

i one same bile upletene u tu akciju i nisu se osvrnale na nalog ministra unutarnjih poslova Stojana Protića, nego su naknadno izvijestile da je stigao prekasno za bilo kakvu akciju. Jovanovićeve je interpretacija bila toliko tendenciozna i neuvjerljiva da je zapravo potkrepljivala teze onih koji su tvrdili da je srbijanska vlada bila povezana s atentatom. Tom je zaključku vodila i činjenica da je sam Jovanović priznao kako je osobno dva-tri puta kontaktirao s Gavrilom Principom u vezi s njegovim upisom na licej. Inače, Ljuba Jovanović je kao ministar unutarnjih poslova 1917. organizirao Solunski proces. Ta je činjenica uvelike pobuđivala sumnje u istinitost njegovih navoda o neupletenosti srbijanske vlade u planiranje sarajevskog atentata.

Seton-Watson je u rujnu 1939., neposredno nakon donošenja uredbe o Banojini Hrvatskoj, napisao *Memorandum* kojim je rezimirao svoja stajališta i rad na postizanju hrvatsko-srpskog kompromisa. *Memorandum* je potpuno bio u skladu s aktualnom politikom britanske vlade prema Kraljevini Jugoslaviji, tj. zagovarao je decentralizaciju države. Njegov zadnji javni istup bila je radioporuka upućena 27. ožujka 1941. građanima Kraljevine Jugoslavije u kojoj je pozdravio oficirski puč i rušenje vlade Cvetković — Maček. Nema nikakve dvojbe da to nije mogao učiniti bez službenoga odobrenja britanske vlade.

Seton-Watson bio je nesporno jedan od relativno važnih čimbenika kreiranja britanske vanjske politike u prvoj polovini 20. stoljeća. Njezini su ciljevi bitno utjecali na oblikovanje njegova historiografskog i publicističkog opusa. Seton-Watsonova velika slabost bila je sklonost da događaje interpretira u skladu sa svojim političkim opredjeljenjima i interesima Velike Britanije.

Knjiga autorskog dvojca Grijak — Čosić po svome je znanstvenom diskursu i spoznajama temeljenima na istraživanju dosada uglavnom nekorisćenoga arhivskog gradiva i manje poznate literature velik doprinos hrvatskoj historiografiji, kojoj nedostaju studije o utjecaju političkih ideja inozemnih i domaćih intelektualaca na društvena zbivanja njihova vremena te pokazuje da mnoge povijesne teme tek treba otvoriti jer su od krucijalne važnosti za upotpunjavanje spoznaja o važnom razdoblju hrvatske povijesti posljednjih desetljeća 19. i prve polovine 20. stoljeća u širem europskom sklopu.

Od nesnalazaženja do pravilnoga izbora — Političko prilagođavanje (nekih) franjevacca Bosne Srebrene u komunizmu i nakon njegova sloma

U povodu knjige fra Ignacija Gavrana *Lucerna lucens? Odnos Vrhbosanskoga ordinarijata prema bosanskim franjevcima (1881—1975) — Dossier »Dobri Pastir«*. *Rasprave i polemike o Udruženju katoličkih svećenika*, Sarajevo, 2012.

Jure KRIŠTO

Hrvatski institut za povijest, Zagreb

Neposredan povod ovome razmatranju nedavna je pojava knjige posvećene pok. fra Ignaciju Gavranu, istaknutome članu franjevačke provincije Bosne Srebrene i svećeničkoga udruženja »Dobri Pastir« i jednako istaknutom protivniku prvoga vrhbosanskoga nadbiskupa Josipa Stadlera i njegovih nasljednika. Knjiga se sastoji od ponovljenoga izdanja izrazito protuhijerarhijske Gavranove knjige o »oduzimanju« župa bosanskim franjevcima *Lucerna lucens*¹ i njegovih rasprava, polemika i pisama o »Dobrom Pastiru«. Povod ponovnomu tiskanju i objedinjavanju Gavranovih uradaka vanjskome je promatraču nejasan i nelogičan. Gavran je naime potkraj 2009. godine umro, pa je teško opravdati ponovno objavljivanje baš tih polemičkih spisa kao eventualno obilježavanje njegova odlaska s ovoga svijeta, a još teže naći poveznicu između dvaju dijelova knjige.

Možda se dodatno objašnjenje može naći ako se krene tragom izdavača provokativne knjige, mjesečnika Bosne Srebrene *Svjetlo riječi*. U vrijeme pojavljivanja novoga jednosveščanog izdanja Gavranovih uradaka glavni urednik *Svjetla riječi* bio je prof. teologije na Franjevačkoj teologiji u Sarajevu fra Ivan Šarčević. Je li preko pokojnoga Gavrana Šarčević želio poravnati neke svoje račune s aktualnim crkvenim vodstvom u Vrhbosanskoj nadbiskupiji, možda upravo s nadbiskupom Vinkom kardinalom Puljićem? Na to nas upućuje sljedeća rečenica iz Uvoda knjige: »Najnoviji rasplet događaja u Vrhbosanskoj nadbiskupiji, ponovna napetost između Ordinarijata i franjevacca, sile nas da se suočimo s pita-

¹ Ignacije GAVRAN, *Lucerna lucens? Odnos Vrhbosanskog ordinarijata prema bosanskim franjevcima (1881—1975)*, Vlastita naklada pisca, Visoko, 1978.

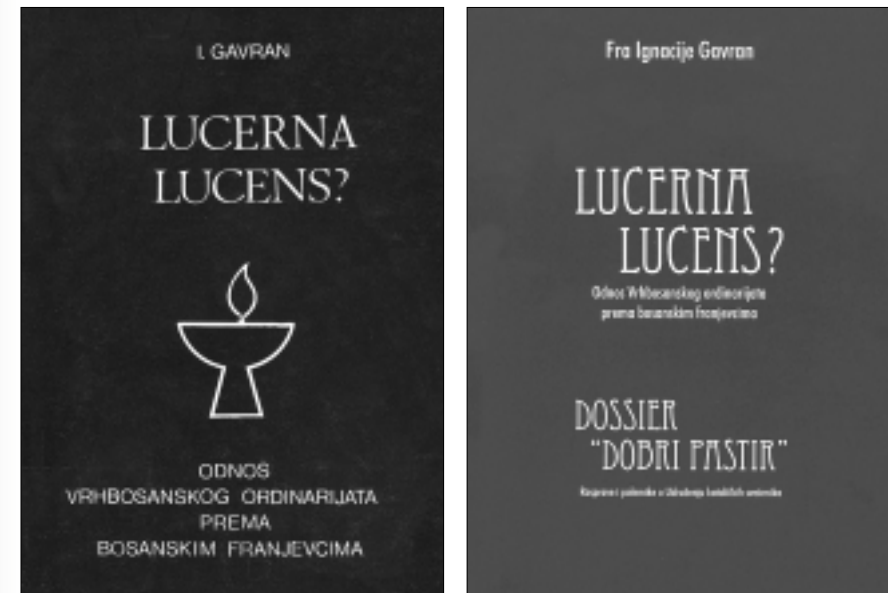
njem odnosa među njima». ² Iz toga znamo barem to da su postojale neke napetosti novijega datuma. No ako neke napetosti postoje, nejasno je zašto treba posezati za davnoprošlim polemikama s osobom koja već gotovo jedno stoljeće nije među živima. Naime, nadbiskup Stadler je umro 1918. godine. S druge strane, čemu podsjećati na polemike vezane uz društvo »Dobri Pastir« čije je organiziranje potaknula Komunistička partija Jugoslavije, osim ako se izdavači objedinjenoga izdanja ne smatraju nastavljateljima tradicije svećeničkog udruženja u kojemu su glavnu ulogu imali istaknuti franjevci Bosne Srebrene?

