

Služba Božja

liturgijsko
pastoralna
revija
godina XLVI.
Split, 2006.
broj 2



ČLANCI I RASPRAVE

- 119 Marijan Vugdelija, *Svjedočanstvo pisma za Abrahamovo opravdanje vjerom (Rim 4,13-25)*
Testimony of Scripture for Abraham's justification of faith
- 172 Mladen Parlov, *Zdravlje i bolest: stvarnosti duha*
O odnosu zdravlja i spasenja
Health and illness: realities of spirit

LITURGIJA – SVETI SUSRET

- 193 Karl Rahner, *Euharistijska pobožnost*
- 197 Ante Čovo, *Poziv na služenje – dar novoga života*
Euharistijsko klanjanje za zvanja

PRAKTIČNA TEOLOGIJA

- 209 Ivan Šarčević, *Kratke propovijedi*
- 222 Romano Guardini, *Strahopoštovanje*

PRIKAZI, OSVRTI, OCJENE

- 229 Walter Kasper, *Wege der Einheit. Perspektiven für die Ökumene, Herder, Freiburg – Basel – Wien, 2005., 256 str.*
- 233 Hans Urs von Balthasar, *Eschatologie in unserer Zeit. Die letzten Dinge des Menschen und das Christentum, Johannes, Einsiedeln, 2005., 156 str.*
- 239 *Primljene knjige*

Marijan Vugdelija
SVJEDOČANSTVO PISMA ZA ABRAHAMOVO OPRAVDANJE
VJEROM (Rim 4,13-25)

Testimony of Scripture for Abraham's justification of faith

UDK: 227.12: 22.07
Izvorni znanstveni članak
Primljeno 03/2006

Sažetak

Čitavo četvrto poglavlje Poslanice Rimljanima usredotočeno je na izlaganje Post 15,6. Svrha tog opširnog izlaganja je biblijsko utemeljenje i obrazloženje teze iz Rim 3,21b: "Sada se pak izvan Zakona očitovala pravednost Božja, posvjedočena Zakonom i Prorocima." Budući da se objava pravednosti događa izvan Zakona (*χωρίς νόμου*), od posebne je važnosti pokazati da se Tora tome ne protivi, što su sigurno židovski sugovornici Pavlu predbacivali, nego da upravo ona sama izrijekom svjedoči i utemeljuje isključivanje "djelâ Zakona" kod opravdanja.

Abrahamovo opravdanje u Post 15,6 odgovara opravdanju kršćana u trostrukom pogledu: prvo, ono se događa iz vjere (*ἐκ πίστεως*: Rim 3,22.28); drugo, upravo jer se događa iz vjere ostvaruje se bez ikakva ograničenja svim ljudima, ukoliko oni vjeruju u Krista (Rim 3,22.29sl); treće, događa se tako, i to bez izuzetka, da grješnici, bezbožni postaju pravedni (Rim 3,22b-23).

Na toj osnovi temelji on u dva misaona smjera (rr. 9-12 i 13-16) univerzalnost pravednosti vjere za pogane kao i za Židove i sukladno tome "isključenje" elitarnog hvastanja (*καύχησις*) Židova u odnosu na pogane s prizivom na znakove izabranja Izraela, obrezanje i Zakon. Tako postaje židovska teza o Abrahamu kao ocu prozelita kršćanskom tezom o Abrahamu kao ocu "svih koji vjeruju", pogana kao i Židova (u tom redosljedu!).

