working Paper*, no. 261, 2007, pp. 1-17.
- Online Etymology Dictionary, <https://www.etymonline.com/>. Accessed 1 Aug. 2022.
- Pavlić, Richard and Kevrić, Katarina. Stvaranje čovjeka u svjetlu kršćanske antropologije i susreta s prirodnim znanostima. *Riječki teološki časopis*, vol. 46, no. 2, 2015, pp. 365- 388.
- 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.
- Perić, Zdravko. Problemiziranje relativizma u povijesnom, ali i suvremenom kontekstu. *Obnovljeni život*, vol. 71, no. 2, 2016, pp. 167-179.
- Pilar, Ivo. *Borba za vrijednost svoga "ja"*. Zagreb: Udruga Hrvatsko zajedništvo, 2020.
- Пономарев, Андрей Будимирович and ПикULEVA, Эльвира Анатольевна. Методология научных исследований. Министерство образования и науки Российской Федерации. Пермского национального исследовательского политехнического университета, 2014.
- Pope Francis. *Encyclical Letter Laudato Si' of the Holy Father Francis on Care for our Common Home* (=LS). Vatican: Vatican Press, 2015.
- Priede, David. The Relationship between Theory and Practice/Application. *Academia.edu*, 2014, https://www.academia.edu/7366076/The_Relationship_between_Theory_and_Practice_Application_by_David_Priede_Ph_D_MIS_MBI. Accessed 2 Aug. 2022.
- Reichstag. *Law for the Protection of German Blood and German Honor and The Reich Citizenship Law*. 1935, <https://mchekc.org/wp-content/uploads/2021/01/Nuremberg-Laws.pdf>. Accessed 9 Aug. 2022.
- Roach, Brian, et al. *Consumption and the Consumer Society*. Tufts University: Global Development and Environment Institute, 2019.
- Schmitt, Bernd, et al. Consumption Ideology. *Journal of Consumer Research*, vol. 49, no. 1, 2022, pp. 74-95.
- Shek, Daniel, et al. Materialism, Egocentrism and Delinquent Behavior in Chinese Adolescents in Mainland China: A Short-Term Longitudinal Study. *Int. J. Environ. Res. Public Health*, vol. 19, no. 8, 2022, pp. 1-15.
- Shukla, Amitabh. The Effects of Consumerism. *Paggu*, 2022, <https://www.paggu.com/business/world-economy/the-effects-of-consumerism/>. Accessed 7 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.
- Tasioulas, John. Consequences of Ethical Relativism. *European Journal of Philosophy*, vol. 6, no. 2, 2002, pp. 156-171.
- United Nations. Nature's Dangerous Decline 'Unprecedented'; Species Extinction Rates 'Accelerating'. United Nations Report, 2019.

- Valadares, Josiel Lopes, et al. The 'hedonistic citizen': dialogues on consumption and participatory citizenship in contemporary society. *Cad. EBAPE.BR*, vol. 14, no. 4, 2016, pp. 966-983.
- Veenhoven, Ruut. Hedonism and happiness. *Journal of Happiness Studies*, vol. 4, 2003, pp. 437-457.
- Zaikauskaitė, Laura, et al. The effects of idealism and relativism on the moral judgement of social vs. environmental issues, and their relation to self-reported pro-environmental behaviours. *PLOS ONE*, vol. 15, no. 10, 2020, pp. 1-27.
- Watson, Richard. *Cogito, Ergo Sum – The Life of René Descartes*. New Hampshire: David R. Godine, 2007.

Darko RAPIĆ*

Uloga migracija u Božjem planu spasenja

The Role of Migration in God's Plan of Salvation

Sažetak: Ovaj rad ima nakanu doprinijeti teološkomu razumijevanju (suvremenih) migracijskih procesa polazeći iz perspektive povijesti spasenja. Uranjajući u pojedine biblijske tekstove, možemo uočiti migracije kao Božju volju radi spasenja čovjeka, odnosno kako se Bog u svom objaviteljskom i spasiteljskom planu služio migracijama na izravan ili neizravan način. Primjerice migracije pojedinaca i cjelokupnoga izraelskoga naroda često su bile ključne za Božju objavu narodu, zatim za shvaćanje Božje veličine i ljubavi prema čovjeku, kao i za pripremu dolaska Spasitelja utjelovljenoga u osobi Isusa Krista, koji je u svom životu iskusio migracije – od izbjeglištva u Egipt do javnoga djelovanja kao »putujući propovjednik«. Osim toga evanđeoski zahtjev navješćaja radosne vijesti svim narodima na svijetu uključuje migraciju – od apostola do današnjih misionara. I premda je Božji spasenjski plan ostvaren u osobi i životu Isusa Krista prije gotovo dvije tisuće godina, on se na otajstven način nastavlja provoditi i danas kako bi ljudi našega vremena upoznali i prihvatili Kristovo spasenje.

Ključne riječi: migracije; spasenje; *Biblija*; stranci; migranti; izbjeglice; Božji plan.

Summary: This work aims to contribute to the theological understanding of (contemporary) migration processes, starting from the perspective of the history of salvation. By diving into individual biblical texts, we can observe migrations as God's will for man's salvation, that is, how God used migrations directly or indirectly in his plan of revelation and salvation. For example, the migrations of individuals and the entire Israeli people were often crucial for God's revelation to the people, for understanding God's greatness and love for man, and for the preparation for the coming of the Savior incarnated in the person of Jesus Christ, who experienced migration in his life – from exile to Egypt to public activity as a »traveling preacher.« In addition, the evangelical requirement of proclaiming the Good News to all peoples of the world includes migration – from the apostles to today's missionaries. Although God's plan of salvation was accomplished in the person and life of Jesus Christ almost two thousand years ago, it continues mysteriously even today for the people of our time to know and accept the salvation of Christ.

Keywords: migrations; salvation; Bible; foreigners; migrants; refugees; God's plan.

* Dr. sc. Darko Rapić, Hrvatska • Darko Rapić, Ph.D., Croatia ✉ darkorapic7@gmail.com

Uvod

Migracije spadaju među najrasprostranjenije fenomene današnjice. Posljednjih nekoliko godina broj migranata na godišnjoj razini premašuje 200 milijuna, neovisno o razlozima migriranja. Unatoč brojnim dobrobitima migracija za pojedince i društvo, područje Sjeverne Amerike i Europe nedavno je doživjelo društveno-političku krizu koja je upozorila na svu kompleksnost i problematičnost migracijskoga fenomena. Kršćanska se teologija u rješavanje toga problema uključila pozivajući ponajprije na zaštitu dostojanstva svih migranata na temelju Božje riječi i crkvenih dokumenata. U ozračju svojevrsnoga *hrvanja* između volje domorodačkoga stanovništva naspram potreba svih migranata, ovaj rad ima nakanu doprinijeti teološkom razumijevanju (suvremenih) migracijskih procesa polazeći iz perspektive povijesti spasenja. Uranjajući u biblijske tekstove, pokušat ćemo uočiti Božju volju u migracijskim procesima – pa tako i onim današnjim – radi spasenja ljudi/čovjeka. Ovaj rad dakle nema nakanu govoriti o biblijskim stavovima prema migrantima niti zanemariti ili poništiti teološko-duhovno značenje pojedinih migracija koje nalazimo u Bibliji, poput izlaska Izraelaca iz Egipta i njihov put kroz pustinju, već nastoji teološkim jezikom i svjetlom vjere povezati različite migracije i migracijske procese koje nalazimo unutar biblijskih tekstova s Božjim planom spasenja.

Na samom početku govorit ćemo o Izraelcima, čiju povijest zapisanu u biblijskim tekstovima obilježavaju migracije. Te su migracije bile usmjerene prema Obećanoj Zemlji u kojoj Izraelci poglavito zbog vlastitih grijeha nisu imali vječni, trajni mir. Ipak, one su bile korisne kako bi Izraelci mogli rasti u odnosu s Bogom, susjednim narodima i stvorenim svijetom, kao i u načinu razumijevanja vlastitoga identiteta. Potom ćemo se osvrnuti na pojedine biblijske likove prateći etape povijesti spasenja. Jasno nam je da zbog opsega ovoga rada ne možemo analizirati svaki biblijski lik niti obuhvatiti sve etape povijesti spasenja, ali smo u izabranim likovima¹ nastojali što detaljnije i preciznije vezati misaonu nit vodilju, a to je da su migracije imale važnu ulogu u Božjem planu spasenja u smislu da su pojedince ili narod vodile prema obraćenju Bogu te su otvarale put prema Isusu Kristu i širenju njegove vijesti spasenja.

Povezanost migracija i spasenja

Ključnim polazištem za pisanje ovoga rada te njegovo razumijevanje smatramo terminološko pojašnjenje termina vezanih za migracije, kao i teološko povezivanje migracija i spasenja. Slijedom toga, kažimo kako pojam *migracija* u užem smislu obuhvaća trajniju promjenu mjesta stalnoga boravka pojedinca ili društvenih skupina,²

¹ U radu ćemo se u različitom opsegu dotaknuti sljedećih biblijskih likova: Adama i Eve, Kajina, Abrahama, Jakova, Josipa, Mojsija, Jošue i Rahabe, Rute, Amosa, Jeremije, Ezekiela, Elizeja, Estere, Tobije, Isusa te apostola Filipa, Pavla i Jakova.

² Usp. migracija, *Hrvatska enciklopedija, mrežno izdanje*. Dostupno na: <https://www.enciklopedija.hr/natuknica.asp?id=40619> (20. 5. 2022.). Vrijedi istaknuti kako je hrvatska riječ koja označava kretanje

jednako kao što pojam *migrant* označava »svaku osobu koja napušta mjesto prebivališta, bilo unutar države ili izvan države, privremeno ili trajno, iz različitih razloga«³. Dakle kriterij za razlikovanje migracija i migranata od općenite pokretljivosti ljudi jest taj što pod migraciju svrstavamo ona kretanja koja za cilj imaju privremeno ili trajno mijenjanje boravišta ili prebivališta, a razlozi mogu biti ekonomski, politički, vjerski, obrazovni ili ekološki.⁴ Pojam *migrant* jednako se odnosi na ekonomske i političke migrante, izbjeglice, prognanike i tražitelje azila, kojima razlučujemo razloge migriranja, kao što se termin *migracija* jednako odnosi na osvajanje, kolonizaciju, emigraciju i imigraciju, kojima razlučujemo oblike migriranja.⁵ Osim toga čitatelj treba imati na umu kako su ti pojmovi sociološki te ih u radu na taj način treba shvaćati i tumačiti. Oni su se uglavnom oblikovali i poprimili svoju definiciju u suvremenom dobu, stoga ih kao takve vrlo rijetko ili gotovo nikako ne nalazimo u *Bibliji*.⁶ No ono što mi možemo jest uz pomoć suvremenoga rječnika imenovati, a potom i tumačiti pojedine migracije unutar biblijskih tekstova iščitavajući njihove razloge i oblike.

Teologinja Gemma Tulud Cruz navodi kako je u kršćanskoj povijesti izložen niz modela ili načina razumijevanja spasenja.⁷ U svim tim modelima i načinima u središtu stoji osoba Isusa Krista kao onaj tko spašava ili otkupljuje, dok se spasenje odnosi na oslobođenje čovjeka ili čovječanstva od grijeha i njegovih posljedica. U tom kontekstu Tulud Cruz tvrdi da migracija, kao rana našega vremena, može biti sredstvo za razumijevanje spasenja – i u povijesti, a i danas – na način na koji migracija upozorava na grijeh ili ga odražava, kao i njegove posljedice u suvremenom dobu.⁸ Ona promatra problematične uvjete migracija kao simptome strukturnoga grijeha ili onih struktura u svijetu koje dehumaniziraju ili sprječavaju ljude da se ostvare kao osobe, dok patnje migranata diljem svijeta doživljava kao poziv na kršćansko svjedočenje i veću težnju čovječanstva za spasenjem. U tom kontekstu navodi kako suvremene migracije odražavaju određeni aspekt spasenja na način da nude uvid u nastojanja prema oslobođenju. Drugim riječima, migranti su ljudi u potrazi za boljim životom za sebe i svoju obitelj – njihova je migracija u mnogim

ljudskoga stanovništva *seoba*, odnosno *selilaštvo*. Riječ *migracija* hrvatska je inačica engleske riječi *migration* i posve legitimna za korištenje, a mi je ovdje upotrebljavamo iz razloga što je taj termin češće upotrebljavan u javnosti.

³ INTERNATIONAL MIGRATION LAW, *Glossary on Migration*, Geneva, 2019., 132.

⁴ Pod migraciju stoga ne možemo svrstati izlet ili posjet trgovačkom centru jer se time ne mijenja boravište. Turistički posjet nekomu gradu, državi ili, jednostavno, posjet rodbini također ne spadaju pod migracije jer se putovanje smatra aktivnošću u slobodno vrijeme bez ekonomske koristi te se nad tim osobama ne provode iste zakonske odredbe. Iznimka u navedenoj terminologiji jesu takozvani *dnevni migranti* koji svakodnevno ili barem jednom u tjednu putuju na posao iz jedne države u drugu te koje europsko zakonodavstvo priznaje kao takve.

⁵ Usp. R. W. CAVES (ur.), *Encyclopedia of the City*, London, 2005., 461.

⁶ U *Bibliji* u izdanju Kršćanske sadašnjosti možemo pronaći pojmove vezani za selilaštvo (migraciju), izbjeglištvo i progonstvo. Također Židovi su imali tri pojma za označavanje stranaca, no o tome detaljnije u nastavku teksta.