Osim s nadbiskupom Puljićem, čini se da je Šarčević želio poravnati račune i s nekim osobama iz intelektualnih krugova koje ne drže mnogo do njegova (političkog) svjetonazora. Pretpostavljam da i mene ubraja u taj svoj krležijanski »obračun s njima« jer zna da se ne slažem s nekim njegovim političkim, ali i inim idejama. Nije, međutim, osobno izašao na časno sučeljenje, nego je pozvao u pomoć istomišljenika Srečka Džaju, povjesničara koji se već specijalizirao za odrađivanje takvih zadaća za druge. Džaja je očito mislio da moje neslaganje s pogledima pok. fra Ignacija o svrsi i ulozi svećeničkog udruženja »Dobri Pastir« može obezvrijediti etiketiranjem da je riječ o »klerikalcu« i »klerikalnim« pogledima na povijesna zbivanja (o tome kasnije i u sklopu njemu sličnih prozivatelja). Naravno da je uzaludno očekivati od takvih autoriteta objašnjenje o čemu je tu riječ i naravno da se ni riječju neće osvrnuti na bit moje dokumentirane rasprave, a to je da je svećeničko udruženje »Dobri Pastir« bilo kreacija UDB-e. ³ Ne mogu se očekivati takva objašnjenja, jer je takvima dovoljno da su Komunistička partija i povjesničari koju su vjerno tumačili povijest prema partijskim očekivanjima davno obznanili da je svatko tko ne prihvaća tvrdnju o nadbiskupu Stadleru kao oličenju klerikalca i sam klerikalac.

Ne mislim da Džaja zavrjeđuje više ijednu riječ. Ne bih se ni ja upuštao u raspru da me već duže vrijeme ne iritiraju tekstovi nekih profesora Franjevačke teologije u Sarajevu ili njihovih učenika. Među tim idejama su one o svećeničkom udruženju »Dobri Pastir«, katolički integrizam, uloga nadbiskupa Josipa Stadlera, uloga franjevaca u Bosni i Hercegovini i sl. O svećeničkom udruženju »Dobri Pastir« reći ću ponešto samo usputno, jer sam o tome napisao sve što mi se činilo važnim. O poimanju katoličkog integrizma reći ću nešto više te navesti primjere pogrješnoga shvaćanja tog pojma kod nekih pojedinaca u redodržavi Bosni Srebrenoj i na franjevačkoj teološkoj školi u Nedžarićima kraj Sarajeva.

² I. GAVRAN, *Lucerna lucens? Odnos Vrhbosanskoga ordinarijata prema bosanskim franjevcima (1881—1975) — Dossier »Dobri Pastir«. Rasprave i polemike o Udruženju katoličkih svećenika*, FMC Svjetlo riječi, Sarajevo, 2012., 19.

³ Jure KRIŠTO, »Korisne budale, svjesni suradnici ili mudri manipulatori? — Udruženje katoličkih svećenika Bosne i Hercegovine 'Dobri Pastir'«, u: *Fra Ferdo Vlašić, vizionar i patnik. Spomenica*, ur. Robert Jolić, Gabriel Mioč i Marija Vukadin, Naša ognjišta, Tomislavgrad, 2005., 81-101., s bibliografijom; ISTI, *Riječ je o Bosni*, Golden marketing-Tehnička knjiga, Zagreb, 2008., 315-335; autorovi odgovori na nekoliko kritika na str. 339-347.



Čini mi se da bi bilo vrlo korisno istražiti motivacije i mentalne sklopove tih pojedinaca jer sam uvjeren da je riječ upravo o naslijeđenim mentalnim sklopovima koji se teško razgrađuju i u koje racionalna misao teško prodire. Možda će tako šira javnost bolje razumjeti i ispade što ih neki iz toga političko-intelektualnoga kruga povremeno, ali ipak prečesto, čine (jesu li i napetosti s Ordinarijatom Vrhbosanske nadbiskupije iz tog udruženja?).

Snalazljiva politika »Dobroga Pastira«

Putokaz za bolje razumijevanje »Šarčevićeva intelektualno-političkoga kruga« dali su upravo neki istaknuti članovi svećeničkog udruženja »Dobri Pastir«. Na proslavi 10. obljetnice osnutka Udruženja, fra Karlo Karin, jedan od osnivača i dugogodišnji tajnik, rekao je da se neki svećenici, napose franjevci Bosne Srebrene, u vrijeme Drugoga svjetskog rata nisu *snašli*. ⁴ Fra Karlo je bio svjestan da je to »sasvim blag, eufemistički izraz«, ali ga nije dalje tumačio, očito znajući da su svi prisutni dobro shvaćali što bi to trebalo značiti. Za one pak koji nisu pripadali toj skupini treba reći da je to izraz iz arsenala partijskoga govora s više značenja. On ponajprije znači da oni na koje se taj »eufemizam« primjenjuje nisu izabrali pobjedničku stranu. Izvedeno značenje toga »eufemizma« jest da oni na koje se primjenjuje ne razumiju što Partija stvarno hoće te i dalje izabiru gubitničku stranu. Takve je pojedince i skupine partijski govor također označivao kao

⁴ Karlo KARIN, »Desetogodišnjica Udruženja katoličkih svećenika 'Dobri Pastir' 1950—1960«, referat, u: *Desetogodišnjica Udruženja katoličkih svećenika »Dobri Pastir« 1950—1960*, Sarajevo, 1960., 45-58 (45).

one koji »skreću s linije«, imaju pogrešnu svijest, upuštaju se u proturevolucionarnu djelatnost i sl. Svi takvi su ujedno »narodni neprijatelji«, »izdajice« i »zločinci«.

Franjevac Bosne Srebrene K. Karin točno je znao što znači »snaći se«, pa je u drugom kontekstu i drugima pojasnio. Sva ona njegova subraća i mnogi Hrvati nisu se »snašli«, jer nisu »mogli sagledati najbližu budućnost«, tj. pobjedu komunista i uspostavu vlasti i ideologije koja je procjenjivala prošlost, sadašnjost i budućnost.⁵ Karin se, naprotiv, »snašao« jer je znao tko će pobijediti, a kad su pobjednici došli, prihvatio je i novu interpretaciju povijesti, u kojoj je posve jasno da se njegovu subraću koja su bila protiv komunističke ideologije i protiv dolaska Komunističke partije Jugoslavije na vlast te koja su bila za postojanje hrvatske države u kojima god mogućim granicama, mora osuditi zbog »neslaženja«. Nažalost, time se franjevac Karin složio i s partijskim pravorijekom da su njegova subraća bili zločinci. Tu vjerojatno leži razlog zašto se franjevački članovi svećeničkog udruženja »Dobri Pastir« ne žele ni sjećati svoje subraće koje su komunisti odmah poslije rata ubili ili onih koje su zatvarali. Štoviše, fra K. Karin prihvaća »revolucionarnu pravdu« koja je snašla mnoge.