Konačno, pokazuje Pavao u rr. 17-22 na Abrahamovoj vjeri bit vjere, na osnovi koje se sada svima onima koji vjeruju događa "uračunavanje u pravednost". Bitna značajka te vjere je da se

ona ne oslanja na ništa vlastito, nego potpuno i posve na Boga, na njegovu milost, koja daje i bezuvjetno ispunja obećanje. To bezrezervno pouzdanje u Boga izvire iz vjere u Božju stvarateljsku i uskrsavajuću moć, i očituje se kao nada protiv svake nade, kao povjerenje u ostvarenje obećanoga protiv svakog privida. Da je to opravdanje iz vjere u ovom trostrukom određenju utemeljeno u Kristovoj smrti i uskrsnuću, da je vjera (πίστις Ἰησοῦ): Rim 3,26b) i stoga hermeneutski horizont čitavog svjedočanstva Pisma o Abrahamu kristološki utemeljen, da se taj kristološki vid i ovdje najtješnje povezuje s tim u rr. 1-22 prevladavajućim teološkim vidom, to nedvosmisleno dolazi do izražaja u rr. 23-25 i tvori pretpostavku čitavog tumačenja.

Gljučne riječi: *Abraham, vjera, opravdanje, pravednost, obećanje, Zakon, židovstvo*

UVOD

Nema sumnje da nauk o opravdanju po vjeri (a ne po djelima Zakona) tvori srce Pavlova evanđelja, posebnost njegove teologije. Najvažniji tekst u kome Pavao iznosi taj nauk jest Rim 4,1-25. Ne pretjeruje se ako se kaže da su različita tumačenja toga teksta razdijelila zapadno kršćanstvo. Do dana današnjega na tom području postoje različita stajališta. Zadatak je ovoga rada da na osnovi temeljite analize Pavlova teksta i smještajući njegove tvrdnje u njihov povijesni religiozni kontekst ispravno shvati apostolovu misao i iznese na vidjelo taj važni nauk Novoga zavjeta. Vjerujem da je ovaj rad važni doprinos hrvatskoj bibliistici, posebno kada se zna da se ta problematika na hrvatskom govornom području vrlo rijetko obrađuje¹.

¹ Ovaj rad je plod moga sudjelovanja na Interkonfesionalnom znanstvenom simpoziju *Abraham - Praotac vjere: U kršćanstvu, židovstvu i islamu*, koji je priredio Katolički bogoslovni fakultet Sveučilišta u Zagrebu i Biblijski institut od 9. - 10. prosinca 2005. u Zagrebu. Tom prigodom sam održao predavanje *Abraham: otac svih koji vjeruju (Rim 4,1-25)*. Iz toga se kasnije razvila opširna studija s naslovom *Svjedočanstvo Pisma za Abrahamovo opravdanje vjerom (Rim 4,1-25)*. Prvi dio te studije (Rim 4,1-12) bit će objavljen u Zborniku radova s navedenog Simpozija (već u tisku), a drugi dio (Rim 4,13-25) objavljujem ovdje.

1. VEZIVANJE OBEĆANJA UZ PRAVEDNOST VJERE, NE UZ PRAVEDNOST ZAKONA (Rim 4,13-17a)

U dosadašnjem izlaganju Pavao je nastojao dokazati da je Abraham opravdan vjerom (4,1-8), neovisno od djela (4,2.6) i neovisno od obrezanja (4,9-12). Riječ je o vjeri koja ima svoje izvorište u osvjedočenju u stvarateljsku Božju moć, i koja se stoga oslanja jedino na riječ Božjeg obećanja (r. 17b). Pomoću te pravednosti vjere on je postao “ocem svih koji vjeruju” (4,11.16). Na taj način Pavao naglašava da to Abrahamovo opravdanje po vjeri ima univerzalni značaj, vrijedi za neobrezane kao i za obrezane (rr. 9-12), za “one iz Zakona” jednako kao i za one “bez Zakona” (rr. 13-16)². Da to univerzalno Abrahamovo očinstvo dublje utemelji, uvodi Pavao od r.13 Božje “obećanje” (ἐπαγγελία: rr. 13.14.16.20) u svoju argumentaciju³. U tih nekoliko redaka “obećanje” je dominantni termin. U stvari, Abrahamovo opravdanje u Postanku 15,6 stoji u tijesnoj vezi s obećanjem brojnih potomaka (Post 15,5), kojima treba pripadati zemlja koju Bog njemu namjerava dati (Post 15,7). Abrahamova vjera (Post 15,6), na osnovi koje je proglašen pravednim, odnosi se na to obećanje. Dakle, obećanje bezbrojnog “potomstva” iz “mnogih naroda” od početka je povezano s opravdanjem iz vjere i ima univerzalni horizont koji obuhvaća sve narode (Post 17,3; 18,18; 22,18). U njemu se posvjedočuje univerzalna Božja volja spasenja. Kao obećanje ono od samog početka ima buduće - eshatološko usmjerenje; ono obuhvaća sve koji vjeruju kao Abraham, ovdje su to židokršćani i poganokršćani. Na to se sada Pavao nadovezuje da svoju tezu o Abrahamu kao ocu svih koji vjeruju, obrezanih i neobrezanih jednako, još jednom iz Pisma posvjedoči.