⁷ Usp. G. TULUD CRUZ, *When Death Meets Life. Exploring the Links Between Migration and Salvation*, u: *Asian Horizons* 6(2012.)4, 752–766., ovdje 753.

⁸ Usp. *isto*, 754.

slučajevima ukorijenjena u potrazi za najnužnijim životnim potrepsinama.⁹ To o čemu govori Tulud Cruz nije novost suvremenoga doba. Ljudska su oslobađanja ili potreba za njima često bili uzrokovani ljudskim kretanjima. Sličnosti sudbina mnogih današnjih migranata – nadasve izbjeglica i prognanika – nalazimo u biblijskim tekstovima, odnosno u mnogim biblijskim likovima. Na taj način migracija može imati važnu ulogu za razumijevanje (teologije) spasenja. Međutim, kako ćemo vidjeti u nastavku, nisu samo ljudske patnje i grijesi ono što dovodi do migracijskih procesa. Ti se procesi u biblijskim narativima ponekad događaju i kao odraz Božje volje, kao dio njegova spasenjskoga plana.

Biblijski likovi koji migriraju toliko su dio priče da njihovu migraciju gotovo ni ne primjećujemo kao glavnu značajku. Pojedini autori navode kako u biblijskim tekstovima možemo iščitati da je Jahve, Bog Izraela, bio uključen u migracije Izraela, ali i drugih naroda (primjerice, Pnz 2, 10–12, 20–23). Ta je ideja sastavni dio teološkoga konteksta da je Jahve Bog svih naroda, uključujući i sve njihove povijesne migracije i naseljavanja.¹⁰ Od prve do posljednje stranice *Stari zavjet* pokazuje se kao knjiga sjećanja migracijskoga naroda i pojedinaca koji su svoja iskustva tumačili na način da ih je providonosna Božja ruka u svim okolnostima vodila i pratila na njihovim putovima. Promatrajući iz perspektive povijesti spasenja, te su migracije bile dio Božjega plana spasenja. Drugim riječima, njima se Bog poslužio kako bi proveo svoj spasenjski naum. S pravom stoga migracije možemo razumjeti kao važan znak vremena koji se uvrštava u povijest spasenja ujedno i kao znak Božje prisutnosti u povijesti i zajednici naroda.¹¹ To je, među ostalim, kazao i papa Franjo u jednoj od poruka za Svjetski dan selilaca i izbjeglica, fenomen migracije nije istrgnut iz povijesti spasenja, već je njezin sastavni dio.¹² Uz to papa Franjo povezuje Božju zapovijed Židovima da ne tlače pridošlice jer su i sami bili pridošlice u zemlji egipatskoj (usp. Izl 22, 20; Pnz 10, 19). U potvrđivanju važnosti migracije u povijesti spasenja, Christopher Magezi promiče tzv. centripetalni i centrifugalni koncept. Centripetalni koncept poslanja i predviđa situaciju u kojoj Bog migrira grješnike tamo gdje je njegov narod kako bi prvi upoznali Boga. S druge strane centrifugalni koncept odnosi se na slučajeve kada Bog migrira svoj narod (Židove/kršćane) u daleka mjesta, gdje postoje ljudi koji ga ne poznaju, radi širenja svoga kraljevstva.¹³ U odnosu na ono što Biblija kaže o migracijama, Magezi tvrdi da svatko tko migraciju stavlja u šire Božje pla-

⁹ Usp. isto, 756–758.

¹⁰ Usp. C. J. H. WRIGHT, M. V. MACELARU, The Refugee Crisis – A Shared Human Condition: An Old Testament Perspective, u: *Transformation* 35(2018.):2, 91.

¹¹ Papinsko vijeće za pastoral selilaca i putnika objavilo je 2004. godine uputu *Erga Migrante Caritas Christi* koja u potpunosti razvija biblijsko-teološki okvir, smještajući migraciju unutar povijesti spasenja. Vidi: PAPINSKO VIJEĆE ZA PASTORAL SELILACA I PUTNIKA, *Erga migrantes caritas Christi. Kristova ljubav prema seliocima (D-140)*, Zagreb, 2005.

¹² Usp. PAPA FRANJO, Djeca migranti, ranjiva i bez glasa, dostupno na: <https://www.zg-nadbiskupija.hr/djeca-migranti-ranjiva-i-bez-glasa/11667> (5. 4. 2024.).

¹³ Da Bog doslovno migrira ljude i narode utemeljeno je na pojedinim biblijskim ulomcima, poput onog iz Knjige proroka Amosa: »Ne izvedoh li ja Izraela iz zemlje egipatske, kao Filistejce iz Kaftora i Aramejce iz Kira?« (Am 9, 7).

nove, treba shvatiti i centripetalne i centrifugalne naglaske kao važne, jer migracija nije slučajnost u Božjem naumu.¹⁴

1. Izrael – narod obilježen migracijama

Povijest izraelskoga naroda opisana u biblijskim tekstovima obiluje kretanjima – bilo čitavoga naroda bilo istaknutih pojedinaca čije su se migracije s jednoga područja u drugo pokazale iznimno značajnima za čitav narod.¹⁵ Neki su migrirali po slobodnoj, vlastitoj volji, neki su migrirali zbog posljedice vlastitih grijeha, a drugi su bili prisiljeni migrirati zbog vanjskih okolnosti, poput gladi ili progona u strane zemlje zbog tuđih grijeha. Ako samo usporedimo početak i kraj *Biblije*, možemo uočiti migraciju kao jednu važnu poveznicu. Prve stranice *Knjige Postanka* nakon stvaranja svijeta govore o ljudskom grijehu i izgonu iz raja (usp. Post 3), dok zadnje stranice posljednje biblijske knjige govore o povratku u raj i drugom Kristovu dolasku (usp. Otk 21 – 22). Osim toga Mojsijeva *Zahvala za izbavljenje* nakon izlaska izraelskoga naroda iz Egipta (usp. Izl 15) smatra se najstarijim svjedočanstvom toga događaja¹⁶, dok se početak izraelskoga naroda veže za Abrahama, prvoga patrijarha, čiji narativ počinje pozivom na migraciju (usp. Post 12, 1–7). Jednostavno rečeno, migracije se kao nit provlače kroz cijelu *Bibliju*.

Iskustvo migracija nesumnjivo je ostavilo iznimno važan dojam u načinu na koji je drevni Izrael tumačio svoj odnos s Bogom, sa susjednim narodima i stvaranjem, kao i u načinu razumijevanja vlastitoga identiteta.¹⁷ Koliko su migracije utkane u identitet izraelskoga naroda govori činjenica da je svaki Židov pri prinošenju prvih plodova izgovarao obrednu ispovijest koja započinje riječima: »Moj je otac bio aramejski lutalac koji je s malo čeljadi sišao u Egipat da se skloni« (Pnz 26, 5). U toj ispovijesti vjere Židov se prisjeća izbavljenja (njega i) njegovih predaka iz egipatskoga ropstva i migracije prema Obećanoj Zemlji smještenoj između Sredozemnoga mora i Mrtvoga mora.¹⁸

¹⁴ Usp. C. MAGEZI, Migration, instrumental to accomplishing God's redemptive purpose to humankind: Perspectives from Ruth and Joshua, u: *In die Skriflig/In Luce Verbi* 53(2019.)1, 2.

¹⁵ Primjerice značenje Obećane Zemlje za izraelski narod proizlazi iz Božjega obećanja koje je dao Abrahamu, a koji je pak migrirao prema toj zemlji. Zatim pokazalo se da je prisilna migracija Abrahamova prauku Josipa bila ključna za kasnije naseljavanje Jakovljevih sinova u Egiptu gdje se izraelski narod umnožio. Zatim Mojsije je u izbjeglištvu u Midjanskoj zemlji doživio Božju objavu te je dobio poslanje da izbavi svoj narod iz egipatskoga ropstva i slični primjeri.

Nekoliko citata iz različitih biblijskih knjiga koji govore o migraciji: Post 3, 22–24; 12, 1; 23, 46, 1–7; 47, 1–6; Izl 12, 37–39; 12, 49; 22, 21; 23, 9; Lev 19, 9–10; 19, 33–34; 23, 22; Pnz 10, 18–19; 24, 19–22; 27, 19; 1 Ljet 22, 1–2; 29, 14–15; 2 Ljet 2, 17–18; Ps 105; 137, 1–6; 146, 9; Tuž 4, 1; Iz 16, 4; Ezekiel 22, 7; 47, 21–22; Jer 7, 5–7; 22, 3–5; Zak 7, 8–10; Mal 3, 5; Mt 2, 13–15; 5, 10–11; 25, 35; Lk 3, 11; 4, 16–21; Rim 12, 13; 13, 1–7; 2 Kor 8, 13–15; Ef 2, 11–22; Fil 3, 20; Gal 3, 28; Heb 13, 1–2; Jak 1, 27; 2, 5; 2, 14–17.

¹⁶ Usp. S. C. RUSSELL, *Images of Egypt in Early Biblical Literature: Cisjordan-Israelite, Transjordan-Israelite, and Judahite Portrayals*, De Gruyter, 2009., 127.

¹⁷ Usp. E. CHAVES DIAS, E. PIZZUTTI, *Migration in the light of the Bible*, Rome, 2020., 5.

¹⁸ Izlazak i oslobođenje izraelskoga naroda iz Egipta bez sumnje se može definirati kao migracija jer je riječ o seobi čitavoga naroda iz jedne zemlje u drugu. I premda se oni vraćaju u zemlju u kojoj su bili, treba imati na umu da se govori o generaciji naroda koja nikada nije živjela u Obećanoj Zemlji. Narod

Tu je ponajprije riječ o osobnom iskustvu migracije počevši od Abrahama, oca svih Izraelaca. Iz toga iskustva rađa se odgovornost prema drugima, bilo da je riječ o levitima, došljacima, siročadi i svim drugima koji ne posjeduju zemlju i nemaju zaštite.¹⁹ U svezi s tim, zanimljiva značajka koja se nalazi u zakonskim propisima unutar starozavjetnih tekstova, a koja je potpuno odsutna u drugim zakonskim propisima drevnoga Bliskog istoka jest uključivanje brojnih zakona koji nastoje zaštititi strance²⁰ u svojoj sredini različitim konkretnim zakonima.²¹

I.1. Migracije u narativu biblijske prapovijesti

Na prvim stranicama *Biblije* čitamo dva izvještaja o Božjem stvaranju svijeta. U obama izvještajima vidljiv je stav da je čovjek vrhunac Božjega stvarateljskoga djela. Međutim, glede naše teme o migracijama, možemo uočiti kako se dva izvještaja razlikuju. Prvi izvještaj o stvaranju (Post 1, 1 – 2, 4a) govori o tome kako je Bog stvorio muško i žensko ljudsko biće na svoju sliku te im je zapovjedio: »Plodite se, i množite, i napunite zemlju, i sebi je podložite« (Post 1, 28). U njemu se ne definira gdje su prvi ljudi smješteni, ali primaju jasan nalog da napune svu zemlju. Ta zadaća nužno uključuje migracije tijekom sljedećih generacija. Te bi se migracije mogle razumjeti kao niz manjih događaja radi naseljavanja nenaseljenih područja, a završili bi kad bi se doseglye *granice* zemlje. Pojedini autori idu korak dalje tvrdeći da prema prvom izvještaju o stvaranju možemo Božji stvaralački čin protumačiti kao Božju *migraciju* iz onoga što je božansko u ono što nije: »Stvarajući ono što je drukčije od Boga, Bog prelazi granicu između Apsolutnoga Duha i konačne materije, migrirajući iz vječnosti u vremenitost, iz svemoći u slabost, iz samodostatnosti u potpunu ovisnost, iz potpune dominacije božanske volje nad svim stvarima do potpune podložnosti iste volje nekontroliranoj ljudskoj slobodi, od života do smrti.«²²

je povratnički, ali njegovi pojedinci nisu jer su rođeni, odgajani i odrasli na egipatskom tlu. Na isti se način promatra naseljavanje Židova na područje novostvorene države Izrael nakon Drugoga svjetskoga rata.

¹⁹ Usp. T. BARŠČEVSKI, *Stranac u kući: blagoslov ili prijetnja?*, u: I. KOPREK (ur.), *Migracije, ekonomija i poslovna etika*, Zagreb, 2020., 21–59., ovdje 21–22.

²⁰ U *Bibliji* možemo pronaći tri hebrejska pojma kojima su Izraelci izražavali iskustvo stranaca. Prvi je pojam *zār*, koji označuje tuđinca koji živi izvan granica Izraela i koji je potpuno nepoznat i stran izraelskomu narodu. Drugi je pojam je *nekār*, od čega je izveden pridjev *nokrī* (tudi, stran). Taj termin općenito označuje sve ono što nekomu ne pripada, kao i one koji nisu pripadnici izraelskoga naroda, nego su došli iz daleke zemlje. Treći je pojam *gēr* i dolazi od glagola *gwr*, što znači 'boraviti kao stranac', 'boraviti kao gost'. Dakle upotrebljava se za stranca koji ima stalni boravak u Izraelu te kao takav ima određena prava koja mu propisuje židovski zakon. U tom je slučaju taj stranac migrant jer se doselio u Izrael. Za razliku od pojma *zār* i *nekār*, pojam *gēr* pozitivno je i prijateljski nastrojen. Detaljnije u: T. BARŠČEVSKI, *Stranac u kući: blagoslov ili prijetnja?*, 22–31.