Karin je objasnio koji su neki od elemenata dobrog »snalaženja«. Dolaskom komunista na vlast nadošao je »potpuno nov i originalan red stvari« u kojemu se, istina, nije lako snaći, napose službenicima Crkve. »Snalaženje« u novome revolucionarnom vremenu je, fra K. Karin tumači, »lojalan stav ... prema državnoj i društvenoj zajednici«. ⁶ To znači da svećenik koji želi živjeti bez uznemirivanja, šikaniranja i progona mora glasno, često, na poticaj i bez njega, izražavati lojalnost komunističkoj državi Jugoslaviji i društvu koje Komunistička partija stvara.⁷ To su upravo uvjeti za članstvo u »Dobrom Pastiru« i to je svjedočenje njegovih članova da se »snalaze«. Oni mnogobrojni svećenici i članovi više hijerarhije koji su odlučili ne pristati na »snalaženje« u novome revolucionarnom vremenu nastavili su uvažavati što je učiteljstvo Katoličke crkve reklo o komunističkoj ideologiji i praksi i bili su spremni na trpljenje u nadi da će se Providnost smilovati i osloboditi ih toga »originalnoga reda stvari« u kojemu se nije bilo lako snaći.

Postoje, dakako, gradacije u lojalnosti prema tim dvjema stvarnostima i, prema tome, gradacije u lojalnosti prema svećeničkom udruženju »Dobrom Pastiru«. Neki su svećenici pristali ući u Udruženje upravo radi toga da izbjegnu progone i tako sebi olakšaju život, neki da bi izbjegli izlaganje javnome sramoćenju, neki, pak, da bi iskoristili komunističko udruženje za lakše i bolje pastoriziranje vjernika. Bilo je, međutim, među njima i takvih, poput K. Karina, koji su stvarali novu kvazi-teološku ideologiju sukladnu službenoj komunističkoj, koja opravdava pripadnost svećenika Udruženju koje je stvorila Komunistička partija u svrhu postizanja svojih ideoloških ciljeva. Neki od njih prihvatili su se apologetske

⁵ K. KARIN, »Desetogodišnjica Udruženja katoličkih svećenika 'Dobri Pastir'«, 46.

⁶ Isto, 48.

zadaće opravdavanja postojanja Udruženja i svoga pripadanja njemu. Fra I. Gavran bio je jedan od njih, a ako je suditi po ponovnome objavljivanju njegove apologetike, ima i nasljednika.

Iz javnih nastupa svećenika članova Udruženja, osobito onih koji su bili vođe u »Dobrom Pastiru«, jasno je da svoju isticanu potporu Jugoslaviji i socijalističkom poretku te uzdizanje Komunističke partije nisu smatrali problematičnim. Dapače, pokušavali su opetovano dokazati da je svećeniku prirodno biti odan svojoj domovini, pod čime nisu mislili na Bosnu i Hercegovinu, a još manje na Hrvatsku, nego na Jugoslaviju. Najzanimljivije je da svoj javni angažman u službi Jugoslavije i socijalističkoga poretka nisu smatrali političkim angažmanom i svakako ne nečim nedopustivim. Neovisno o tome što su takvim sudjelovanjem svjesno bili u sukobu s crkvenim stajalištima i izričitim zabranama, svećenici *udruženjaši* svjesno su prelazili preko naravi komunističkoga sustava i ideologije i svojevotno u njemu sudjelovali. Pri tome je više nego zanimljivo i znakovito da takav postupak ni neposredni suvremenici ni današnji apologeti neće nazvati klerikalizmom niti će aktere nazvati klerikalcima, iako je bjelodano da je riječ o procesu upotrebe religije u političke svrhe.

Iz naravi komunističke ideologije jasno je da se u sustavu sagrađenome na njoj ne može sudjelovati tek djelomično te je takvo sudjelovanje značilo i mirenje sa zločinima. Fra K. Karin to je i potvrdio prihvaćajući pravorijek Komunističke partije o smrtnim osudama mnogobrojnih franjevaca. Karinov subrat fra Bosiljko Bekavac (1906.—1982.), također član »Dobroga Pastira« i njegove Skupštine, prešao je i taj prag i osobno pridonio progonima onih koji su bili protiv komunističke vlasti. Naime, nakon završetka rata, jugoslavenska tajna policija ga je zavrbovala i, dok je od 1949. do 1953. bio župnik u Kiseljaku, navodno je pomagao da komunistički organi represije uhitte nekolicinu križara (škipara), zlorabeći povjerenje koje su ti nesretnici imali u katoličkoga svećenika. Neki od uhićenih osuđeni su na višegodišnji strogi zatvor, ali ih je nekoliko bilo i ubijeno.⁸ Zbog straha od osвете ili po napatku komunističkih vlasti Bekavac je 1953. napustio Jugoslaviju i otišao u SAD. Komunisti su ga, međutim, čim je stekao uvjete za dobivanje američkoga državljanstva (1963.), postavili za urednika *Zajedničara*, glasila Hrvatske bratske zajednice, i na tom je mjestu ostao sve do prevratničke 1971. godine. U kanadskoj i američkoj hrvatskoj emigraciji ostao je zapamćen kao integralni Jugoslaven i prokazivač »hrvatskih nacionalista«.

U svemu je tome zanimljivo da je upravo fra Ignacije Gavran napisao »In memoriam« za Bekavca, u kojemu kaže da je uređivao glasilo Hrvatske bratske zajednice »u duhu zajedništva naših naroda«. Da je rekao »u duhu bratstva i jedinstva«, vjerojatno bi hrvatska emigracija bila zadovoljnija, jer bi (i) tako fra Ig-

⁷ Zadržavam tu sintagmu iako je Komunistička partija Jugoslavije 1952. godine preimenovana u Savez komunista Jugoslavije.

⁸ Vidi: Fra Bosiljko Bekavac i hrvatski antikomunistički i antijugoslavenski gerilci iz okolice Kiseljaka poslije II. svjetskog rata — dva pisana svjedočanstva, <http://www.cuvalo.net/?p=999>

nacije naznačio da je Bekavac bio istinski Jugoslaven i odan Komunističkoj partiji. No fra Ignacije je i takvim govorom ispunio obvezu prema gospodarima svećeničkog udruženja »Dobri Pastir«. U nekrologu je također istaknuo da je »Bekavac ... kroz čitavo vrijeme svog boravka u Americi održavao veze s provincijom i domovinom šaljući visočkoj gimnaziji knjige i pomažući provinciju na druge načine«. Je li fra Ignacije Gavran time želio prikriti sve ono negativno vezano uz fra Bosiljka, ne znamo. Znamo, međutim, da je rado isticao te materijalne aspekte članstva u »Dobrom Pastiru« pri opravdavanju postojanja svećeničkog udruženja i članstva u njemu. To se može smatrati izvedenim oblikom *snalaženja* o kojemu je govorio fra Karlo Karin. Sav taj diskurs zvuči otužno kad se sjetimo da je franjevac Hercegovačke provincije fra Ferdo Vlašić bio osuđen na višegodišnji zatvor zbog navodnih veza sa subratom u emigraciji fra Lucijanom Kordićem. Razlika između fra Lucijana i fra Ferde te fra Bosiljka i fra Ignacija jest u tome što prvi nisu bili u službi komunističke propagande, a druga dvojica jesu.