Židovstvo Pavlova vremena je božanski dar Zakona na jednostran način krivo shvatilo i stoga krive zaključke za praktično ponašanje povuklo. Naime, Zakon se prijesvega promatrao kao odličje koje je pripalo Izraelu, pomoću kojega se on razlikovao i odvojio od drugih naroda. Umjesto da se prepozna univerzalnost božanske milosti, gledalo se na nj kao Izraelu dano naciona-

² Budući da su Zakon i obrezanje bili temelj hvalisanja (καύχησις) Židova naspram poganima, Pavao u povijesno spasenjskoj protuargumentaciji tumači značenje obrezanja i Zakona u opravdanju Abrahama.

³ Usp. J. PICHLER, *Abraham*, str. 61; U. WILCKENS, *Der Brief an die Römer I*, str. 269; J. D. G. DUNN, *Romans 1 - 8*, str. 212.

Ino odličje i shvaćalo se propise Zakona kao “biljege identiteta” pomoću kojih se odvajalo od pogana i isticalo vlastiti identitet. Takvo tumačenje Tore imalo je za posljedicu oštro dijeljenje između Izraela i narodâ, tako da se Zakon shvaćao kao sredstvo koje služi da se održi odijeljenost od drugih naroda. Opće osvjedočenje je bilo “da su pogani kao pogani bili grješnici i neprihvatljivi Bogu kao takvi; da samo postajući Židovi, dolazeći ‘pod Zakon’, mogu pogani imati udjela u blagoslovima koji pripadaju Izraelu pomoću Saveza”⁴, odnosno da mogu postati baštinici obećanja. Naprotiv, Pavao naglašava da je Abraham bio opravdan po vjeri (Post 15,6) i da mu je dano obećanje (Post 18,18; 22,17; usp. Gal 3,17), daleko prije nego je Zakon bio dan. Polazeći od tih biblijskih datosti, Apostol ovdje (rr. 13-17a) svojim sugovornicima želi pokazati da Božje obećanje nije dano Abrahamu pomoću Zakona, nego pomoću vjere. Vjera, stoga, a ne prijanjanje uz Zakon određuje tko su baštinici obećanja⁵. Dakle, Abrahamovo sinovstvo nije utemeljeno u obrezanju i Zakonu, nego u tom obećanju danom Abrahamu i u pravednosti vjere pomoću koje se ostvaruje to obećanje. I za sve kasnije generacije, koje Abrahama nazivaju svojim ocem, mora stoga vrijediti da se obećanje daje bez pomoći Zakona i da se može primiti samo snagom te u vjeri primljene pravednosti⁶.

O odnosu obećanja i Zakona se u židovstvu raspravljalo. Prema 2 Mak 2,17-18 sam je Zakon nositelj obećanja⁷ i zahvaljujući takvoj funkciji još nepisan već je bio poznat Abrahamu i njegovoj generaciji (usp. Apok. Bar 57,2; 59,2). Upravo jer je njegovo ispunjenje istodobno bilo uvjet za ostvarenje obećanja (usp. Apok. Bar 46,6), lako se može razumjeti jauk iz 4 Ezra 7, 119: “Što nam pak koristi da nam je obećano besmrtno vrijeme, a mi smo činili smrtna djela”⁸. Mi ne možemo reći je li

⁴ E. LOHSE, *Der Brief an die Römer*, str. 144.