²¹ Usp. R. RENDTORFF, *The Ger in the Priestly Laws of the Pentateuch*, u: M. G. BRETT (ur.), *Ethnicity and the Bible*, Boston, 1996., 77–87., ovdje 81.

²² E. PADILLA, P. C. PHAN (ur.), *Theology of Migration in the Abrahamic Religions*, New York, 2014., 99. Iz konteksta možemo uočiti kako se autori pojmom *migracije* koriste kako bi izrazili Božji »izlazak« iz »onoga što je božansko u ono što nije«. Mogli bismo tako reći da svako ljudsko *izlaženje iz sebe* jest *migracija* u prenesenom značenju riječi.

Drugi izvještaj o stvaranju (Post 2, 4b–25) donosi detaljniji opis stvaranja čovjeka. Prema tomu tekstu, Bog je prvo stvorio čovjeka (Adama) i postavio ga u edenski vrt »da ga obrađuje i čuva« (Post 2, 15). Ta rečenica implicira da migracije nisu bile dio izvornoga Božjega plana, već će se situacija promijeniti zbog posljedice grijeha.²³ Rajska idila pretvorit će se u izgnanstvo nakon što se Adam i Eva ogлуše na Božju zapovijed da ne jedu sa stabla spoznaje dobra i zla. I dok su Adam i Eva započinjali novi život u novoj stvarnosti, Bog se pokazao kao onaj koji od trenutka njihova grijeha radi na njihovu spasenju.²⁴ On ih nikada nije napustio, štoviše, dao im je budućnost, blagoslovio ih djecom (Post 4, 1) i omogućio im da ga štiju (Post 4, 3–4). Od tada pa do Kristova otkupiteljskoga djela čovjek se nalazi u trajnom izbjeglištvu iz raja. Sudbina Adama i Eve – ali i Kajina kao trajnoga prognanika – tako se pokazuje kao vidljiv znak prognanoga stanja cijeloga čovječanstva.²⁵

Priča o migracijama kao posljedici grijeha nastavila se s najstarijim sinom Adama i Eve, Kajinom. Njegov grijeh sastojao se od zavisti, nasilja i ubojstva koje je počinio, a zbog kojih je prisilno protjeran iz rodnoga kraja.²⁶ Kad je Kajin ubio svoga brata Abela, on je postao »vječni skitalica na zemlji« (Post 4, 12). Zbog toga se i nastanio u zemlju Nod, istočno od Edena: riječ *nod* na hebrejskom jeziku znači 'lutati'. U skladu s time nastaniti se u zemlji Nod može označavati određeni prostor, ali i opisivati lutanlački život.²⁷ Drugim riječima, Nod je postao mjesto Kajinova izoliranoga i mračnoga progonstva. Ono što je najvažnije u vezi s Kajinovu *migracijom* jest da on nije samo otišao od Božje prisutnosti. Za razliku od svoga oca, Kajin je institucionalizirao svoje odvajanje od rajskoga vrta izgradnjom grada za sebe (usp. Post 4, 17). Ta nam je informacija značajna ne samo zato što je to prvi spomen grada u *Bibliji*, nego jer opisuje svu narav Kajinova života. Naime drevni grad predstavljao je viziju i ideale svojih građana. Reći da netko pripada određenom gradu značilo je da je bio predan određenom načinu razmišljanja, kulturi i društvenoj viziji. Grad u *Bibliji* bio je simbol vrste društvene vizije i načina života koji je netko izabrao. Iz toga je razloga rajski vrt opisan kao Božji grad, jer je tamo vladao Božji zakon. Jednom oskrvnjeno čovjekovom neposlušnošću i nevjernošću, to je mjesto bilo zabranjeno čovječanstvu.²⁸

²³ Stvaranje nam pokazuje da Bog voli red koji je uspostavljen prevladavanjem kaosa: »zemlja bijaše pusta i prazna« (Post 1, 2). Etička implikacija te Božje osobine jest da ljudski društveni život mora biti organiziran na način koji izbjegava kaos. To znači da migracija, koja uvijek uključuje narušavanje reda, ne može biti preferirano i primarno sredstvo u smislu rješavanja specifičnih potreba te da se migracijska kretanja moraju organizirati (ako je uopće moguće) na načine koji sprječavaju nastajanje kaotičnih situacija. M. ZEHNDER, *Creation and Migration: Part 1*, 19. kolovoza 2019. Dostupno na: <https://www.biola.edu/blogs/good-book-blog/2019/creation-and-migration-part-1> (24. 2. 2022.).

²⁴ Usp. J. D. PAYNE, *Strangers Next Door: Immigration, Migration, and Mission*, Downers Grove, 2012., 69.

²⁵ Usp. H. KING, *Immigration as part of God's plan*, 21. siječnja 2022. Dostupno na: <https://angelusnews.com/voices/immigration-as-part-of-gods-plan/> (24. 2. 2022.).

²⁶ Zanimljivo istraživanje o poveznici između lika Kajina i fenomena migracija vidi: G. SNYMAN, *Cain and migration: Opportunity amidst punishment?*, u: *HTS Theologiese Studies/Theological Studies* 75(2019.)3, 1–7.

²⁷ Usp. I. ASIMOV, *Asimov's guide to the Bible: the Old and New Testaments*, New York, 1981., 34.

²⁸ Usp. A. ASUMANG, *Immigrants of the Kingdom of God*, Oregon, 2008., 11.

Sljedeća migracija povezana je s pričom o Noi, koji je zbog svoga pravednoga života bio pošteđen Božje kazne kada je Bog kaznio čovječanstvo potopom. Noin boravak s njegovom obitelji u korablji mogli bismo promatrati kao migraciju ako uzmemo u obzir da se korablja zaustavila na planinama Ararata (Post 8, 4) premda ne možemo sa sigurnošću reći gdje je Noa živio prije potopa. No za kontekst govora o migracijama važno nam je da su nakon potopa tri Noina sina migrirala na Bliski istok i u Malu Aziju, Egipat i dijelove Grčke, osnivajući glavna društva tada poznatoga svijeta. Postanak 10 završava izjavom da su se »ovi narodi (potomci Noinih sinova) raširili po zemlji nakon potopa«. Na taj su način ispunili nalog dan Adamu i Evi: »Plodite se, i množite i napunite zemlju, i sebi je podložite«²⁹ (Post 1, 28), koji je Bog ponovio u savezu koji je sklopio s Noom i njegovim sinovima (Post 9, 1). Pred kraj narativa o biblijskoj prapovijesti nailazimo na priču o raseljavanju stanovnika Babilona, o kojoj ćemo nešto više reći u kontekstu govora o Abrahamu. U svakom slučaju, zaključak je spomenutih opažanja da, općenito gledajući, migracija nije ideal uspostavljen u stvaranju. Migracija kao pozitivan čimbenik može se samo implicitno otkriti kao privremeni dio procesa koji vodi provedbi zapovijedi da se zemlja napuni i pokori. Nasuprot tomu, unutar prvoga poglavlja *Knjige Postanka* eksplicitni praktični primjeri migracije povezani su s ljudskim grijehom.³⁰ Ovdje valja spomenuti kako u *Tori* nema zagrobne nagrade. Nagrada je povratak u zemlju, a kazna protjerivanje s nje: »Zato držite sve moje zakone, sve moje naredbe i vršite ih da vas ne ispljune zemlja u koju vas vodim da se u njoj nastanite« (Lev 20, 22). Jedina je nada obraćenje koje dolazi pokajanjem, što je na hebrejskom potpuno ista riječ kao *povratak* (heb. שׁוּבָה; *tešuva*). Gledanje na progonstvo kao na kaznu za grijeh uistinu može biti način poticanja zajednice na pokajanje. U tom kontekstu pojedini autori tvrde da se u *Bibliji* javlja ideja da svako izgnanstvo zahtijeva pokajanje te da nakon pokajanja može uslijediti povratak.³¹ Tek s Abrahamom migracija se više ne pojavljuje samo kao kazna za grijeh, već može imati i pozitivno značenje. U Abrahamovu slučaju migracija postaje sastavni dio Božjega poziva, a time i zadobiva ulogu u Božjem planu spasenja.

1.2. Abraham – prvi migrant po Božjem pozivu

Priča o Abrahamu početna je točka govora o povijesti spasenja izraelskoga naroda.³² U tom se liku očituje početak izabranoga naroda iz kojega će proizići Spasitelj,

²⁹ Hebrejska riječ za *podložiti* jest *kavaš* (כַּבַּשׁ). Ona označava 'staviti nešto pod kontrolu', što zahtijeva znatan trud.

³⁰ Usp. M. ZEHNDER, *Creation and Migration: Part 1*, 19. kolovoza 2019. Dostupno na: <https://www.biola.edu/blogs/good-book-blog/2019/creation-and-migration-part-1> (24. 2. 2022.).

³¹ Usp. E. PADILLA, P. C. PHAN (ur.), *Theology of Migration in the Abrahamic Religions*, 30–32.

³² Tradicionalno se uzima da je Bog nagovijestio spasenje već nakon grijeha Adama i Eve u Post 3, 15: »Neprijateljstvo ja zamećem između tebe i žene, između roda tvojeg i roda njezina: on će ti glavu satirati, a ti ćeš mu vrebati petu.« Katekizam Katoličke Crkve navodi kako je stvaranje svijeta bio temelj svih spasiteljskih Božjih nauma i početak povijesti spasenja čovječanstva. Vidi: HRVATSKA BISKUPSKA KONFERENCIJA, *Katekizam Katoličke Crkve*, Glas Koncila, 2016., br. 280. Međutim kao početak povijesti spasenja izraelskoga naroda biblijski pisac uzima poziv Abrahama na migraciju. Usp. A. REBIĆ, Abraham naš otac u vjeri. Povijest, vjera i teologija, u: *Bogoslovska smotra* 76(2006.)3, 513–529., ovdje 518–522.

Mesija, utjelovljen u osobi Isusa Krista. Abraham se prvi put spominje u 11. poglavlju *Knjige Postanka* u rodoslovlju od Šema do Abrahama. Tada je još uvijek sporedni lik, jer sveti pisac pred kraj poglavlja u središte narativa stavlja njegova oca Teraha. U tekstu se govori kako je Terah nakon smrti svoga sina Harana napustio Ur Kaldejski i zaputio se u kanaansku zemlju. Sa sobom je poveo drugoga sina Abrama³³ i njegovu ženu Saraju te svoga unuka Lota, sina Haranova.³⁴ Na tom se putu Terah nastanio sa svojom obitelji u gradu Haranu, gdje je i umro. Tek nakon toga Abraham postaje glavni lik, a poglavlje započinje Božjim pozivom na migraciju iz svoga i očeva zavičaja prema kanaanskoj zemlji. Izazov koji je stavljen pred Abrahamu – da ode u krajeve koje će mu Bog pokazati – nije odvojiv od očinskoga puta. Naprotiv, Bog od njega traži da nastavi ono što je njegov otac započeo.³⁵ Ovoga puta odlazak u kanaansku zemlju dobiva smisao, odnosno viziju stvaranja izabranoga naroda. Ipak, treba primijetiti kako se Abraham za života nikada nije trajno nastanio u kanaanskoj zemlji, već je ona obećana njegovu potomstvu (usp. Post 12, 7). Ta činjenica ima soteriološko značenje, jer je za Abrahama spasenje od samoga početka daleko, usmjereno prema budućnosti, u zemlju koju jedino Bog poznaje.³⁶

Poziv Abrahamu da preseli u kanaansku zemlju pokazuje koliko je migracija važna u povijesti spasenja.³⁷ *Poslanica Hebrejima* ističe Abrahama kao pridošlicu i stranca te kao temelj napuštanja mjesta življenja i odlaska u nepoznato vidi vjeru: »Vjerom pozvan, Abraham posluša i zaputi se u kraj koji je imao primiti u baštinu, zaputi se ne znajući kamo ide. Vjerom se kao pridošlica naseli u obećanoj zemlji kao u tuđini, prebivajući pod šatorima s Izakom i Jakovom, subaštinicima istog obećanja, jer iščekivaše onaj utemeljeni Grad kojemu je graditelj i tvorac Bog« (Heb 11, 8–10). Dakle povezanost između Abrahamove migracije i spasenja jest u tome što je boravak u tuđini u stalnom pokretu izraz eshatološkoga iščekivanja nebeskoga

³³ Izvorno mu je bilo ime Abram (uzvišen otac) koje je Bog kasnije promijenio u Abraham (otac mnogih naroda, usp. Post 17, 4–5). Njegova će žena također dobiti drugo ime: iz Saraje u Saru.

³⁴ Iz teksta nam nije poznato zašto je treći sin Nahor ostao u Uru Kaldejskom niti zbog čega je Terah odlučio otići prema kanaanskoj zemlji. Ako usporedimo izvještaj iz Dj 7, 2–4, prema kojemu Stjepan govori kako se Bog ukazao Abrahamu još u Mezopotamiji, prije negoli se nastanio u Haranu, onda bismo mogli pretpostaviti da je Abraham ispričao svoje iskustvo ocu Terahu, a on je poslušao svoga sina. U tom kontekstu možemo doživjeti rečenicu: »(...) pa se (Terah) uputi s njima iz Ura Kaldejskog u zemlju kanaansku« (Post 11, 31). Naravno, zbog nedostatka dokaza ta pretpostavka ostaje samo na razini spekulacije, dok već u Post 12, 4–5 sveti pisac govori kako je Abraham doživio Božji poziv u Haranu.