Franjevačka teologija u Sarajevu

Ne bih se osvrtao na čovjeka (ljude) koji više nije (nisu) među živima da neki franjevci Bosne Srebrene danas ne žele preko fra Ignacija Gavrana braniti ideološke vrijednosti povezane s nekadašnjim svećeničkim udruženjem. To je ne samo zanimljiva nego i znakovita pojava koja zaslužuje pozornost i višestranu analizu. Što motivira te ljude u trenutku kad više nema ni Komunističke partije ni UDB-e da brane udruženje »Dobri Pastir«, kojega također više nema? Dapače, napadaju i prozivaju one koji ukazuju na nečasne uloge nekih članova Udruženja, poput fra Bosiljka Bekavca. Jesu li oni svjesni branitelji komunističkoga vrijednosnog sustava i svjetonazora ili samo zabludjeli donkihotski borci protiv utvara? Na žalost, fra Marko Oršolić, fra Luka Markešić, fra Ivo Marković, fra Ivan Šarčević i još poneki primjeri su kako neki živući franjevci žale za komunističkim sustavom i pokazuju spremnost braniti njegov svjetonazor. Oni će vam, točno u komunističkome ključu, reći da se samo bore protiv (hrvatskoga) nacionalizma i fašizma. Pri tome, u *udruženjačkome* duhu, neće biti zainteresirani za upozorenje pape Pavla VI. da se ne može izabrati marksistička analiza društvenih problema bez prihvaćanja ideologije na koju se ta analiza naslanja.⁹ Upravo je tu misao Sveti zbor za nauk vjere primijenio i na slučaj »teologije oslobođenja«: »U logici marksističke misli 'analiza' se ne može odvojiti od *prakse* i od poimanja povijesti s kojom je *praksa* povezana. Tako je analiza instrument kritike a kritika je pak samo jedan momenat revolucionarne borbe. To je borba klase proletarijata i ima svoje povijesno poslanje. ... Dosljedno tome, samo onaj koji *sudjeluje* u toj borbi može provoditi ispravnu analizu.«¹⁰ Ne može, dakle, biti ni

⁹ Papa PAVAO VI., *Octogesima adveniens*, 34: AAS (1971), 424-425.

¹⁰ *Uputa o nekim aspektima 'Teologije oslobođenja'*, 3. izdanje, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 2003., 30.

parcijalnoga sudjelovanja u komunističkoj praksi, jer je to ideologija koja zahtijeva čovjekovu dušu i tijelo. To nije točno, zato što kažu Sveta Inkvizicija ili papa, nego zato što proistječe iz ozbiljne analize naravi komunističke ideologije.

Istaknutiji članovi Udruženja i svesrdniji pristaše namijenjene mu uloge na više su načina pokazali da se ne može samo do određene mjere biti suradnikom u projektu Komunističke partije. U Izvještaju upravnog odbora Udruženja katoličkih svećenika Narodne Republike Bosne i Hercegovine u prigodi desete obljetnice postojanja ističe se da su gotovo svi profesori na Franjevačkoj teologiji u Sarajevu i u franjevačkome sjemeništu u Visokome članovi Udruženja. Također se ističe da te ustanove dobivaju znatnu novčanu pomoć od državnih vlasti te, što je i Gavran isticao, da su sjemeništarci i osobito klerici sudjelovali u mnogim akcijama izgradnje cesta i željezničkih pruga.¹¹ Neobično je i u povijesti Crkve rijetko zabilježeno da se neka crkvena ustanova hvali doprinosima projektima koje organizira država. Osobito je to neobično u svjetlu činjenice da se *narod* samo pod prisilom odazivao tim pozivima na radne akcije, u udarničke brigade i sl., što se jasno vidi iz dokumenata samih komunističkih vlasti. Dakle, samo pojedinci ili skupine »lojalni« komunističkoj državi i ideologiji bili su voljni sudionici tih akcija za socijalističku izgradnju. Tako se i u slučaju Teologije u Sarajevu i sjemeništa u Visokom zapravo ističe privrženost političkome sustavu, a time i svjetonazoru, koji je uspostavila Komunistička partija Jugoslavije. Zato se i isticanjem činjenice da su svi profesori Teologije i sjemeništa članovi Udruženja željelo poručiti komunističkim vlastima da oni utječu na izgradnju političkih pogleda povjerenih im mladih ljudi i na razvijanje njihove odanosti državi Jugoslaviji i »socijalističkoj stvarnosti«, što potvrđuju njihova oduševljena sudjelovanja u izgradnji cesta, pruga i tvornica. Uistinu, kad se prihvati dio komunističke ideologije, ne može se odbiti sudjelovanje u njoj kao cjelini! Sudjelovanje bosanskih fratara u obnovi infrastrukture zemlje pod vodstvom jugoslavenskih komunista i »druga Tita« samo je znak prihvaćanja temeljnih komunističkih vrijednosti.

Ključno je pitanje danas što je ostalo od te svijesti. U ostatku ove rasprave želim pokazati da je ostalo mnogo i da se to očituje u mentalnim sklopovima upravo onih koji žele pokazati da su intelektualci i od kojih zajednica očekuje da to i budu.

Čiji sljedbenici?

U jednome od brojeva bosansko-hercegovačkog časopisa *Status* zapeo mi je za oko naslov članka »O nekim političko-pragmatičnim vidovima štovanja Srca Isusova«. Zbunio me, međutim, podnaslov »Nadbiskup Josip Stadler i katolička obnova u BiH«, jer mi bješe teško na prvi pogled vidjeti poveznicu između naslo-

¹¹ K. KARIN, »Desetogodišnjica Udruženja katoličkih svećenika 'Dobri Pastir'«, 78.

¹² Entoni ŠEPERIĆ, »O nekim političko-pragmatičnim vidovima štovanja Srca Isusova. Nadbiskup Josip Stadler i katolička obnova u BiH«, *Status*, Mostar, br. 13, jesen/zima 2008., 110-120.

va i podnaslova.¹² Autor Entoni Šeperić mi uz pomoć mnogo stranica napornoga teksta nije ništa pojasnio, dok pri kraju onoga što je želio predstaviti kao visokointelektualnu raspravu o pobožnosti Srcu Isusovu nije pokazao da je samo riječ o bacanju kamenja na prvoga vrhbosanskoga nadbiskupa dr. Josipa Stadlera. Ne iznenadnih se kad otkrih da je autor članka studirao na Franjevačkoj teologiji u Sarajevu, jer sam se i prije mogao osvjedočiti da iz nje znaju izaći mladi ljudi začuđujuće ogorčeni na prvoga vrhbosanskog nadbiskupa. Kako i ne bi kad i jedan od profesora na toj teološkoj školi sabire štivo protiv davno umrloga nadbiskupa.

Nitko ne bi trebao imati ništa protiv kritike nadbiskupa Stadlera, čak ni protiv njegove osobne pobožnosti prema Srcu Isusovu, kad bi kritika bila dobro potkrijepljena, argumenti dobro složeni i jasno izloženi i kad bi autor pokazao da dobro poznaje sve vidove raspravljane teme. Tomu bi se veselio i postulator Stadlerove kauze otvorene u Kongregaciji za proglašenje svetaca (2008.). Šeperić, međutim, otkriva da mu je autoritet za analizu kulturno-političkih ideja na kraju 19. i početku 20 stoljeća povjesničar dr. sc. Mario Streacha, izvanredni profesor na Filozofskom fakultetu Sveučilišta u Zagrebu. Šeperić nije toliko predan znanstvenim uzusima da uzme u obzir i one autore koji su kritizirali Streachinu interpretaciju te tako možda preispita i svoju tezu da je »kontekstualno-teološka analiza jezika tradicionalnih katoličkih pobožnosti« u uskoj vezi sa Streachinom pretpostavkom o »katoličkom hrvatstvu«.¹³ Ako je Šeperić istinski želio svestrano se informirati, nije morao usvojiti moju »re-interpretaciju« (interpretaciju koja predstavlja otklon od predrasudne i ideološke jugoslavenske interpretacije), jer je ona izvedena u uvodnome dijelu studije o počecima Hrvatskoga katoličkog pokreta, ali je neoprostivo da se, recimo, ni ne osvrće na osamstotinjak stranica doktorske disertacije i knjige dr. sc. Zorana Grijaka o prvome vrhbosanskome nadbiskupu i na druge knjige napisane na hrvatskome i drugim jezicima. Na žalost, Šeperićev interes nije produbljivanje znanja o povijesnome razdoblju o kojem tobože znanstveno raspravlja. Da nije tako ne bi posegnuo za takvim autoritetima u povijesnim interpretacijama poput Ivana Lovrenovića i za njegovom slikom o »agoniji jedne europsko-orijentalne mikrokulture — bosanskih Hrvata«. Šeperiću i inima nije cilj istraživanje i interpretacija povijesti, kao što to ni Lovrenoviću nije cilj, nego klevetanje prvoga nadbiskupa u Bosni i Hercegovini kako bi optužio *biskupijsko svećenstvo* za mnoge nevolje Hrvata u Bosni i Hercegovini (ne »bosanskih Hrvata«!). Tako je i Šeperićev interes ponavljanje političkih teza formuliranih u krugovima udruženih partnera Hrvatsko-srpske koalicije, u srpskoj monarhiji i socijalističkoj Jugoslaviji o Stadlerovu navodnome identificiranju vjere i hrvatstva, o zatiranju franjevacu, o klerikalizaciji društva, prozelitizmu i o Stadlerovoj reakcionarnosti. Šeperić sve to izvodi iz nadbiskupove prve