⁵ Usp. E. ADAMS, *Abraham's Faith and Gentile Disobedience*, str. 50; C. E. B. GRANFIELD, *Romans*, str. 238.

⁶ Vidi E. LOHSE, *Der Brief an die Römer*, str. 154.

⁷ Govoreći o obnovi baštine (κληρονομία), to se izrijekom stavlja u vezu sa Zakonom: “Kako je on obećao po Zakonu” (καθώς ἐπηγγείλατο διὰ τοῦ νόμου). U istom duhu se u Pss. Sol. 12,6 moli: “Daj da pobožnici Gospodnji baštine obećanja Gospodnja” (usp. također Sib. Or. 3,768-769; 2 Apok. Bar. 14,12-13).

⁸ To tradicionalno židovsko povezivanje obećanja i Zakona stvaralo je probleme posebno u kriznim trenucima njihove povijesti, jer se smatralo da je ta kriza prouzročena nedostatkom Izraela da čuva svoj dio Saveza (usp. Pnz 9,25-29). I

Pavao poznao te specifične pasuse, ali on je morao biti svjestan takvih osjećaja među svojim židovskim kolegama. Pavao argumentira u vidokrugu židovske predaje i problematike, ali zastupa i dokazuje drugačije stajalište: “Ne po Zakonu” (οὐ διὰ νόμου). Termin οὐ (ne) je očito naglašen. Dakle, “obećanje nema sa Zakonom pozitivno ništa zajedničko. Te dvije stvarnosti stoje radije u antitetičkom odnosu.⁹ Uostalom, kada je obećanje dano, Zakona još nije bilo”.¹⁰ Već u Gal 3,15-18 Pavao je naglasio vremenski susljed obećanja i Zakona (pri čemu on pretpostavlja staro osnovno načelo da je ono što je starije i više vrijedno i da više obvezuje). U Rimljanima se “naknadnost” Zakona preuzima i tumači tek u Rim 5,12-21. Ovdje u Rim 4 Apostolu je dosta činjenica da Zakon pri davanju obećanja nije igrao nikakvu ulogu (r. 13) i da obećanje obuhvaća jedan veći krug osoba nego taj na Toru obvezani židovski narod.¹¹

Termin “obećanje” (ἐπαγγελία) nema nikakva ekvivalenta u hebrejskome. Otuda njegova gotovo potpuna odsutnost u LXX. Staroga zavjeta. Taj grčki termin sa značenjem “obećanje” pojavljuje se u široj grčkoj upotrebi tek u 2. stoljeću prije Krista. Ali čak ako se formalna kategorija pojavljuje tek kasno na sceni, činjenica da je Bog takvo nešto povjerio svome narodu bijaše temeljni element u vjeri Izraela (usp., npr., Izl 32,13; 1 Ljet 16,14-18; Neh 9,7-8; Ps 105,6-11; Sir 44,21). Riječ “obećanje” obično znači da netko iz dobrote nešto obećava a da ne veže uz to obećanje nikakve uvjete.¹² Bog je kao otac koji obećaje svojoj djeci da ih ljubi, što god oni i mogli činiti. Ni onda kada radimo protivno njegovoj volji on nas ne ispušta iz svoje ljubavi. Jer ta ljubav nije ovisna o našim zaslugama, nego samo o Božjoj velikodušnosti. Darovi milosti su uvijek nezasluzeni. Mi ljudi ne možemo ljubav Božju zaslužiti, nego trebamo našu čast uvijek u tome tražiti što je Bog za nas učinio, a ne u tome što smo mi u stanju za

ova navedena tužna izjava proizišla je iz razmišljanja nakon židovske tragedije iz god. 70. poslije Krista.

⁹ Dok Zakon (νόμος) stoji u povezanosti s “prekršajem” (παράβασις) i “gnjevom” (ὀργή), “obećanje” (ἐπαγγελία) ide zajedno s “vjerom” (πίστις) i “pravednošću” (δικαιοσύνη).