Prema Chaves Diasu i Pizzuttiju, migracija Terahove obitelji može se ubaciti u sociopovijesni scenarij kretanja naroda, karakterističan za drevni istok. S druge strane čini se kako su priče o seobi Abrahama, Sare i Lota, kao i svih ostalih patrijarha drevnoga Izraela pravdane religijskim argumentom kao dio božanskoga plana u kojem Bog preuzima odgovornost za *migracije* (usp. Post 15, 7). Posljedično se *migracija* više ne tumači samo kao društvena činjenica, nego u svjetlu vjere postaje shvaćana kao dio božanskoga plana kojim Bog obećava potomstvo, zemlju i blagoslove (usp. Post 12, 1–4; 15, 7). Usp. E. CHAVES DIAS, E. PIZZUTTI, *Migration in the light of the Bible*, 7.

³⁵ Usp. N. BILIĆ, Neki ključni vidici selilaštva i izbjeglištva u Svetom pismu, u: *Obnovljeni Život* 75(2020.)1, 9–23., ovdje 12.

³⁶ Usp. A. REBIĆ, Abraham naš otac u vjeri. Povijest, vjera i teologija, 525.

³⁷ M. ZEHNDER, Creation and Migration: Part 1, 19. kolovoza 2019. Dostupno na: <https://www.biola.edu/blogs/good-book-blog/2019/creation-and-migration-part-1> (24. 2. 2022.).

Grada: »Kao što je u prethodnim redcima Abraham trebao napustiti zavičaj i očinski dom i krenuti u nepoznato kao Obećanu zemlju, tako i sada Abraham treba biti u dinamičnoj otvorenosti prema nebeskom Gradu kao ispunjenju eshatoloških očekivanja.«³⁸ Ostaje pitanje zašto je Bog tražio napuštanje prvotno rodnoga kraja, a zatim i Harana kako bi izvršio svoj naum. Mogući odgovor leži netom prije prvoga spominjanja Abrahama i njegova oca Teraha. U Post 11, 1–9 opisan je pokušaj gradnje babilonske kule. Ljudi su se nastanili na jednom području te su odlučili sagraditi toranj s vrhom do neba, nastojeći pribaviti sebi ime da se ne bi raspršili po svojoj zemlji. No taj im plan nije uspio jer im je Bog pobrkao jezike i rasuo ih po svojoj zemlji kako bi spriječio razvoj potencijalnoga zla koje čovječanstvo ima u sebi kada sebe stavi namjesto Boga. Na taj način Bog je pokazao kako nijedan čovjek ne može sebi pribaviti ime, dok se po pitanju ljudskoga nastojanja da se ne rasprše po zemlji dogodilo sasvim suprotno. Bog zatim odlučuje odabrati čovjeka, Abrahama, kojemu daje obećanje da će od njega stvoriti narod s drugom svrhom i etosom (usp. Post 12, 1–3). Narod koji će proizići iz Abrahama imat će posebnu misiju: biti božansko sredstvo za blagoslov svih obitelji na zemlji.³⁹ Čini se kako se Abraham morao *odvojiti* od grješnoga okruženja Babilona kako bi mogao nastati novi narod,⁴⁰ a njegova je migracija tako postala prva biblijska migracija koja nije bila posljedica grijeha, već blagoslov kojim je započela povijest spasenja. Priča o Abrahamu također je priča kako ljudska bića, čak i nakon Adamova grijeha, mogu živjeti u bliskom prijateljstvu s Bogom. Prije njega, Henok i Noa isticali su se svojom vjerom te su bili primatelji Božjih saveza. Međutim primjer Abrahamova dosljednoga življenja vjere bio je toliko značajan do te mjere da će se Bog drugim ljudima predstavljati kao »Bog Abrahamov«, dok ga mi danas nazivamo »praocem vjere«. Stoga nije čudo što se Abraham uzdiže po ugledu iznad mnogih od svih starozavjetnih likova. Ono što je posebno zanimljivo jest da je svoje ime i reputaciju stekao – među ostalim – migracijom.⁴¹

1.3. Od Abrahama do izlaska iz egipatskoga ropstva

Abraham se po dolasku u kanaansku zemlju nije dugo zadržao u njoj, glad je prisilila njega i njegovu obitelj na migraciju u Egipat (usp. Post 12, 10). Abraham se u dogledno vrijeme vratio u Kanaan, gdje je i umro. Nedugo zatim njegov se sin Izak suočio s novom glađu, ali različitom od one koja je bila za vrijeme Abrahama. Umjesto da napusti Kanaan, Izak je živio unutar njegovih granica, prateći Božji nalog: »Ne

³⁸ B. LUJIĆ, Abraham unutar »oblaka svjedoka« vjere (Heb 11, 8–19), u: *Bogoslovska smotra* 76(2006.)3, 733–754., ovdje 743.

³⁹ Usp. D. M. CARROLL R., Biblical Perspectives on Migration and Mission: Contributions from the Old Testament, u: *Mission Studies* 30(2013.), 9–26., ovdje 16.

⁴⁰ Kako smo spomenuli ranije u tekstu, drevni grad predstavljao je viziju i ideale svojih građana. Pripadati određenomu gradu značilo je biti predan određenomu načinu razmišljanja, kulturi i društvenoj viziji, a po tom pitanju Babilon je bio protivan Bogu. Usp. A. ASUMANG, *Immigrants of the Kingdom of God*, 11.

⁴¹ Usp. A. ASUMANG, *Immigrants of the Kingdom of God*, 10.

silazi u Egipat: boravi u zemlji koju ću ti označiti» (Post 26, 2). Boravio je na raznim mjestima kao stranac kako bi preživio sa svojom obitelji (usp. Post 26). *Migracija* se u Abrahamovoj lozi nastavila u životu Izakova mlađega sina Jakova. On je odrastao u Kanaanu, ali je kao mladić pobjegao u Haran kako bi izbjegao gnjev svoga brata Ezava kojega je prevario za očev blagoslov. Jakova se može predstaviti kao prototip izbjeglice. On je otišao iz svoje zemlje jer mu je brat prijetio da će ga ubiti (usp. Post 27, 41–45; 28, 1–3). Tijekom toga bijega spoznao je Boga u snu u kojem je vidio ljestve te čuo Božji glas: »Dobro znaj: ja sam s tobom; čuvat ću te kamo god pođeš te ću te dovesti natrag u ovu zemlju; i neću te ostaviti dok ne izvršim što sam ti obećao« (Post 28, 15). Bog vidi Jakovljevu nevolju i dopušta njegov odlazak u Haran uz riječ da će biti uz njega te da će ispuniti obećanje o zaposjedanju kanaanske zemlje. On se, doduše, ne miješa u Jakovljev izbor nove destinacije, ali se njegovim izbjeglištvom poslužio kako bi Jakov doživio osobno pročišćenje. Boravak u Haranu kod ujaka Labana nije bio lagan; više je puta bio prevaren i iskorištavan. Kasnije je pobjegao nakon što je vidio ljubomoru Labanovih sinova. On, koji je prevarom uzeo bratov identitet, doživio je prijevaru u potrazi za ženom: umjesto Rahele dobio je za ženu Leu (usp. Post 29, 23). On, koji je trgovinom htio dobiti prvorodstvo, doživio je da se s njim trguje i da bude prevaren glede plaće. Tako je u izbjeglištvu, koje je sam prouzročio, doživio osobnu lustraciju. Tek tada Jakov postaje sposoban na nov način susresti Boga, koji ga je vratio tamo gdje pripada.⁴² Nakon dvadeset godina izbjivanja Jakov se po Božjem nalogu vratio u rodnu zemlju.⁴³ Povratak u zemlju koju je Bog obećao Abrahamu put je prema ostvarenju Božjega plana.

Premda je Bog obećao Jakovu da će se njegovo potomstvo raširiti na sve strane i da će svi narodi biti blagoslovljeni preko njega, Jakov ne će okončati svoj život u Obećanoj Zemlji jer će sa svojom obitelji migrirati u Egipat (usp. Post 45, 16 – 46, 7). U Egipat su došli preko Josipa, čija je životna priča dramatična ilustracija kako se gorko iskustvo u životu može okrenuti na dobro.⁴⁴ Josip je doživio najgore stanje jednoga prisilnoga *migranta*: bio je prognan, izoliran u ropstvu, izdan, lažno zatvoren te je završio u tamnici. Umjesto da razvije *mentalitet žrtve*, on je Božjom pomoću iz zatvora postao faraonov pomoćnik. Osim toga Josip je postao oruđe pomoću kojega je Bog zaštitio svoj narod u vrijeme velike gladi. Gledajući iz Božje perspektive, Josip je bio gdje je trebao biti: »Zato me Bog poslao pred vama da vam se sačuva ostatak na zemlji te da vam život spasi velikim izbavljenjem« (Post 45, 7). Iskustvo

⁴² Usp. N. BILIĆ, Neki ključni vidici selilaštva i izbjeglištva u Svetom pismu, 15–17.

⁴³ Ovdje možemo uočiti sličnost i različitost s njegovim djedom Abrahamom. Obojica su boravili u Haranu kada su čuli Božji poziv na migraciju. I dok je Abraham dobio nalog da ode »iz zemlje svoje, iz zavičaja i doma očinskog« (Post 12, 1), Jakov je čuo poziv da se »vrati u zemlju svojih otaca, u svoj zavičaj« (Post 31, 3).

Niko Bilić ističe kako je svrha Jakovljeva putovanja bila drukčija nego Abrahamova. Pred Jakova je stavljen naglasak na važnost povratka tamo gdje čovjek pripada, prekinuti bijeg, izmiriti se sa svojom obitelji. Taj se povratak može izjednačiti s obraćenjem koje omogućava osobno sazrijevanje i ostvarivanje životnoga poziva. Usp. N. BILIĆ, Neki ključni vidici selilaštva i izbjeglištva u Svetom pismu, 15.

⁴⁴ Usp. A. ASUMANG, *Immigrants of the Kingdom of God*, 30.

Josipova života – ali i brojnih drugih biblijskih likova – može nas poučiti kako Božja namjera nije osujećena ljudskim grijehom, već se njime unaprijeđuje pomoću njegove dobre milosti. Također Božja se ruka vidi ne samo u jasnim čudesnim intervencijama i objavama nego i u ostvarenju Božjih namjera preko nesavršenoga i krhkoga ljudskoga djelovanja.⁴⁵ Izraelski je narod u početku dobio izbor zemlje u kojoj će se naseliti te je izabrao gošenski kraj (Post 47, 1–6). Boravak u Egiptu u početku je bio onakav kakav im je faraon obećao (Post 45, 16–19), no kasnije je došao faraon koji »nije poznao Josipa« te je izraelski narod držao kao robove.

Starozavjetni tekstovi potom prekidaju narativni kontinuitet rodoslovlja (Abraham – Izak – Jakov – Jakovljevi sinovi). Priča se nastavlja s Levijevim praunukom Mojsijem (usp. Izl 6, 16–20) u *Knjizi Izlaska*. Naslov knjige otkriva kako je njezin sadržaj obilježen migracijom; ona priča o izlasku izabranoga Božjega naroda iz egipatskoga ropstva prema slobodi i Obećanoj Zemlji. Protagonist je Mojsije koji je bogobojažnošću babica, snalažljivošću njegove majke i sestre te Božjom providnošću preživio naredbu faraona da se pobiju svi novorođeni hebrejski dječaci (usp. Izl 2, 1–10). Drugo razdoblje Mojsijeva života obilježeno je trostrukom migracijom – izbjeglištvom iz Egipta u midjansku zemlju, povratkom u Egipat radi izbavljanja Hebreja te novim bijegom iz Egipta (Izl 2–15). Dok je boravio u izbjeglištvu u midjanskoj zemlji, doživio je Božju objavu u gorućem grmu. Bog ga je pozvao da se vrati u Egipat kako bi oslobodio Izraelce iz ropstva i odveo ih u Obećanu Zemlju. Događaj izlaska za Izraelce nije bio ništa drugo doli Božje čudo, odraz moći i dominacije Boga Jahve nad faraonom i egipatskim božanstvima. On se pokazao kao onaj koji ide ispred naroda u obliku stupa od oblaka danju i stupa od oblaka noću (usp. Izl 13, 21–22). Bog je svojom providnošću Izraelcima otvarao put do slobode iz egipatskoga ropstva, posluživši se čudesnim pothvatima poput prijelaza preko Crvenoga mora. Ako je motiv Abrahamova poziva na migraciju bio taj da Bog dade dom svom narodu, drugi dominantni motiv migracije u biblijskoj pripovijesti jest izbavljenje Božjega naroda iz ropstva.⁴⁶ Izlazak, lutanje po pustinji i konačan ulazak u Obećanu Zemlju na simboličan način prikazuje čovjekov put od robovanja grijehu do otkupljenja i konačnoga ulaska u kraljevstvo Božje.

1.4. Migracije prije uspostave kraljevstva u obećanoj zemlji

Knjiga o Jošui govori o događajima koji opisuju osvajanje Obećane Zemlje. Christopher Magezi tvrdi da se izraelsko osvajanje kanaanske zemlje⁴⁷ može shvatiti kao Božje sredstvo za ispunjenje jednoga od posebnih aspekata obećanja Abrahamu:

⁴⁵ Usp. B. T. ARNOLD, *Genesis: The new Cambridge Bible commentary*, Cambridge, 2009., 361.

⁴⁶ Usp. R. DAS, *Migration and Displacement Woven into the Fabric of the Biblical Narrative*, 9. srpnja 2020. Dostupno na: <https://langhamliterature.org/blog/migration-and-displacement-woven-into-the-fabric-of-the-biblical-narrative#f n4> (24. 2. 2021.).