¹³ Vidi: Mario STRECHA, *Katoličko hrvatstvo. Počeci političkog katolicizma u banskoj Hrvatskoj (1897.—1904.)*, Barbat, Zagreb, 1997.

poslanice vjernicima i kleru koju je ovaj naslovio »Pod zastavom srca Isusova«. Kao kriterij za to izvođenje, međutim, služi mu Streachina ideja »katoličkog hrvatstva«, koja je, pak, služila Stadlerovim političkim protivnicima na prijelomu 19. i 20. stoljeća — a služi i danas — da ga omraze pred narodom i monarhijskim vlastima.¹⁴ I Šeperić jasno kaže da mu je cilj ispitati vezu između »političko-reakcionarnog govora tradicionalnih katoličkih pobožnosti« i razvitka »političkog katolicizma i katoličkog hrvatstva u BiH«.¹⁵ On, dakako, ne uspostavlja nikakvu vezu niti se osvrće na tu Stadlerovu poslanicu, nego ponavlja mnogo puta izrečenu i napisanu osudu Stadlerove politike u Bosni i Hercegovini. Ne bih htio da itko bude prikraćen za Šeperićev zaključak da je ta Stadlerova poslanica smjerala »na imunizaciju jedne dosljedne i jasne ideje bosanskoga nacionalno-političkog identiteta, čiji su temeljni nositelji do 1878. bili upravo bosanski franjevci«.¹⁶ Tu smo! Šeperić je interpretacijski ključ posudio od Lovrenovića i primijenio ga na Stadlerovu poslanicu. Na žalost, može se samo reći da je otključavanje besmislenije od ključa.

Šeperić ipak jasnije od Lovrenovića daje do znanja da zagovara ideološko-politički program za Hrvate u Bosni i Hercegovini koji bi im trebao omrznuti sve što je vezano za Hrvatsku (i Hrvate) i što više ih privezivati za ideju »bosanstva«. U tom novom političkom projektu Stadler sa svojom »katoličkom obnovom« mora se prikazati kao izvorište velike negativnosti. Stadler je navodno započeo »taj duhovno-politički i opsjenarski projekt 'privođenja k svijesti' bosanskih katolika, njihovog sve jačeg duhovnog i nacionalnog osvješćivanja, sustavne imunizacije svih obilježja njihova bosanstva i melioracije onog hrvatsko-katoličkog ideološkog supstrata, koji će svoju punu razornost, kako kaže Lovrenović, pokazati u svojoj zadnjoj tuđmanovsko-hadezeovskoj varijanti«.¹⁷

Nameće se jednostavan zaključak: pa što se više ti Šeperići, Lovrenovići i ini ne odreknu hrvatstva i postanu Bosanci pa tako više neće moći kriviti Stadlere, Tuđmane i druge »katolike-Hrvate« i »Hrvate-katolike« za »imunizaciju njihova bosanstva«. Neka ne zaborave, međutim, da će u bosansko-hercegovačkome društvu i dalje biti smatrani različitima i kad postanu Bosanci-katolici; jedini im je, dakle, izlaz za očuvanje identiteta postati Bošnjacima! Šeperić i krug kojemu pripada ne razumiju bitno: u podlozi njihova razmišljanja aksiomatski djeluje dobropastirsko »snalaženje«. Šeperići i Lovrenovići bili su u vrijeme zadnjega rata uvjereni da će pobijediti Bošnjaci i na kraju rata su postali čvrsti u uvjerenju da je to tako i da su Hrvati gubitnici; u najmanju ruku jasno je da su Hrvati najslabija karika u bosansko-hercegovačkom lancu nacionalnih odnosa. Zato se trude

¹⁴ E. ŠEPERİĆ, »O nekim političko-pragmatičnim vidovima šovanja Srca Isusova. Nadbiskup Josip Stadler i katolička obnova u BiH«, 116.

¹⁵ Isto.

¹⁶ Isto, 118.

¹⁷ Isto, 119.

uvjeriti Bošnjake da su oni još od Stadlera zavedeni i u konačnici zavedeni postali Hrvatima. I u zadnjemu ratu Tuđman ih je zaveo uvjerenjem da su Hrvati i da treba voditi hrvatsku politiku, ali oni su se tomu protivili, a kao dokaz ističu prosvjed protiv Tuđmanove politike iz sigurne zagrebačke zavjetrine iz koje su branili Bosnu i bosanstvo. Oni zapravo žele reći da su slučajni Hrvati. Da, to je preslika dobropastirskoga jugoslavenstva. I članovi »Dobroga Pastira« stidjeli su se biti Hrvatima, ali i Bosancima. Kada su govorili o domovini mislili su isključivo na — Jugoslaviju.

O katoličkom integrizmu

Na upućivanju na Strechu Šeperić zahvaljuje Alenu Kristiću, još jednom diplomandu Franjevačke teologije u Sarajevu. Kad se uzme u obzir da je Strecha bio čest gost na toj franjevačkoj teologiji, očito su njegove povijesne interpretacije postale *vade mecum* tamošnjih studenata teologije i nekih profesora.

No Kristićevo elaboriranje katoličkog integrizma otkriva mnogošto o njegovu osebjunome shvaćanju povijesnih trendova. Ne iznenađuje da se opet oslanja na M. Strechu ni da ništa supstancijalnoga o samim tim trendovima ne donosi. Evo sažetka Kristićeva argumenta. Crkva se usprotivila prosvjetiteljstvu, pozitivizmu, liberalizmu, socijalizmu, demokratizmu i znanosti jer su bili nositelji novoga svjetovnog poretka i tako ugrozili njezino samostojno vladanje svijetom.¹⁸ Sve što su ti »izmi« donijeli Kristić veliča kao »modernitet«, a tomu se Crkva žestoko opirala i taj otpor je »katolički integrizam«.