¹⁰ E. KÄSEMANN, *An die Römer*, str. 112.

¹¹ Usp. K. HAACKER, *Der Brief des Paulus an die Römer*, str. 106.

¹² Treba ipak reći kako ta definicija “obećanja”, tj. da ono mora biti bezuvjetno inače nije obećanje, ne stoji u svim slučajevima. U Postanku se govori o nekoliko obećanja koja su popraćena nekom zapovijedi (Post 12,1-3; 17,1-14; 22,15-18).

Boga učiniti. Već ovdje je, stoga, moguće za jedan kratki trenutak tematizirati Božju trajnu vjernost prema Izraelu. Iako taj tijek misli u Rim 4 ostaje još vrlo maglovit, on se u Rim 11,15 jednoznačno preuzima: Budući da Bog jamči za svoje obećanje, ima obećanje osnov svoje sigurnosti u sebi samom. Upravo na toj sigurnosti počiva zajednička nada na “konačno otkupljenje i definitivnu uspostavu spašenog svijeta”¹³, koja povezuje Židove i kršćane.

U *Rim 4,13* Pavao navodi sadržaj obećanja i naglašava da ono nije dano na osnovi Zakona, nego na osnovi pravednosti vjere. Izrijeком se kaže: “Doista, obećanje (ἐπαγγελία) da će biti baštinik svijeta (τὸ κληρονόμον αὐτὸν εἶναι κόσμου) nije Abrahamu i njegovu potomstvu (τῷ σπέρματι αὐτοῦ) dano pomoću nekog zakona (διὰ νόμου), nego pomoću pravednosti vjere (διὰ δικαιοσύνης πίστεως)”. Iza ovog obećanja Abrahamu i njegovu potomstvu da će postati baštinici svijeta, očito stoji obećanje da će baštiniti zemlju¹⁴, ali koje se ovdje univerzalno razgraničuje: Abrahamovoj djeci će jednom pripadati svijet! Dakle, to obećanje, koje se prvotno odnosilo na zemlju Kanaan, u kasnijoj predaji proširuje svoje granice.¹⁵ Vjerojatno to proširenje svoje polazno nadahnuće ima u univerzalnosti spomenutoj u Post 12,3 (“Svi narodi zemlje tobom će se blagoslivljati”) i u Post 22,17-18, gdje među ostalim čitamo: “Svoj ću blagoslov na te izliti i učiniti tvoje potomstvo brojnim poput zvijezda na nebu i pijeska na obali morskoj! A tvoji će potomci osvajati vrata svojih neprijatelja (...). Svi će se narodi zemlje blagoslivljati tvojim potomstvom”.¹⁶ Osim toga, kao povod tog proširenja mogla je poslužiti i dvoznačnost riječi “zemlja” (α: *erēc*) iz obećanja u Post 15,7. Ta riječ može označavati kako “zemlju” Kanaan, kao i čitavu zemlju (usp. Post 1,1). I Knjiga Jubileja (17,3; 22,14; 32,19) potvrđuje da je već prije Pavla postojalo na osnovi tog jezičnog temelja univerzalističko preformuliranje obećanja zemlje (17,3; tu polazeći od Post 13,14

¹³ F. MUSSNER, *Traktat über die Juden*, München, 1979., str. 375; usp. J. PICHLER, *Abraham*, str. 61.

¹⁴ Ideja “baštine” bijaše temeljni dio židovskog shvaćanja njihova savezničkog odnosa s Bogom, iznad svega u povezanosti sa zemljom Kanaan (vidi Rim 8,7; Mk 12,7; Dj 7,5; Heb 11,8-9).

¹⁵ Usp. B. BYRNE, *Scripture's Witness to Righteousness by Faith (4,1-25)*, str. 143.