⁴⁷ Osvajanje ili invazija ubraja se u oblike migriranja. Usp. R. W. CAVES (ur.), *Encyclopedia of the City*, London, 2005., 461.

obećanja o zemlji koje je bilo djelomično ispunjeno u tom trenutku povijesti spasenja, ali i kao Božju presudu poganskim narodima za njihove grijehе.⁴⁸ Doista, Bog je zapovjedio Izraelcima da istrijebe strane narode koje pronađu na putu prema Obećanoj Zemlji i u njoj. U knjizi o Jošui čitamo kako su se tijekom procesa osvajanja kanaanske zemlje Rahaba i njezina obitelj obratili i povjerovali pravomu Bogu. Rahaba se odrekla svojih poganskih bogova te je priznala Boga Izraela kao jedinoga pravoga Boga na temelju svih njegovih djela za koje je čula. Iz toga razloga pojedini autori navode kako otkupiteljska povijesna perspektiva vidi Božju milost čak i u obliku suda.⁴⁹ Drugim riječima, autori tvrde da dok Bog sudi Kanaancima zbog njihovih grijehа, on je milostiv u osudi jer spašava neke pogane među njima, u ovom slučaju Rahabu i njezinu obitelj. Takva postavka sugerira zaključak da se Bog služi migracijama kako bi proširio svoje kraljevstvo i da u skladu s tim potiče Izraelce na migraciju kako bi proveo svoje otkupiteljske namjere i planove za čovječanstvo.⁵⁰

Kada govorimo o važnim likovima za povijest spasenja, tada trebamo spomenuti Rutu, čiji je lik opisan u *Knjizi o Rut*.⁵¹ U toj knjizi možemo iščitati izazove s kojima se suočavaju migranti, ali istodobno otkriti providonosnu Božju brigu za migrante i za one koji su u migracijskom procesu napustili svoje domove i nasljedstvo. Nakon što se Židovka Noemi odlučila vratiti s Moapskih poljana u domovinu, snaha Ruta inzistirala je da pođe s njom riječima: »Nemoj me tjerati da te ostavim i da odem od tebe: jer kamo ti ideš, idem i ja i gdje se ti nastaniš, nastanit ću se i ja; tvoj narod moj je narod i tvoj Bog moj je Bog« (Rut 1, 16). Zanimljivo je da Ruta, rodом Moapka i poganka, priznaje židovskoga Boga Jahvu kao svoga Boga.⁵² U svjetlu vjere možemo reći kako je Bog »iskoristio« migraciju Noemi i Elimeleka u Moab zbog gladi da dođe do ljudi poput Rute kako bi se mogli spasiti. Važnost priče o Rutu nije samo po tome što je ona priznala Jahvu kao svoga Boga, koliko činjenica da će se po dolasku u Betlehem udati za Boaza – kojega je rodila Rahaba – i roditi sina Obeda, djeda kralja Davida, čiji je potomak Isus Krist. Ruta je u kraljevstvu Jude u malo vremena doživjela tranziciju iz potpune strankinje u člana naroda. Štoviše, postala je dio loze koja će iznijeti Spasitelja. Rutin život primjer je kako Bog može provesti svoj spasiteljski naum ne na apstraktan način i sa savršenim ljudima, već – među ostalim – u mucu i znoju obične strankinje i seljanke.⁵³ Njezinu ulogu primijetio je evanđelist Matej koji ju navodi u Isusovu kraljevskom rodoslovlju (Mt 1, 5). Uz četiri žene koje Matej spo-

⁴⁸ Usp. C. MAGEZI, Migration, instrumental to accomplishing God's redemptive purpose to humankind: Perspectives from Ruth and Joshua, u: *In die Skriflig/In Luce Verbi*, 53(2019.)1, 1–13., ovdje 6.

⁴⁹ Usp. W. FORD, The challenge of the Canaanites, u: *Tyndale Bulletin*, 68(2017.)2, 161–184., ovdje 162.

⁵⁰ Usp. C. MAGEZI, Towards understanding migration within God's redemptive plan for humankind: A case of Matthew's genealogy in connection with the Old Testament, 5.

⁵¹ Vrijeme radnje *Knjige o Rut* smješta se u vrijeme sudaca u razdoblju između ulaska u Obećanu Zemlju i uspostave izraelske monarhije.

⁵² Moapci su imali pogansku pozadinu stoga je opravdano pretpostaviti da je Ruta bila odgojena kao poganka. Ipak, valja spomenuti kako je Ruta bila rodoslovno povezana s Lotom, Abrahamovim nećakom (usp. Rut 1, 14; Post 11, 31; 19, 37).

⁵³ Usp. D. M. CARROLL R., Biblical Perspectives on Migration and Mission: Contributions from the Old Testament, 22.

minje u svom rodoslovlju čak su tri strankinje: Tamara, Rahaba i Ruta. Božji plan spasenja dakle nije uključivao samo Izraelce nego i druge ljude. Tvrdnja da su Izraelci izabrani Božji narod nije tvrdnja o moralnoj superiornosti Izraelaca, već tvrdnja da se drama grijeha i spasenja utjelovljuje u svijetu u Izraelu.⁵⁴

1.5. Migracije prije i nakon babilonskoga sužanjsva

Nakon uspostave monarhije migracije su se nastavile i u drugim biblijskim likovima, koje zbog opsega ovoga rada ne možemo obuhvatiti. Nastojeći kronološki pratiti povijest spasenja, u ovom bismo potpoglavlju – čiji naslov obuhvaća iznimno veliko vremensko razdoblje – izdvojili one biblijske likove koje smatramo najznačajnijim za naš rad, što ne znači da izostavljanje drugih likova umanjuje njihovu stvarnu važnost po pitanju migracija. Prvi kojega bismo spomenuli jest prorok Elizej koji je živio u 9. stoljeću prije Krista. Bog je preko njega spasio sirijskoga vojskovođu Naamana koji je obolio od gube (2 Kr 5). Jednom je poveo pljačku na izraelskom području i pritom su zarobili mladu Izraelku koja je postala sluškinja njegovoj ženi. Premda je završila u ropstvu, upravo je ta Izraelka bila posrednica do Naamanova ozdravljenja. Ona je naime rekla za Elizeja, proroka poznatoga po mnogim čudesima. Naaman je poslušao Izraelku, a potom i Elizeja koji mu je u susretu poručio da se okupa sedam puta u rijeci Jordanu. Pošto se očistio od gube, Naaman se vratio Elizeju i priznao Jahvu kao pravoga i jedinoga Boga: »Evo, sad znam da nema Boga na svoj zemlji, osim u Izraelu« (2 Kr 5, 15). Premda se može raspravljati o tome je li Naaman obolio od gube, a mlada Izraelka bila zarobljena da bi sirijski vojskovođa došao do spoznaje pravoga Boga, svetopisamska je činjenica da je Bog *iskoristio* tu situaciju kako bi mu objavio svoju veličinu i slavu.

Jedna od migracija koja je bitno obilježila izraelski narod zasigurno je odlazak u babilonsko ropstvo. Ono se dogodilo u 6. stoljeću prije Krista nakon što je babilonski kralj Nabukodonosor osvojio Jeruzalem, a dio naroda odveden u ropstvo u Babiloniju.⁵⁵ Dva velika starozavjetna proroka koja su u to vrijeme djelovala te imala duboko iskustvo *migracije* i progonstva bili su Jeremija i Ezekiel.⁵⁶ Dok Jeremijina knjiga govori o Judinu plemenu i uništenju Jeruzalema, ona istodobno uključuje različite vrste migracija u povijest Božjega naroda. Čak je i prorok Jeremija prikazan kao nevoljni migrant koji će iseliti s ostatkom u Egipat (usp. Jer 43, 6). Knjiga Jeremijina prepoznaje da se iskustva migracije uvelike razlikuju; uzrok raseljavanja, odredište raseljenih, želja ili nedostatak istih za povratkom i utjecaj toga raseljavanja na vjeru duboko su osobni, čak i kada čine dio šire slike.⁵⁷ S jedne strane Jeremija prikazuje prognanu

⁵⁴ Usp. W. T. Cavanaugh, *Migrations of the Holy: God, State and the Political Meaning of the Church*, Cambridge, 2011., 125.

⁵⁵ Babilonsko ropstvo Židovi su doživjeli kao Božju kaznu za grijeha, napose za idolopoklonstvo i odbacivanje saveza s Bogom (usp. Jer 25, 1–13; Iz 47, 6).

⁵⁶ Spomenimo kako je prije njih djelovao prorok Amos koji je radi proročke službe migrirao iz rodnoga Južnoga kraljevstva u Sjeverno kraljevstvo.

⁵⁷ Usp. C. L. Crouch, *Migration and the Prophets*, u: *Fuller magazine* 19(2021.), 40–42., ovdje 40–41.

zajednicu u sužanjstvu te potiče konstruktivan angažman između prognanika i lokalnoga stanovništva, dok s druge strane knjiga proroka Ezekielu nudi izrazito drukčiju perspektivu.⁵⁸ Taj se proročki tekst bavi istim vremenskim razdobljem kao i Jeremija: posljednjim danima Jeruzalema, njegovim uništenjem 586. godine prije Krista i životnim vijekom onih koji su prisilno deportirani u Babilon. Babilonsko sužanjstvo (a kasnije i povratak u Obećanu Zemlju) u religijskom je smislu važno jer su u tom razdoblju Židovi shvatili kako je Bog jedan – ne samo za njih, nego za sve narode.⁵⁹ Važnost proročke knjige vezano za našu temu rada jest da Ezekiel ističe deportaciju izraelskoga naroda kao dio Božjega plana spasenja. Nekada jeruzalemska *elita* postala je fizička radna snaga koja je prisiljena raditi za vladara koji je uništio njihov dom. Ezekielov prikaz Boga, čija predanost pravdi vodi do kazne, otkriva drukčijega Boga, onoga koji prepoznaje duhovne i psihološke potrebe nevoljnih migranata.⁶⁰ Pitanje je bi li takav doživljaj Boga bio moguć bez iskustva migracije i sužanjstva.

Nakon što je perzijski vladar Kir Veliki porazio babilonsko kraljevstvo, on je dopustio Židovima da se vrate u svoju domovinu.⁶¹ Međutim dio Židova ipak je ostao na području novotvorenoga perzijskoga kraljevstva, a knjiga o Esteri govori upravo o Božjoj brizi za spasenje izraelskoga naroda u dijaspori. Bog se pobrinuo za izraelski narod tako što je perzijski kralj Ahasver izabrao Židovku Esteru za svoju ženu, a ona se potom pred kraljem zauzela za svoj narod kojem je prijetilo istrjebljenje.⁶² Ovdje smatramo važnim spomenuti i Tobiju koji se nalazio u izgnanstvu u Asiriji. On je u izgnanstvu činio djela milosrđa, živeći po običajima židovske vjere. Pred kraj svoga života zapisao je molitvu koja ide u prilog teoriji o Bogu koji dopušta poganskim narodima osvajanje i progonstvo Izraela radi spasenja: »Ja ga u zemlji progonstva hvalim i očitujem njegovu moć i veličinu grešnom narodu. Obratite se, grešnici, i činite pravdu pred njim« (Tob 13, 8). Čini se kako je Tobija bio svjestan što njegova prisutnost među poganima može učiniti: živim svjedočanstvom vjere očitovati Božju ljubav i spasenje. Estera i Tobija samo su neki od starozavjetnih likova koji su u dijaspori imali priliku sudjelovati u Božjem planu spasenja. Tijekom boravka u dijaspori Izraelci ne samo da su živjeli u stranoj zemlji već su otkrivali da je Bog jedini suveren nad zemljom. Preko svojih proroka Bog je podsjetio svoj narod da će iskoristiti njihovo izgnanstvo za svoju dobrobit i svoju slavu te da će sabrati one koji su bili raspršeni.⁶³

⁵⁸ Usp. C. STRINE, More than neighbours?: The Old Testament as a resource for thinking about migration, u: *The Bible in TransMission* 1 (2015.), 5–7., ovdje 5–7.

⁵⁹ U židovskoj povijesti razlikujemo praktični i teoretski monoteizam. Teoretski monoteizam počeo se jasnije očitovati za vrijeme prvih proroka, poput Ilije, Amosa i Hošee. Tek se sredinom 6. stoljeća prije Krista ističe apsolutni monoteizam, odnosno da je Bog jedan. Usp. A. REBIĆ, *Središnje teme Staroga zavjeta*, Zagreb, 1996, 45.

⁶⁰ Usp. C. L. CROUCH, Migration and the Prophets, u: *Fuller magazine* 19 (2021.), 42–43.

⁶¹ Prorok Izaija naziva Kira »Božjim pomazanikom« te govori o njemu kao Božjemu poslaniku koji će izbaviti Židove iz babilonskoga ropstva (Iz 45, 1–6).

⁶² Na temelju toga ustanovljen je blagdan Purim, koji Židovi slave i danas.

⁶³ Usp. B. SCOTT, Migration & Diaspora: God's Movement to Reach More People, 1. srpnja 2017. Dostupno na: <https://missionexus.org/migration-diaspora-gods-movement-to-reach-more-people/> (24. 2. 2021.).