E sad: Crkva je uvidjela svoje zablude, uvjeren je fundamentalni teolog Kristić, i to priznala na Drugome vatikanskome saboru, ali se u Crkvi pojavilo mnogo »katoličkih fundamentalista, koji predstavljaju suvremenu reakciju na taj modernitet« i novu verziju »katoličkog integrizma«. Kristić se naslanja i na komunističku dobropastirsku hermeneutiku te fundamentalnoteološki upozorava: »Kao što je katolički integrizam odveo Crkvu u pragmatično-političke saveze s autoritarnim fašističkim i nacističkim režimima, tako je katolički fundamentalizam kod nas umnogome odgurao Crkvu u pragmatično-politički savez s nacionalističko-političkim snagama s hrvatskim nacionalnim predznakom.«¹⁹

Tu opet uvelike zaudara po sadašnjim bosansko-hercegovačkim političkim svrstavanjima, ali o tome kasnije; za sada djeluje umirujuće što imamo takve teološke autoritete koji će unijeti svjetla i zdravoga razuma u svijet te prosvjetliti pameti katolicima od pape, kardinala, nadbiskupa i biskupa do katolika koji nimalo ne dvoje o Kristićevim nekontroliranim i neargumentiranim izjavama. Kako i neće kad se za Hrvatski katolički pokret biskupa Antuna Mahnića, taj katolički integrizam *à la Croatia*, ne oslanja na malo brdo knjiga, članaka, čak i dok-

¹⁸ Alen KRISTIĆ, »II. svjetski rat u sutješkoj samostanskoj kronici: Prema redefiniranju identiteta katolika-Hrvata u BiH«, *Status*, br. 14, proljeće 2010., 80-100.

¹⁹ *Isto*, 93, bilj. 82.

torskih disertacija, nego na u svakom pogledu siromašan, i problematičan, tekstić. Kristić spočitava biskupu Mahniću da je, zamislite, »nastojao katoličku ideju (svjetonazor) podignuti na razinu društvenog poretka«. Čekamo samo osudu pape i (hrvatskih) biskupa što se protive ozakonjenju pobačaja, istospolnih brakova etc., jer ni oni, po Kristiću, ne prihvaćaju vrijednosti »moderniteta«.

Kristić spočitava Crkvi što nije prihvatila modernost koju je uvela i nosila protestantska reformacija, nego se njezinom osudom uputila na stazu »katoličkog integrizma«. Čudno je to da katolički teolog otvoreno i dosljedno ne prihvati ono što mu se čini boljim, dok u isto vrijeme mnogi protestantski teolozi uviđaju da je protestantska reformacija s prljavom vodom izbacila i mnogo djece te uviđaju da je Katolička crkva sačuvala bitne vrijednosti kršćanske poruke i tradicije. To samo može značiti da katolički teolog Kristić ne razumije dobro ni Katoličku crkvu ni protestantsku reformaciju.

Kristić isto tako kritizira Crkvu što se usprotivila liberalizmu koji potiče slobodu, ne razumijevajući, očito, problem(e) koje je Crkva imala — i danas ima — s površnim razumijevanjem slobode.

To je supstancija Kristićeva argumenta, ako je supstancija prava riječ. Kad se dobro promotri Kristićevo shvaćanje »katoličkog integrizma«, stječe se nedvojben dojam o vrlo simplificiranom shvaćanju povijesti i ideja koje se svodi na to da je ono što je starije po definiciji loše, a da su pojave novijega datuma *po sebi* dobre. To je, međutim, upravo definicija terora modernosti, gdje *saeculum* određuje vrijednosti koje *duh* mora slijediti. Dosljedno, i Crkva, koja bi i po Kristićevu shvaćanju trebala njegovati duhovnu dimenziju života, mora slijediti duh vremena, truditi se živjeti modernost, ako je Kristić ne želi prozvati fašističkom ili u najmanju ruku konzervativnom i natražnom. Da je to pak stalna napast ljudi u Crkvi, potvrđuju razni Kristići ne samo među Hrvatima, nego svuda u svijetu i u svim vremenima. Usprkos Kristićevu vjerovanju da je protestantska reformacija utjelovljenje evanđeoske poruke, upravo je ona prvi veći radikalniji korak u upravo opisanome smjeru povoda za *svijetom*. Nije, na sreću, nedostajalo među protestantima osoba koje su se opirale diktaturi modernosti, iako često nisu uspijevali, ali je čudno da teolog Franjevačke teologije iz Sarajeva nije sposoban prepoznati takve teologe u protestantskim crkvenim zajednicama, nego se poziva na katoličke teologe koji uporno žele biti protestanti.

Potpuno očekivano, teolog s Franjevačke teologije u Sarajevu kritizira Crkvu što je osudila komunizam te tako onemogućila istinsku spoznaju vrijednosti socijalne pravde. Da tako nije objavljeno, čovjek ne bi povjerovao, jer trebalo bi pretpostaviti da je teolog barem čuo, ako nije čitao, brojne socijalne enciklike od one najpoznatije iz 1891. do onih iz našega vremena. I zna li teolog što je Katolička crkva osudila kad je osudila komunizam?! Čudno je da se Kristić ne buni protiv osude nacionalsocijalizma iste godine kad je osuđen komunizam. Čemu takva izbirljivost i koji su kriteriji za izbirljivost? Kriterij je najobičnije, prizemno politikanstvo. Crkva se, kaže Kristić, priklonila »malim autoritarnim po-

redcima«, poput Salazarova u Portugalu, Francova u Španjolskoj, Mussolinijeva u Italiji, žaleći valjda što (i) ti poredci nisu progonili Crkvu. Naravno da Kristić optužuje Crkvu i zbog Hitlerova dolaska na vlast u Njemačkoj!! Čovjek bi od teologa, pa i s Franjevačke teologije u Sarajevu, očekivao sofisticiraniju raspravu koja uvažava povijesne okolnosti, intelektualni i politički kontekst te osobna iskustva mnogih kršćana. Takva rasprava, dakako, zahtijeva mnogo više intelektualnog i sjedilačkog napora, ali i najobičnijega poštenja, što bi sve, vjerojatno, eliminiralo lake ideološke naljepnice s Crkava i pokreta te onemogućilo i Kristiće da vitlaju odobravanjima i osudama.

Među brzopletim Kristićevim osudama karakteristična je ona koju — nekritički kao i gotovo sve ostalo — preuzima od notornih protukatolika i krivotvoritelja povijesti o »šutnji Pija XII.« i o tome da je Crkva više strahovala od komunizma nego od nacizma. Naravno da je komunizam smatrala velikim zlom, jer ga je prvoga iskusila. Kad se i nacizam pokazao jednako zlim, Crkva ga je jednako osudila.

Po istoj simplifikiranoj shemi Kristić prosuđuje i bosanskoga franjevca fra Arkandela Grgića, fratra koji je vodio kroniku sutješkoga samostana u vrijeme Drugoga svjetskog rata. Kristić dijagnosticira: katolički integrizam i napose crkveni antikomunizam razlog su fra Arkandelova uvjerenja da su Njemačka i Italija saveznici Hrvatske. Valjda uviđajući apsurdnost svojih postavki, ipak priznaje da su u svemu tome važni čimbenici »političko-nacionalni sukobi Srba i Hrvata u Prvoj Jugoslaviji.«²⁰ Onda slijedi istinski dobropastirski *tour de force* u kojem se osjeća utjecaj fratara članova Socijalističkoga saveza: bilo je i među bosanskim fratrima onih koji su »prozreli da na kršćanstvo veća opasnost vrebala od nacizma i fašizma nego od komunizma« i neizostavno spominjanje fra Joze Markušića (spominje i Dietricha Bonhoeffera među njemačkim protestantima). Nema, međutim, temelja na koji bi Kristić oslonio svoju tvrdnju da su bilo Markušić bilo Bonhoeffer prosuđivali da je komunizam za kršćane manje zlo od nacizma. Da se Bonhoeffer i upustio u takvo argumentiranje, argument bi mu bio oslabljen činjenicom što nije imao iskustva življenja pod komunizmom. Ni Markušić nije imao takvog iskustva te se i njegovo simpatiziranje komunista tijekom rata i priklanjanje njima poslije rata može promatrati isključivo kao politička prosudba i prilagodba, baš kao što je i fra Arkandeo Grgić prosuđivao i prilagođavao se. Citiranje Markušića da će se moliti za sovjetsku Rusiju ako zarati s Nijemcima izrečena je, dakako, u vrijeme kad nije znao da će sovjetska Rusija doći i na njegov prag. U tom svjetlu, važnija je Markušićeva opaska da »nikoga nije mrzio kao sovjetsku Rusiju«. Pitanje sličnosti i razlika između ta dva totalitarna politička sustava suvremena je tema i ona ide prema razrješenju uvidima da je jedan ubijao ljude zbog rase, drugi zbog klasne pripadnosti i različitoga političkog i vjerskog uvjerenja. Pri tome treba držati na umu da su komunističke žrtve brojnije