¹⁶ Vidi J. A. FITZMYER, *Romans*, str. 384.

sl.).¹⁷ Potom je zemaljsko obećanje u jednom eshatološkom i apokaliptičkom tumačenju protegnuto na budući svijet, na “eon koji dolazi” (2 Apoc. Bar. 14,13; 51,3), uključujući sve blagoslove spasenja.¹⁸ Tako tumačeno, to obećanje bilo je temeljno za Izraelovu samosvijest kao Božjeg savezničkog naroda: to je bio razlog zašto je Bog njih izabrao na prvom mjestu između svih drugih naroda zemlje, opravdanje za držanje sebe samih različitim od drugih naroda. Tu se nalazilo nepresušno izvorište nerazrušive nade koja ih je osposobljavala da prebrode sve povijesne kataklizme. Odlučno je ovdje da je tu postignuće obećanja vezano na dokazanu vjernost pravednika Zakonu: Ono se naprosto shvaća kao konačna nagrada ispunjenja Zakona (usp. sBar 4,12 sl.; 51,3; 59,2). Na toj pozadini je sasvim razumljivo da je grijeh glavna zapreka postignuća obećanja (4 Ezra 7,119). Budući da se u konačnom događaju uspostavlja cilj povijesti svijeta, oni koji se tada nađu kao pravedni izabranici bit će postavljeni kao vladari svijeta, koji je do tog trenutka bio uzurpiran od zlikovaca. Sud nad tim potonjima će omogućiti pravednicima koje su oni tlačili, da ostvare pravo vladanja svijetom (Post 1,26.28).¹⁹

Pavao iz tog židovskog samoshvaćanja preuzima četiri ključna elementa: Savezničko obećanje Abrahamu i njegovu potomstvu, baština (zemlje) kao njezin središnji element, uvjerenje da se nadarbenici toga obećanja poistovjećuju s narodom Zakona, i važnost savezničke pravednosti. Pavao preuzima te elemente s ciljem da ih redefinira. Njemu ovdje nije stalo do sadržaja i cilja obećanja, nego do “pravednosti vjere” kao temelja obećanja. Dakle, Pavao odvaja obećanje od bilo kakve povezanosti sa Zakonom (“Ne pomoću Zakona”). On tako ruši jedan od bazičnih nosača židovskog samoshvaćanja. Obećanje je dano Abrahamu i prihvaćeno od njega u vjeri mnogo godina prije nego je Zakon stupio na scenu. Pavao je već prethodno tu istu misao još naglašenije istaknuo u Gal 3,17: davanje Zakona na Sinaju došlo je nekoliko stoljeća kasnije. Osim toga, sadržaj obećanja je univerzalan, dok je Zakon partikularan. Stoga te dvije stvari ne idu zajedno.

¹⁷ Usp. još 1 Hen 5,7; PHILO, *Som.* 1,175; *Mos.* 1,155.

¹⁸ Podrobnije o tom proširenju, vidi B. BYRNE, *Scripture's Witness to Righteousness by Faith* (4,1-25), str. 157., bilj. 13.

¹⁹ Usp. Bar 14,13; 51,3; 4 Ezra 7,119.

Izričaj “baštinik svijeta” može na prvi mah zvučati kao parola cionističkog imperijalizma od kojega se Pavao na drugim mjestima jasno ogradio (usp. Gal 4,25 sl.; Fil 3,18-21). U Pavlovim očima to je isključeno i time da je on već prethodno Abrahamovo potomstvo definirao ne kao izraelski narod, nego kao one koji vjeruju; osim toga, u rr. 13-15 on izrjekom isključuje Toru (i time “temeljni Zakon” židovstva) iz povezanosti s obećanjem. Da jedno tako “imperijalistički” zvučeće obećanje može biti mišljeno potpuno nepolitički, pokazuje i blaženstvo iz Mt 5,5: “Blago krotkima: oni će *baštiniti zemlju*”.²⁰ Postati “baštinici svijeta” moglo bi ovdje, u susjedstvu obećanju nebrojenog potomstva Abrahamu, upućivati i na univerzalnu misiju među poganima. Na taj način Pavao tumači mjesta kao Post 22,17 sl., tako da će Abraham imati svoju djecu, djecu vjere, ne samo u Izraelu nego među svim narodima svijeta.²¹ Očito je kako se “njegovu potomstvu” (τῶ σπέρματι αὐτοῦ) ovdje ne odnosi na Krista, kao što je to slučaj u Gal 3,16.19, nego na sve one za koje je rečeno u rr. 11 i 12 da je Abraham njihov otac (usp. također rr. 16 i 18)²². Dakle, riječ je o obećanju posljednje obnove čovjekove baštine (usp. Post 1,27 sl.) Abrahamu i njegovu duhovnom potomstvu²³, koja je bila izgubljena grijehom.²⁴