2. Ostvarenje i navještaj spasenja u novozavjetnim migracijama

Uloga migracije u Božjem planu spasenja na svojevrsan način nalazi svoje ispunjenje u tekstovima *Novoga zavjeta*. Evanđelja počinju s Bogom koji se utjelovio u osobi Isusa Krista kako bi ispunio *Pismo* i otkupio čovječanstvo. Otajstveni događaj utjelovljenja jedan je od ključnih temelja za razvoj takozvane *teologije migracija*, čiji je najpoznatiji zastupnik katolički teolog Daniel Groody. On promatra utjelovljenje kao događaj Božje *migracije*⁶⁴ u svijet: Isus je Riječ koja se »nastanila među nama« (usp. Iv 1, 14), on je »sišao s neba« (usp. Iv 3, 13), on je »odozgo« i nije »od ovoga svijeta« (Iv 8, 23).⁶⁵ On je sam sebe »opljenio« i postao čovjekom, tj. postao je »stranac« samomu sebi, ostavljajući Božju vječnost i ulazeći u prolaznost ljudske naravi.⁶⁶ Spomenuti Groody navodi kako se u utjelovljenju Bog preselio u ljudsku rasu: »U Matejevu izvješću Bog ne samo da uzima ljudsko tijelo i migrira u naš svijet već zapravo postaje izbjeglica kada njegova obitelj bježi od političkoga progona i bježi u Egipat (usp. Mt 2, 13-15). Isus preuzima ljudsko stanje najranjivijih među nama, koji prolaze kroz glad, žeđ, odbačenost i nepravdu, idu križnim putem, pobjeđujući sile smrti koje prijete ljudskom životu. Ulazi u slomljeno područje ljudskoga iskustva i nudi vlastite rane u znak solidarnosti s onima koji pate. Priča o Isusu mnogim migrantima daje razlog za nadu, osobito u situaciji koja se često čini bezizlaznom.«⁶⁷ Povezanost Isusa s migrantima jednako je vidljiva u činjenici da se Krist očituje kao stranac: »stranac bijah i (ne) primiste me« (Mt, 35. 43). Ubrzo nakon Isusova rođenja, evanđeoski izvještaji bilježe kako je Isus iskusio migraciju: bio je izbjeglica u Egiptu kako bi izbjegao da ga Herod progoni i usmrti. Potom se vratio u Galileju gdje je živio do početka javnoga djelovanja. Veći dio života živio je u Nazaretu, sve dok ga njegovi sugrađani nisu odbacili. Od tada je postao onaj koji »nema gdje bi glavu naslonio« (Lk 9, 58).⁶⁸ U javnom se djelovanju Isus nije zadržavao na jednom mjestu, već je svoje poslanje ostvarivao duž cijeloga Izraela kao »putujući propovjednik«.⁶⁹ Brojni su evanđeoski primjeri kako je Isus *migrirajući*⁷⁰ ozdravljao i spašavao druge ljude: ozdravljenje gubavca (usp. Mt 8, 2-3;

⁶⁴ S namjerom pišemo riječ kosim slovima jer govorimo o teološkoj ideji. S obzirom na otajstvenost utjelovljenja, Božju bismo *migraciju* mogli više razumjeti u prenesenom značenju nego u sociološkom smislu te riječi.

⁶⁵ Daniel Groody razvio je teologiju migracija koju je u konkretnom obliku sažeo u svojoj knjizi. U petom poglavlju te knjige govori o božanskoj »migraciji«. Vidi: D. P. GROODY, *A Theology of Migration: The Bodies of Refugees and the Body of Christ*, New York, 2022.

Također preporučujemo detaljno istraživanje o povezanosti teologije i migracija: I. AHN, *Migration and Christian Theology*, Dostupno na: <https://www.saet.ac.uk/Christianity/MigrationandChristianTheology.pdf> (5. 4. 2024.).

⁶⁶ Usp. T. BARŠČEVSKI, *Stranac u kući: blagoslov ili prijetnja?*, 53-54.

⁶⁷ D. G. GROODY, *Theology in the age of migration*, dostupno na: <https://www3.nd.edu/~dggroody/Published%20Works/Other%20Articles/files/theo%20age%20migration.pdf> (5. 4. 2024.).

⁶⁸ Budući da su ga Nazarećani htjeli ubiti, Isus je otišao u Kafarnaum i više se nije vraćao u Nazaret. Tako je Isus ponovno postao izbjeglica: nije se smio vratiti u svoj rodni kraj jer bi ga ubili.

⁶⁹ Usp. G. TULUD CRUZ, *When Death Meets Life*, 763.

⁷⁰ Pojam pišemo kosim slovima jer ne možemo njegova kretanja radi javnoga djelovanja definirati migracijom u pravom smislu riječi. Ipak, služeći se suvremenom sociološkom terminologijom, Isus je

Mk 1, 40–45, Lk 5, 12–16), oslobođenje opsjednutih iz Gadare (usp. Mt 8, 28–34; Mk 5, 1–20, Lk 8, 26–39), ozdravljene kćeri žene Kanaanke (usp. Mt 15, 21–28; Mk 7, 24–30), ozdravljenje deset gubavaca (usp. Lk 17, 11–19), obraćenje Samarijanke i Samarijanaca u Sikaru (usp. Iv 4, 1–42) itd. Možemo posebno istaknuti Isusov susret sa Zakejem za kojega će reći: »Danas je došlo spasenje ovoj kući jer i on je sin Abrahamov! Ta Sin Čovječji dođe potražiti i spasiti izgubljeno« (Lk 19, 9–10). Isus će kasnije dati nalog svojim učenicima: »Pođite po svem svijetu, propovijedajte evanđelje svemu stvorenju« (Mk 16, 15–20), o čemu svjedoče drugi novozavjetni tekstovi.

Isusova majka Marija također je referentna točka za govor o migracijama. Papa Ivan Pavao II. navodi kako je njezin život bio obilježen migracijama: od posjeta rođakinji Elizabeti i podvrgavanja popisu u Betlehemu, do izbjeglištva u Egiptu. Ona predstavlja svakoga čovjeka koji u ovozemaljskom životu putuje prema Spasitelju.⁷¹ Za kršćanstvo su pak iznimno važna putovanja svetoga Pavla, kojega je papa Benedikt XVI. nazvao »migrantom po zvanju«⁷². Njegove su migracije prema zapadu omogućile brzo i učinkovito širenje evanđelja te su postale uzor svakoga misijskoga djelovanja Crkve. Prema Kahl, Pavlovo migracijsko iskustvo utjecalo je na formiranje njegove teološke perspektive o univerzalnosti spasenja te kako Kristova poruka treba dovesti do prevladavanja društvenih podjela između ljudi različitoga statusa i podrijetla, a koje nalazimo u *Poslanici Galaćanima*: »Nema više: Židov – Grk! Nema više: rob – slobodnjak! Nema više: muško – žensko! Svi ste vi Jedan u Kristu Isusu!« (3, 28)⁷³ Osim toga sveti Pavao tvrdi da su kršćani prognanici na putu prema nebeskoj domovini (usp. 1 Kor 10).

Drugo poglavlje *Djela apostolskih* bilježi kako se u vrijeme kada su ljudi iz mnogih različitih naroda migrirali⁷⁴ u Jeruzalem zbilo izvanredan događaj u kojem je Bog

imao određene karakteristike migranta – konkretnije, izbjeglice: nije se smio vratiti u svoj kraj Nazaret jer su ga Nazarećani htjeli ubiti, a za samoga sebe govorio je kako »Sin Čovječji nema gdje bi glavu naslonio« (Lk 9, 57).

Ovdje pak treba spomenuti Nguyena van Thanh, koji ističe kako evanđelist Matej često upotrebljava grčki glagol *anachōreō* (Mt 2, 12–14. 22; 4, 12–13; 12, 15; 14, 13; 15, 21), koji opisuje kretanje koje tipizira migraciju i raseljavanje. Vidi: N. VÁNTANH, *Migration in the New Testament: The Quest for Home*, u: P. PHAN (ur.), *Christian Theology in the Age of Migration*, New York, 2020., 69–86, ovdje 72.

⁷¹ Usp. JOHN PAUL II., *Message of the Holy Father John Paul II for the World Emigration Day 1988*, Dostupno na: https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/messages/migration/documents/hf_jp-ii_mes_19881004_world-migration-day-1988.html (5. 4. 2024.).

⁷² Usp. BENEDIKT XVI., *Sveti Pavao selilac, Apostol naroda*, dostupno na: <https://ika.hkm.hr/novosti/sveti-pavao-selilac-apostol-naroda/> (20. 5. 2022.).

⁷³ W. KAHL, *Migration Experiences, Gospel Interpretation, and the Emergence of Multiethnic Faith Communities in Early Christianity: Acts and Paul*, u: C. BURLACIOIU (ur.), *Migration and Diaspora Formation: New Perspectives on a Global History of Christianity*, Berlin, 2022., 17–36., ovdje 30.

⁷⁴ Jeruzalem je bio grad hodočasnika, pa možemo pretpostaviti da je takvih bilo među onima koji su čuli apostole. Štoviše, na dan Pedesetnice bio je židovski Blagdan sedmica kada se hodočastilo u Jeruzalem. Međutim ovdje nam se čini ispravnim govoriti o migrantima jer tekst govori o tome kako su u Jeruzalemu »boravili ljudi iz svakog naroda pod nebom« bez izričite vremenske oznake poput »tih dana« i slično. Pojam »boraviti« odnosi se na privremeno življenje i obavljanje poslova na nekom mjestu, što odgovara jednom od glavnih kriterija za definiranje je li netko migrant ili nije. Dakle po tekstu se može reći kako su ti ljudi u Jeruzalemu doista živjeli, a nisu se taj dan jednostavno našli u

preko apostola privukao sebi mnoštvo. U gradu u kojem je bilo migranata apostoli su ispunjeni Duhom Svetim počeli »govoriti drugim jezicima, kako im već Duh davaše zboriti« (Dj 2, 4). *Djela* ističu kako je nastala huka, a ljudi su se smeli jer ih je svatko čuo govoriti svojim jezikom: »Gle! Nisu li svi ovi što govore Galilejci? Pa kako to da ih svatko od nas čuje na svojem materinskom jeziku? Parti, Međani, Elamljani, žitelji Mezopotamije, Judeje i Kapadocije, Ponta i Azije, Frigije i Pamfilije, Egipta i krajeva libijskih oko Cirene, pridošlice Rimljani, Židovi i sljedbenici, Krećani i Arapi – svi ih mi čujemo gdje našim jezicima razglašuju veličanstvena djela Božja« (Dj 2, 9–11). Tada su se dogodila prva obraćenja, a navodi se da se taj dan krstilo oko tri tisuće osoba (usp. Dj 2, 41). Nakon toga događaja prvi će se kršćani susresti s protivljenjem i progonom. Međutim pokušaj Židova da prisilno zaustave sjeme Božje riječi posljedično je samo doprinio da se ono rasprši po drugim krajevima svijeta. Migracijom apostola i drugih kršćana u različite krajeve otvorila se mogućnost da se evanđelje propovijeda drugim ljudima. Tako se evanđelje i proširilo u veći dio rimskoga svijeta, a u pojedinim su gradovima osnovane nove kršćanske zajednice, poput one u Antiohiji, Laodiceji, Efezu, Korintu, Solunu pa sve do Rima. Svakako je značajno spomenuti *Prvu Petrovu poslanicu* u kojoj autor piše kršćanima »putnicima raseljeništva« (1, 1), poziva kršćane da u »vrijeme svoga proputovanja« budu bogobojažni te da se »kao pridošlice i putnici« ponašaju uzorni u vjeri (2, 10).

Drugi izvanredan događaj u kojem možemo iščitati poveznicu između migracije i spasenja pomoću navještaja evanđelja nalazimo u Dj 8, 26–40. U tekstu je opisano kako je apostol Filip dobio izravan nalog od Boga da iz Samarije – u kojoj je navijestao – pođe na jug. Na tom putu Filip susreo je Etiopljanina, visokoga dostojanstvenika etiopske kraljice. Potaknut Duhom, Filip se pridružio Etiopljaninu na putu, baš u trenutku kada je on čitao odlomak iz knjige Izaijine u kojem je prorokovana Kristova muka. Filip je iskoristio trenutak i navijestio mu evanđelje, a Etiopljanin je potom poželio krštenje. Završetak narativa pomalo je neuobičajen: »A kad izidoše iz vode, Duh Gospodnji ugrabi Filipa te ga dvoranin više ne vidje« (Dj 8, 39). Čini se kako najednom iščezavanje Filipa dodatno upućuje na izvanrednost događaja kojim je Bog htio da prvi Afrikanac prihvati Kristovo otkupiteljsko djelo. Tekst dalje govori o tome kako se Filip nije vratio u Samariju, već se našao u Azotu na istoku, a zatim je nastavio propovijedati sve do Cezareje (Dj 8, 40). Time tekst sugerira misionarsko putovanje apostola Filipa te stoga ima oznaku migracije – za razliku od Etiopljanina koji je hodočastio u Jeruzalem.