²⁰ Isto, 95.

od nacističkih, a jame i neobilježena masovna grobišta po dijelovima bivše Jugoslavije svjedočanstvo su da je i komunizam bio brutalan kao što je i postojanje logora za eliminaciju Židova svjedočanstvo o brutalnosti nacionalsocijalizma.

Kristić se upušta i u historiografske vode, ali kako razvija misao potpuno ahistorijski, služeći se metodologijom društvenih znanosti u kojima su povijesne činjenice korisne ako potvrđuju unaprijed postavljenu teoriju (model), ne bih htio trošiti vrijeme na njegove historiografske zaključke. Radije ću se osvrnuti na još jednog alumnusa Franjevačke teologije u Sarajevu, povjesničara fra Petra Jeleča i njegove zaključke o crkvenim ljudima u Nezavisnoj Državi Hrvatskoj (NDH). I Kristić se poziva na Jeleča kao mjerodavnoga tumača zbivanja novije bosanskohercegovačke povijesti. Općenito je zanimljivo da taj krug ljudi iznosi vrlo slične ideje, međusobno se citiraju i, što je nepreporučljivo, rijetko se osvrću na povjesničare i druge znanstvenike izvan svojega kruga.

O Nezavisnoj Državi Hrvatskoj, franjevima i drugim svećenicima u Bosni i Hercegovini

Susret s historiografijom fra Petra Jeleča bio je razočaranje, utoliko veće što su mi osobna očekivanja bila velika. Želio sam, kako sam mu u Rimu osobno rekao, da netko dobro pročešlja arhive i napiše dobar, znanstveno utemeljen rad o Katoličkoj Crkvi u Bosni i Hercegovini u doba NDH. Nadao sam se da će to upravo biti Jelečeva disertacija. No kod njega se događa upravo ono što se ne bi očekivalo ni od njega ni od bilo koga drugoga tko se ozbiljno laća analize odnosa Crkve i državnih vlasti u NDH, odnosno u Bosni i Hercegovini.²¹ To se vidi odmah u njegovu odnosu prema postojećoj historiografiji. Jeleč se ograđuje od »komunističke« i »velikosrpske« historiografije koja je *a priori* protukatolička i od strane historiografije koja je pod utjecajem komunističke i velikosrpske; ništa od toga zapravo ne analizira, nego samo nabraja. Jeleč zatim spominje autore koji tretiraju položaj Katoličke crkve nakon rata i zločine nad svećenstvom koje su počinili komunisti. Njihov pristup ne odobrava, jer ti autori navodno ne nalaze nimalo odgovornosti na Crkvi tijekom rata, štoviše da »simpatiziraju« ustaše i »izbjegavaju govoriti o njihovim zločinima.«²² Oni navodno predstavljaju drugi historiografski ekstrem, hrvatsku nacionalističku historiografiju.²³ Paradok-

²¹ Jeleč je upravo to uzeo za temu svoje doktorske disertacije koju je obranio na Papinskom sveučilištu Gregorijani u Rimu 2006. godine. Prema rimskim običajima, dio te disertacije je i objavio: Petar JELEČ, *La Chiesa Cattolica in Bosnia ed Erzegovina e lo Stato Indipendente Croato (1941–1945)*, Pontificia Università Gregoriana — Facoltà della storia e dei beni culturali della Chiesa, Roma, 2006.

²² P. JELEČ, *La Chiesa Cattolica in Bosnia ed Erzegovina*, 17.

²³ Isto, 19. Pretpostavljam da mladi franjevac moje radove o odnosima crkvenih i ustaških vlasti u NDH svrstava u neku posebnu kategoriju između komunističke ili velikosrpske i nacionalističke, jer ih gura u bilješku, uz napomenu da jedini obrađujem temu crkveno-državnih odnosa u NDH, ali da se na Bosnu i Hercegovinu osvrćem samo na nekoliko stranica, vidi: P. JELEČ, *La Chiesa Cattolica in Bosnia ed Erzegovina*, 15, bilj. 11, s referencijom na: J. KRIŠTO, *Katolička crkva i Neza-*

salno, Jeleč ovime propagira komunističku i velikosrpsku historiografsku paradigmu, koju inače izrijekom kritizira, da zločini nad crkvenim i civilnim osobama nakon rata ne mogu biti odvojeni od ustaških zločina.²⁴ Komunistički zločini se relativiziraju kao osvetnički ispadi, što je upravo teza onih koji su u tim zločinima sudjelovali, onih koji su pod istim izgovorom 1991. napali Hrvatsku i Bosnu i Hercegovinu i onih danas koji ne shvaćaju zločinački karakter komunističke vlasti. Jeleč obećaje da će ići srednjim putem²⁵ i da predstavlja »drukčiju« i »potpuniju« historiografiju,²⁶ ali na samom početku otkriva karte da je to put minucioznog traženja negativnosti u *katoličkim* redovima. No onda se susrećemo s najproblematičnijim dijelom njegove historiografske metodologije. Jeleč krivce pronalazi ponajviše u biskupijskom svećenstvu i osobito vrhbosanskom nadbiskupu Ivanu Ev. Šariću, a svijetle iznimke pronalazi samo u redovima franjevačke subraće, i to u onima koji su (kasnije) bili članovi svećeničkog udruženja »Dobri Pastir«. Ostaje ipak nejasno kako bi u tu priču inkorporirao svoju subraću koju su komunisti tijekom rata ili nakon njega ubili ili držali u zatvorima te od posljednjih iznudili pristanak na formiranje neslavnoga svećeničkog udruženja »Dobri Pastir«. Jesu li oni nevine žrtve komunističkih zločinaca? Ako jesu, komunističko razdoblje odnosa prema Katoličkoj crkvi i katolicima ne može se ni na koji način opravdati ili relativizirati.²⁷ Ako nisu, nego su — prema »komunističkoj, velikosrpskoj i Jelečevoj historiografiji« — žrtve opravdanog gnjeva, bilo bi nužno pokazati zbog čega su takve kazne zaslužili. Jeleč je pred nemogućom zadaćom, jer je dopustio da mu historiografsku paradigmu određuju oni koji s historiografijom nemaju nikakve veze, nego su izumitelji novih ideoloških matrica, poput književnika Ivana Lovrenovića i socijalističkoga brata Marka Oršolića.²⁸ Zato su njegovi odgovori na ta pitanja apsurdni i groteskni: nadbiskup

visna Država Hrvatska 1941.—1945. Jeleč pogrešno navodi da je moja knjiga *Sukob simbola. Politika, vjere i ideologije u Nezavisnoj Državi Hrvatskoj* drugo izdanje prvih dviju ranije objavljenih knjiga (*Katolička crkva i Nezavisna Država Hrvatska 1941.—1945.*, I-II., Hrvatski institut za povijest — Dom i svijet, Zagreb, 1998.). Teško se, na žalost, oteti dojmu da Jeleč ne donosi ništa bitno novoga osim nizanjanja poduzih (ne uvijek potrebnih) citata iz suvremenih novina, gotovo bez analitičkih napora i smještaja tih napisa u povijesni kontekst.