Da nije bilo bezbroj kršćana koji su putovali u istražena i neistražena područja kako bi svjedočili vjeru i navješćivali radosnu vijest, kršćanstvo danas ne bi bilo glo-

Jeruzalemu. Uostalom, tekst izričito govori: "pridošlice iz Rima, Židovi i sljedbenici, Krećani i Arapi" (Dj 2, 10–11). O odnosu Židova prema strancima vidi pojašnjenje u fusnoti br. 21. Postoje istraživanja koja potvrđuju da je Jeruzalem bio grad u kojem su se doseljavali ljudi iz različitih naroda, uglavnom Židovi iz dijaspore. Vidi: J. JEREMIAS, *Jerusalem in the Time of Jesus*, Philadelphia, 1969.; J. MAGNESS, *Journey to Jerusalem. Pilgrims and immigrants in the time of Herod*, dostupno na: <https://library.biblicalarchaeology.org/article/journey-to-jerusalem/> (5. 4. 2024.).

balna religija.⁷⁵ Štoviše, Werner Kahl ističe kako se tema migracije sve više prepoznaje u novozavjetnim studijima kao »obećavajuća perspektiva za analizu i razumijevanje fenomena ranoga kršćanstva općenito, a posebno širenja vjere u Krista među kulturama u grčko-rimskoj antici. (...) Novozavjetni spisi pružaju obilje dokaza da su migracije, raseljavanja, ponovno naseljavanje i pojave međukulturnih vjerskih zajednica u ranom kršćanstvu imale središnje mjesto društvenih fenomena.«⁷⁶

Kršćanska pak percepcija migracije ne zadržava se samo na ovozemaljskim kretanjima. U razdoblju prve Crkve kršćani su sebe nazivali sljedbenicima Puta (usp. Dj 9, 2; 19, 23). Samim time sebe su definirali kao strance, hodočasnike, odnosno trajne *migrante* koji putuju prema pravoj domovini – onoj koja je na nebesima (usp. 1 Pt 2, 11; Ef 2, 12.19; Heb 11, 13). Ta slika građana drugoga (nebeskoga) kraljevstva sugerira da bi svijest o migracijama i životu u dijaspori mogla dati bolje razumijevanje eshatološke kršćanske vjere. Drugim riječima, misijski poriv koji uključuje migracije teološki je imperativ.⁷⁷ *Poslanica Hebrejima*, među ostalim, daje riječ ohrabrenja kršćanima koji idu prema nebeskoj domovini, ističući nužnost pouzdanja u Kristovo posredovanje. Poticanje na nasljedovanje Krista u njegovoj *migraciji* nakratko se pojavljuje u završnom poglavlju: »Zato i Isus, da bi vlastitom krvlju posvetio narod, trpio je izvan vrata. Stoga iziđimo k njemu izvan tabora noseći njegovu muku jer nemamo ovdje trajna grada, nego onaj budući tražimo« (Heb 13, 12–14). Migracija na koju su pozvani kršćani uključuje trpljenja radi posvećenja i konačnoga cilja: boraviti u vječnome gradu. Paul Decock u svom komentaru o *Poslanici Hebrejima* tvrdi da za tu poslanicu *migracija* nije puka spremnost, već uključuje i kretanje napretka i sazrijevanja i u razumijevanju i u djelovanju, kao što možemo pročitati u 6. poglavlju.⁷⁸ Na koncu bismo istaknuli svjedočanstvo kršćanske usmjerenosti prema *migraciji* u nebo iz *Poslanice Diognetu*, apologetskom djelu nepoznatoga autora s kraja 2. stoljeća: »Kršćane naime ne dijeli ni zemlja ni jezik ni običaji od ostalih ljudi. (...) Stanuju u grčkim i barbarskim gradovima, kako se već komu desi; i prilagođuju se domaćim običajima u nošnji, hrani i ostalom življenju (...). Žive u svom zavičaju, ali kao stranci; imaju sve zajedničko s drugima kao građani, a trpe sve kao tuđinci. Sva im je tuđina domovina, i sva domovina tuđina. (...) Borave na zemlji, ali je življenje njihovo na nebu.«⁷⁹

⁷⁵ Usp. G. TULUD CRUZ, When Death Meets Life, 763.

⁷⁶ W. KAHL, Migration Experiences, Gospel Interpretation, and the Emergence of Multiethnic Faith Communities in Early Christianity: Acts and Paul, 17–19.

⁷⁷ Usp. D. M. CARROLL R., Biblical Perspectives on Migration and Mission: Contributions from the Old Testament, 11.

Zanimljivo istraživanje o odnosu između misijskoga poslanja i migracija vidi: N. VANTHANH, Migrants as Missionaries: The Case of Priscila and Aquila, u: *Mission Studies* 30(2013.)2, 194–207.

⁷⁸ Usp. P. B. DECOCK, Migration as a Basic Image for the Life of Faith: The Letter to the Hebrews, Philo and Origen, u: *Neotestamentica* 51(2017.)1, 129–150., ovdje 132.

⁷⁹ Poslanica Diognetu, I. BODROŽIĆ (ur.), *Apostolski Oci III.*, Split, 2011., 37–54., ovdje 41–42.

Zaključak

Biblija je objava o Bogu, njegovoj ljubavi i milosti prema čovjeku. Istodobno ona je priča o čovjeku, njegovoj slabosti i grješnosti. Iz biblijskih tekstova također otkrivamo koliko su migracije neizostavni dio ljudske sudbine, da je povijest spasenja obilježena migracijama te da su migranti nerijetko bili uključeni u Božji plan spasenja, do te mjere da pojedini autori tvrde kako je *Biblija* knjiga koju su napisali *migranti* za *migrante* i o *migrantima*.⁸⁰ Ako uzmemo samo *Novi zavjet*, ta je konstatacija u određenoj mjeri točna jer je dobar dio novozavjetnih tekstova sastavljen od autora koji su se nalazili u izgnanstvu ili su bili u područjima misijskoga djelovanja.⁸¹ U biblijskim tekstovima možemo steći zaključak kako se Bog na različite načine služio migracijskim procesima kako bi ostvario svoj spasenjski plan i oblikovao društva. Papa Pio XII. razmišljao je o migracijama kao djelu Božjega plana spasenja tvrdeći kako se Bog ponekad služi različitim ljudskim pojavama da bi ostvario plan spasenja: »Vlastito je mudrosti Božjoj poslužiti se ljudskim pojavama, pokatkad i žalosnima, da bi ostvario plan spasenja u korist cijelog čovječanstva. Na taj način skromne kolonije kršćanskih radnika mogu prerasti u rasadišta kršćanstva, tamo gdje ono nije nikada prodrlo, ili tamo gdje mu se možda izgubio smisao.«⁸² Ili pak, služeći se riječima teologa Fabija Baggija: »Migracija je dio povijesti spasenja; znak vremena i Božje prisutnosti u povijesti; i u zajednici naroda, usmjerena na sveopće zajedništvo.«⁸³

Promatrajući pojedine biblijske likove, uočavamo kako je migracija u početku bila znak kazne za grijeh, ali isto tako da migracija može biti blagoslov jer može dovesti do spoznaje Boga i prihvaćanja spasenja, odnosno omogućuje osobi da iskusi Boga i tako doživi promjenu u razumijevanju sebe i drugoga.⁸⁴ Božja se blizina osjeća tijekom iskustva migracije, nadasve izbjeglištva i progonstva, a ta je blizina uvijek Božja *migracija*, jer se Bog u konačnici poistovjećuje s ljudskom patnjom (Iz 63, 9; Heb 2, 14–18).⁸⁵ Biblijski tekstovi koji govore o migracijama utemeljeni su na činjenici da Bog nije dalek, već želi biti suputnik u migracijama svakoga ljudskoga bića bez obzira na ljudsku grješnost. Upravo se u tome najviše očituje Božja veličina, njegova ljubav i svemoć: da ne postoji ništa iskrivljeno što on ne može ispraviti i da ne postoji nijedna manjkavost koja bi onemogućila ostvarenje njegova plana spasenja. Uostalom, njegov plan upravo i uključuje spas grješnika, ali ne bez njega samoga, tj. bez obraćenja. U tom bismo kontekstu mogli reći kako je cijela povijest

⁸⁰ Usp. E. CHAVES DIAS, E. PIZZUTTI, *Migration in the light of the Bible*, Rome, 2020., 5.

⁸¹ Usp. M. P. AYMER, *Sojourners truths – The New Testament as diaspora space*, u: *The Journal of the Interdenominational Theological Centre* 41(2015.), 1–18.

⁸² Citirano prema: A. ŠKVRČEVIĆ, *Crkveno učiteljstvo o migracijama*, u: *Bogoslovska smotra* 63(1993.)3–4, 317–336, ovdje 320.

⁸³ F. BAGGIO, Introduction, u: F. BAGGIO, A. M. BRAZAL (ur.), *Faith on the Move: Toward a Theology of Migration in Asia*, Manila, 2008., XI.

⁸⁴ Usp. E. PETROV, *Evandeoski pristup Ivana Pavla II. migracijama kao izvoru blagostanja*, u: *Crkva u svijetu* 55(2020.)3, 596–620., ovdje 612–618.

⁸⁵ Usp. J. MCGILL, *Religious Identity and Cultural Negotiation: Toward a Theology of Christian Identity in Migration*, Eugene, 2016., 204–205.

spasenja obilježena iskustvima migracija koja otkrivaju s jedne strane udaljenost ljudske vrste od Boga te s druge strane trajnu čežnju za obećanom zemljom. Tako se progonstva, izbjeglištva i povratci mogu doživljavati unutar dijalektičke dinamike Božje kazne i puta do pomirenja.⁸⁶

Migranti se – s naglaskom na izbjeglice i prognanike – sele da bi živjeli te se u tom procesu nerijetko susreću sa smrću. Ako spasenje znači biti spašen od smrti – ne toliko od biološke smrti koliko od patnje i degradacije unutar života – onda se migracije mogu promatrati unutar konteksta spasenja jer su mnogi ljudi prisiljeni prihvatiti migraciju u ime opstanka.⁸⁷ Štoviše, iskustvo migracija može predstavljati navještaj pashalnoga otajstva u kojem su smrt i uskrsnuće usmjereni prema stvaranju novoga čovječanstva u kojem više ne će biti – među ostalim – stranaca.⁸⁸ Iz teološke koncepcije koja se kao nit provlači kroz rad može proizići shvaćanje da migranti koji se danas približavaju pragu kršćana nisu tu slučajno. Bog u sjeni migracija, čak i onih bolnih, djeluje kako bi proveo svoj plan spasenja (nekršćana).⁸⁹ Glede današnjih migranata, mi ne poznajemo i ne možemo biti sigurni kojim će se migrantima Bog *poslužiti* za provođenje svojih planova i ciljeva za svijet, ali možemo vjerovati da ih Bog s razlogom dovodi na naš prag. Jasno nam je da je općeniti Božji plan »da se svi ljudi spase i dođu do spoznanja istine« (1 Tim 2, 4). Međutim ne znamo i ne možemo predvidjeti kako Bog dolazi (ili pokušava doći) do svakoga pojedinca u smislu da čovjek spozna istinu, obrati se i prihvati spasenje. U tome pak smatramo kako migracija nije slučajnost jer mnogi čimbenici, poput gladi i progona, mogu biti dio Božje providnosti u ostvarenju njegova plana spasenja. Jesu li migranti također dio Božjega plana da kao globalna ljudska obitelj rastemo u jedinstvu i univerzalnom bratstvu? Je li moguće da se suvremene migracije – napose prema Europi – događaju ne samo da bi se kršćanstvo naviještalo nekršćanskim pridošlicama već i da bi se kršćanstvo probudilo u pozaspalim i umirućim kršćanskim društvima? Na ta pitanja ne možemo dati odveć jednostavan i jednostran odgovor. No u svakom pitanju krije se dodatno pitanje volje: Jesmo li spremni pozitivno gledati na migracijske procese? Ako uzmemo u obzir strankinju Rutu, izraelski ju je narod prvo morao primiti i prihvatiti da bi Bog preko nje mogao provesti svoj spasenjski plan. U tom kontekstu, možda bismo stoga na današnje migracijske izazove trebali odgovoriti prihvaćanjem migranata uz vjeru, nadu i sigurnost da Bog preko njih i preko nas doista ostvaruje svoje planove.

⁸⁶ Usp. F. BAGGIO, *Theology of Migration*, Quezon City, 2005., 2.

⁸⁷ Usp. G. TULUD CRUZ, *When Death Meets Life*, 765–766.

⁸⁸ Usp. PAPINSKO VIJEĆE ZA PASTORAL SELILACA I PUTNIKA, *Erga migrantes caritas Christi*, 18.

⁸⁹ Usp. C. MAGEZI, *Migration history in South Africa as a lens for interpreting God's mission: Towards a challenge for churches to embrace migrants*, 7.; usp. E. PETROV, *Evandeoski pristup Ivana Pavla II. migracijama kao izvoru blagostanja*, 605.

Prikazi • Book Reviews

Teria SHANTALL

***Die sinnstiftende Wirkung der Logotherapie
von Viktor Frankl***

(Smisleno djelovanje logoterapije Viktora Frankla)

Springer, 2023., 335 str.

Teria Shantall, autorica knjige, klinička je psihologinja i logoterapeutkinja poznata po svom radu na području logoterapije i psihoterapijskoga pristupa koji je razvio Viktor Frankl. Shantall je studirala psihoanalizu na Tavistock klinici u Londonu te je bila osobna učenica Viktora Frankla na United States International University u San Diegu.

Njezin doktorski rad, koji je uključivao istraživanje preživjelih holokausta, objavilo je Hebrejsko sveučilište u Jeruzalemu pod naslovom *Životno značenje u suočavanju s patnjom*. Aktivno vodi tečajeve logoterapije na sveučilištu Južne Afrike, sveučilištu Tel Aviv te u vlastitom logoterapijskom centru u Istanbulu. Predsjednica je Instituta za logoterapiju *Viktor Frankl* u Južnoj Africi, a bila je dopredsjednica Udruge za logoterapiju u Izraelu.