²⁴ Jeleč nekritički usvaja i liberalno-komunističku invenciju »političkog katolicizma« za opisivanje stanja u hrvatskom katolicizmu druge polovice 19. i početka 20. stoljeća, osobito aktivnosti prvoga vrhbosanskog nadbiskupa J. Stadlera.

²⁵ Kao primjer takvoga puta navodi poljskog povjesničara Jana Mikruta, *Die christlichen Märtyrer des Nationalsozialismus und Totalitarismus in Mitteleuropa 1938—1945*, Dom-Verlag, Wien, 2005.

²⁶ P. JELEČ, *La Chiesa Cattolica in Bosnia ed Erzegovina*, 22. Znam, međutim, da Mikrut, član povjerenstva za Jelečevu disertaciju, nije bio oduševljen njegovim radom.

²⁷ Internetski portal Bosne Srebrenice, na kojem se navode njezini mučenici, nema mučenika 20. stoljeća. (<http://www.bosnasrebrena.ba/php/modules.php?name=Sections&op=listarticles&secid=8>).

²⁸ P. JELEČ, *La Chiesa Cattolica in Bosnia ed Erzegovina*, 18.; Intervju novinara lista Srpskoga demokratskog foruma Bojana Rapajića s Markom Oršolićem u povodu predstavljanja njegove knjige u Zagrebu, pod naslovom »Zlodusima nasuprot«, *Identitet*, Zagreb, travanj-april, 2006., 22-24.

Šarić, biskupijski svećenici Božidar Bralo, Dragutin Kamber i drugi ljudi Katoličke crkve krivi su zato što su franjevački i drugi svećenici imali problema s komunističkim vlastodršcima,²⁹ a na franjevce koje su komunisti ubili ili mučili po zatvorima malo se ili uopće ne osvrće. S druge strane, sve povjesničare koji ne nalaze riječi pohvale za one franjevce koji su bili »simpatizeri partizana«, predvođenih komunistima, Jeleč svrstava u kategoriju »hrvatske klerikalne i nacionalističke historiografije«. ³⁰ Teško je tu izbjeći asociiranje na komunističku optužbu zbog »klero-fašizma i nacionalizma«.

Kao i kod Kristića i nekolicine drugih sarajevskih intelektualaca u franjevačkoj orbiti, opet se javlja isticanje fra Josipa Markušića, »simpatizera partizana«, kao paradigmatškoga ponašanja u susretu s »proleterskom revolucijom« i komunističkim totalitarizmom. Ostaje, međutim, potpuno nejasno zašto Jeleč, Šeperić, Kristić, Lovrenović, Markušić, Oršolić, Markešić, Šarčević i još poneki opravdavaju miješanje u politiku fratara »simpatizera partizana« (Markušića i još ponekoga), a to ne odobravaju onima manje naklonjenima partizanima ili »simpatizerima ustaša« (Grgića i drugih), ako priznaju da su i partizani i ustaše činili zločine. Ostaje objašnjenje da ti fratari i njihovi suputnici pokušavaju opravdati služinačko i dodvorničko ponašanje svoje subraće u »Dobrom Pastiru«, a vjerojatno bi se tu našlo i rodbinskih interesa. Šarčevićovo ponovno publiciranje Gavraneve apologije »Dobroga Pastira« jedan je od jasnih pokazatelja tog objašnjenja. Znači li to opet da se današnji sljedbenici odriču onih brojnijih svojih članova koji su ustrajali u uvjerenju da »sovjetska Rusija«, kao i svaki izdanak njezine historijske metamorfoze uključujući i jugoslavenski, zaslužuje najviši stupanj prijezira? U svakom slučaju, da današnji sljedbenici dobropastirske prilagodljivosti ne štite upravo članove toga problematičnog društva — čak ga izričito opravdavaju — i fra Jozo Markušić postao bi predmetom psihoanaliziranja i svakojakih drugih propitivanja kao što su postali fra Arkandeo Grgić, nadbiskup Ivan Ev. Šarić i dr. I on se, naime, kao i fra Arkandeo i nadbiskup Šarić prije njega u datim političkim okolnostima opredijelio za političkoga saveznika koji mu se činio prihvatljivijim za očuvanje i održanje nekakvih interesa, iako svjestan zločinačkoga karaktera svoga odabranika, Komunističke partije Jugoslavije. Ako možda nije bio svjestan zločinačkoga karaktera komunističke ideologije i vlasti — iako se, s obzirom na njegov komentar o sovjetskoj Rusiji i na neposredno iskustvo progona svoje subraće, to ne čini vjerojatnim — opet bi se nametalo pomno propitivanje njegova karaktera, intelektualnih i svakih drugih sposobnosti, ali i konkretnih političkih i društvenih okolnosti. Selektivna memorija koja je prisutna kod toga sarajevskoga kruga »prisilno hrvatskih« intelektualaca, uz usputno spominjanje komunističkih zločina, zar to nije neka vrsta sudjelovanja u zločinu?

²⁹ P. JELEČ, *La Chiesa Cattolica in Bosnia ed Erzegovina*, 39, 45, 46-51.

³⁰ *Isto*, 162-163, bilj. 333.

Nastavak kumrovečke škole?

Što objedinjuje Šarčevićovo ponovno tiskanje u jednom svesku protustadlerovske polemike pok. fra Ignacija Gavrana i njegove obrane svećeničkoga udruženja »Dobri Pastir«, Šeperićevih i Kristićevih prozivanja dobrog dijela Crkve zbog »katoličkog integrizma«, Jelečevih osebnih povijesnih tumačenja i općenito ideja kruga ljudi u Sarajevu koji su vrlo prisutni u medijima? To da su povezani s Franjevačkom teologijom u Sarajevu, bilo kao profesori, učenici ili duhovni/ideološki suputnici. Žestina pak kojom napadaju neistomišljenike, predanost ideologiji koja ih nosi i ustrajnost kojom zrače dozivaju u pamet ideološke borce kakvi su se odgajali u Političkoj školi Saveza komunista Hrvatske u Kumrovcu. I njihova kvazi teološka ideologija naznačava ukorijenjenost u komunističkoj revolucionarnoj ideologiji. Uistinu, Franjevačka teologija u Sarajevu, ono isto tijelo koje se od početka predstavljalo komunističkim vlastima kao utvrda svećeničkog udruženja »Dobri Pastir«, kao da je, u svojim spomenutim korifejima, ostala oazom u kojoj se njeguju vrijednosti koje to ne mogu biti i u kojoj se odgajaju mrzovoljnici koji će smatrati dužnošću perpetuirati nečije polemičke spise kako bi se podržavalo protivljenje legitimnim predstavnicima Crkve.

Naravno da ne može biti riječi o svim i svakom pojedinom članu zbora Franjevačke teologije u Sarajevu i zato sam nastojao ukazati na pojedince. I, daka-ko, nisam govorio o ljudima, nego samo o onome što su napisali i objavili općinstvu.

OCJENE I PRIKAZI