Objavila je nekoliko značajnih knjiga, među kojima se istaknula *Potraga za sudbinom: logoterapijski vodič za život usmjeren na smisao, terapiju i savjetovanje*, koja je obvezna literatura za studente logoterapije širom svijeta. Njezina knjiga *Utjecaj logoterapije Viktora Frankla na promjene u životu* objavljena je 2020. godine. Za svoj rad Shantall je više puta nagrađivana na Svjetskim kongresima logoterapije između 2005. i 2017. godine.

Godine 2003. nominirana je za nagradu Jewish Achiever Award u Južnoj Africi.

Knjiga započinje predstavljanjem života Viktora Frankla, njegova obiteljskoga podrijetla i rane akademske karijere.

Frankl je rođen u Beču 1905. godine, odrastao je u intelektualnom i kulturnom okruženju. Već u ranoj dobi pokazivao je interes za psihologiju i filozofiju. Njegovo obrazovanje u medicini i specijalizacija u neurologiji i psihijatriji postavili su temelje za kasniji razvoj logoterapije. Prvo poglavlje također se bavi društveno-kulturnim i političkim kontekstom toga vremena, posebno nadolazećom prijetnjom nacizma.

U prvom poglavlju knjige (stranice 31–80.) opisuje se također razvoj logoterapije, koja je poznata kao treća bečka škola psihoterapije. Za razliku od Freudove psihoanalize, koja naglašava *načelo zadovoljstva*, i Adlerove individualne psihologije, koja u prvi plan stavlja *volju za moć*, Frankl ističe *volju za smislom*. Prema njegovoj teoriji, čovjek teži tomu da svom životu da smisao, a upravo je ta težnja središnja tema logoterapije.

Frankl potkrjepljuje svoje teze studijama slučajeva iz svakodnevnoga rada u bolnicama. Opisuje pacijente koji pate od depresije i osjećaja besmisla, ilustrirajući kako im pomoću razgovora pomaže razviti nove perspektive. Ključni je koncept da smisao života nije unaprijed zadan, već ga pojedinac mora otkriti sam.

Emocionalno najsnažniji i ujedno središnji dio knjige jest drugo poglavlje (stranice 81–180.) koje opisuje Franklovo vrijeme u koncentracijskim logorima Auschwitz, Dachau i Theresienstadtu. Te potresne priče dokumentiraju psihološke mehanizme koje su zatvorenici razvijali kako bi preživjeli u ekstremnim uvjetima. Frankl opisuje kako su se ljudi suočavali s krajnjom oskudicom i stalnom prijetnjom smrću. Tijekom toga vremena dolazi do dubljega uvida u važnost *volje za smislom*.

Logoterapeut Frankl tvrdi da šanse za preživljavanje zatvorenika nisu ovisile samo o njihovu fizičkom stanju, već i o njihovu mentalnom stavu. Oni koji su pronašli smisao u svojoj patnji imali su veće izgleda za preživljavanje.

Priča o zatvoreniku koji je preživio zato što je vjerovao da će ponovno vidjeti svoju obitelj snažno ilustrira tu tezu.

Treće poglavlje (stranice 181–250.) dublje se bavi Franklovim konceptom *egzistencijalne praznine*, koju opisuje kao osjećaj praznine i besmisla. U modernom društvu, gdje tradicionalne vrijednosti poput religije ili zajednice gube važnost, mnogi se ljudi suočavaju s pitanjem smisla života. Ta praznina može se manifestirati kao dosada, depresija ili agresija.

Frankl objašnjava kako logoterapija pomaže ljudima da prevladaju to stanje. Ona ih poziva da smisao života traže na trima područjima:

- u stvaralaštvu (kreativni rad)
- u doživljavanju vrijednosti (ljubav, iskustva u prirodi, umjetnost)
- u stavu koji zauzimamo prema neizbježnim patnjama (suočavanje s patnjom).

Ta tri puta prema smislu temeljni su elementi logoterapije.

Poglavlje ilustrira te koncepte pomoću analiza raznih slučajeva iz Franklove prakse s pacijentima, kao i drugih uvjerljivih argumenata.

U četvrtom poglavlju knjige (stranice 251–320.) prikazana je primjena logoterapije u kliničkoj praksi. Frankl radi s pacijentima koji pate od depresije, ovisnosti i samoubilačkih misli. Opisuje kako im pomoću razgovora pomaže mobilizirati unutarnje resurse i razviti nove ciljeve.

Jedan od ključnih koncepata toga dijela jest *paradoksalna namjera*. Frankl od pacijenata traži da namjerno čine ili misle upravo ono čega se boje. Na primjer pacijent s nesanicom trebao bi si svjesno postaviti cilj da ostane budan, to naime smanjuje pritisak i olakšava spavanje.

Paradoksalna namjera pokazuje se kao učinkovita metoda za liječenje opsesivno-kompulzivnih poremećaja, anksioznosti i napada panike.

Frankl također opisuje koncept *samotranscendencije*, odnosno sposobnosti čovjeka da nadmaši sebe posvećujući se nečemu većem, bilo da je to djelo, svrha ili osoba. To je usko povezano s potragom za smislom i nudi pacijentima mogućnost da svoje probleme sagledaju iz šire perspektive.

Tehnike logoterapije (sažeto):

- derefleksija: preusmjeravanje pozornosti s problema na druge aspekte života kako bi se smanjila tjeskoba
- paradoksalna intencija: osoba se ohrabruje da se suoči sa svojim strahovima, što često dovodi do smanjenja tjeskobe
- sokratovski dijalog: koristi se za otkrivanje i istraživanje unutarnjih vrijednosti i uvjerenja klijenata.

Duhovna dimenzija logoterapije jedan je od središnjih aspekata logoterapije. Za razliku od drugih psihoterapeutskih pristupa, logoterapija ne naglašava samo psihološke i socijalne dimenzije čovjeka, već i noetičku (duhovno-umnu) dimenziju. Ta dimenzija usko je povezana s potragom za smislom i ljudskom sposobnošću za transcendenciju.

Duhovna dimenzija odnosi se na unutarnju duhovnu razinu čovjeka, koja nadilazi tjelesnu (somatsku) i psihološku razinu. Frankl smatra da je čovjek biće koje je više od tijela i uma te da postoji dublja, *etička* razina koja omogućuje pronalazak smisla u patnji, slobodu u razmišljanju i uzdizanje iznad vanjskih okolnosti.

Duhovna dimenzija logoterapije nije isto što i vjera, odnosno religija. Dok je religija često povezana s vjerovanjima ili institucionaliziranim praksama, duhovna dimenzija u logoterapiji odnosi se na osobnu, unutarnju razinu težnje za smislom. Ta dimenzija može poprimiti religiozni oblik, ali ne mora. Čovjek može pronaći smisao u životu bez da bude religiozan, primjerice u odnosima prema drugim ljudima, umjetnosti, znanosti ili općenito ljubavi prema životu.

Peto i zadnje poglavlje knjige (stranice 321–350.) sažima glavne poruke Franklova nauka. Čovjek nije žrtva vanjskih okolnosti, već nositelj unutarnje slobode. Čak i u ekstremnim situacijama, poput koncentracijskih logora, čovjek ima slobodu promijeniti svoj stav i svomu životu dati smisao.

Franklova misao primjenjuje se i na društvene probleme. Egzistencijalna praznina, koju osjeća mnogo ljudi u suvremenom svijetu, ključni je izazov kojem se može suprotstaviti potragom za smislom. Logoterapija nudi snažan alat koji ljudima omogućuje da svomu životu daju novi smjer.

Knjiga završava apelom da se ljudski život promatra kao jedinstvena prilika. Frankl naglašava da je smisao života za svakoga pojedinca individualan i da se može mijenjati ovisno o okolnostima. No upravo ta sloboda da traži i pronađe smisao čini čovjeka jedinstvenim.

Knjiga logoterapeuta Viktora Frankla Čovjekova potraga za smislom (*Man's Search for Meaning*), izdana davne 1946. godine, smatra se jednom od najutjecajnijih knjiga 20. stoljeća.

Njegov pristup i analize inspirirali su mnoge terapeute, savjetnike, nastavnike i poslovne ljude.

Unatoč mnogim uspjesima logoterapija se suočava i s kritikom. Kritičari smatraju da je koncept *smisla* previše subjektivan i da je teško znanstveno mjerljiv. Također ideja da je smisao dostupan svima, čak i u najtežim okolnostima, izaziva rasprave među znanstvenicima.

Željko Čekolj

Adrese autora – Addresses of the Authors

- Full Prof. Luca Malatesti, Ph.D., Faculty of Humanities and Social Sciences, University of Rijeka, Sveučilišna avenija 4, 51000 Rijeka, Croatia, lmalatesti@ffri.uniri.hr
Prof. dr. sc. Luca Malatesti, Filozofski fakultet, Sveučilište u Rijeci, Sveučilišna avenija 4, 51 000 Rijeka, Hrvatska, lmalatesti@ffri.uniri.hr
- Assoc. Prof. Iris Vidmar Jovanović, Ph.D., Faculty of Humanities and Social Sciences, University of Rijeka, Sveučilišna avenija 4, 51000 Rijeka, Croatia, ividmar@ffri.uniri.hr
Izv. prof. dr. sc. Iris Vidmar Jovanović Sveučilište u Rijeci, Filozofski fakultet, Sveučilište u Rijeci, Sveučilišna avenija 4, 51 000 Rijeka, Hrvatska, ividmar@ffri.uniri.hr
- Dr. Dr. sc. Ivan Macut, Institut za filozofiju, Ulica grada Vukovara 54, 10 000 Zagreb, Hrvatska, ivanmacut@libero.it
Ivan Macut, Ph.D.D., Institute of Philosophy, Ulica grada Vukovara 54, 10000 Zagreb, Croatia, ivanmacut@libero.it
- Izv. prof. dr. sc. Tihana Škojo, Akademija za umjetnost i kulturu, Sveučilište J. J. Strossmayera u Osijeku, Kralja Petra Svačića 1F, 31 000 Osijek, Hrvatska, tihana.skojo@aukos.hr
Assoc. Prof. Tihana Škojo, Ph.D., Academy of Arts and Culture in Osijek, J. J. Strossmayer University of Osijek, Ulica Kralja Petra Svačića 1/F, 31000 Osijek, Croatia, tihana.skojo@aukos.hr
- Marko Sesar, mag. mus., Akademija za umjetnost i kulturu, Sveučilište J. J. Strossmayera u Osijeku, Kralja Petra Svačića 1F, 31 000 Osijek, Hrvatska, marsesar@gmail.com
Marko Sesar, mag. mus., Academy of Arts and Culture in Osijek, J. J. Strossmayer University of Osijek, Ulica Kralja Petra Svačića 1/F, 31000 Osijek, Croatia, marsesar@gmail.com
- Dominik Tatai, mag. mus., Akademija za umjetnost i kulturu, Sveučilište J. J. Strossmayera u Osijeku, Kralja Petra Svačića 1F, 31 000 Osijek, Hrvatska, dominiktatai11@gmail.com
Dominik Tatai, mag. mus., Academy of Arts and Culture in Osijek, J. J. Strossmayer University of Osijek, Ulica Kralja Petra Svačića 1/F, 31000 Osijek, Croatia, dominiktatai11@gmail.com
- Prof. dr. sc. Emina Berbić Kolar, Fakultet za odgojne i obrazovne znanosti Osijek, Sveučilište J. J. Strossmayera u Osijeku, Cara Hadrijana 10, 31 000 Osijek, Hrvatska, ebkolar@fozos.hr

Full Prof. Emina Berbić Kolar, Ph.D., Faculty of Education Osijek, J. J. Strossmayer University in Osijek, Cara Hadrijana 10, 31000 Osijek, Croatia, ebkolar@foozos.hr

- Ivona Dujčec, mag. prim. educ., Fakultet za odgojne i obrazovne znanosti Osijek, Sveučilište J. J. Strossmayera u Osijeku, Cara Hadrijana 10, 31 000 Osijek, Hrvatska, idujcek@foozos.hr

Ivona Dujčec, M.A. in Primary Education, Faculty of Education Osijek, J. J. Strossmayer University in Osijek, Cara Hadrijana 10, HR-31000 Osijek, Croatia, idujcek@foozos.hr

- Dott. Hrvoje Kalem, Professore straordinario, Facoltà di Teologia Cattolica di Sarajevo, Università di Sarajevo, Josipa Stadlera 5, 71000 Sarajevo, Bosnia ed Erzegovina, hrvojekalem@gmail.com

Izv. prof. dr. sc. Hrvoje Kalem, Katolički bogoslovni fakultet Sveučilišta u Sarajevu, Josipa Stadlera 5, 71 000 Sarajevo, Bosna i Hercegovina, hrvojekalem@gmail.com

- Dott. Boris Vulić, Professore straordinario, Facoltà di Teologia Cattolica di Đakovo, Università Josip Juraj Strossmayer di Osijek, P. Preradovića 17, 31400 Đakovo, Repubblica di Croazia, vulic@me.com

Izv. prof. dr. sc. Boris Vulić, Katolički bogoslovni fakultet u Đakovu Sveučilišta J. J. Strossmayera u Osijeku, P. Preradovića 17, p. p. 54, 31 400 Đakovo, Hrvatska, vulic@me.com

- 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, University Specialist in Foreign Policy and Diplomacy, 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

- Dr. sc. Darko Rapić, Hrvatska, darkorapic7@gmail.com

Darko Rapić, Ph.D., Croatia, darkorapic7@gmail.com