Prema Pavlovu shvaćanju, obećanje postaje operativno pomoću pravednosti vjere. Apostol ne stavlja u pitanje da je pravednost temeljna za održanje savezničkog odnosa. Ali on ponovno inzistira na nezamislivom za većinu Židova - tj. da se ta pravednost ne određuje prizivom na Zakon; to je pravednost vjere. Kako se vidi, Pavlovo tumačenje Post 15,6 objavljuje istodobno kontinuitet koji je on vidio između svoje vjere i temeljnog obećanja Pisama njegova naroda, i njegovo neslaganje s njegovim tradicionalnim tumačenjem unutar židovskih krugova. Pavao

²⁰ Usp. K. HAACKER, *Der Brief des Paulus an die Römer*, str. 106.

²¹ Tako M. THEOBALD, *Römerbrief 1 - 11*, str. 128; W. SCHMITHALS, *Der Römerbrief*, str. 143.

²² Kao kolektivna imenica termin dolazi još u Rim 9,7-8.29; 11,1; 2 Kor 11, 22; Gal 3, 29.

²³ Kada se u Postanka govori o obećanju Abrahamu, to obećanje se uvijek proteže i na njegovo potomstvo (Post 12,7; 13,15-16; 15,5.18; 17,7-8.19; 22,17-18.

²⁴ Granfield drži da najbolje tumačenje izričaja “da će biti baštinik svijeta” daje 1 Kor 3,21b-23: “jer sve je vaše. (...) bio svijet, ili život, ili smrt, ili sadašnje, ili buduće: sve je vaše, vi Kristovi, a Krist Božji” (*Romans*, str. 240). Usp. također J. D. G. DUNN, *Romans*, str. 213.

ne sumnja da je evanđelje koje on naviješta nastavak i ispunjenje Božjeg obećanja Abrahamu. Ali njemu je jednako bilo jasno kako se baštinci Abrahamova obećanja ne smiju više poistovjećivati u terminima Zakona, kako ne smiju više biti shvaćeni kao istovjetni s opslužiteljima Zakona. To, stoga, jer je tumačenje Post 15,6 pokazalo sa svom jasnoćom da je obećanje bilo dano i prihvaćeno pomoću vjere, bez ikakva posredstva Zakona.

Budući da je Abraham otac svih koji vjeruju, kako Židova tako i pogana, to znači da će primatelji tog obećanja uključivati članove obiju skupina, koji imaju vjeru. U protivnosti s tim je židovsko shvaćanje izabranja koje isključuje pogane iz udioništva u povlasticama Saveza time što poistovjećuje Božji narod sa židovskim narodom. Pavao osporava to shvaćanje u r.14 kad on tvrdi: “Jer ako su baštinci (κληρονόμοι) oni iz Zakona (οἱ ἐκ νόμου), prazna je vjera (κεκένωται ἡ πίστις) i bez snage (κατήργηται) obećanje”. Izričaj “oni iz Zakona” odnosi se na sve članove etničkog Izraela, skupine koja je identificirana Torom²⁵ u svojoj socijalnoj funkciji.²⁶ I doista, Židovi su iščekivali udioništvo na baštini na osnovi ispunjenja Zakona. Upravo to Pavao ne može prihvatiti. Prema njegovu tumačenju, obećanje je poništeno ako su oni koji su od Zakona (tj. etnički Izrael) baštinci, tj. narod Božjeg Saveza, jer je Savez ustanovljen na temelju pravednosti vjere a ne Zakona i etniciteta. To znači da je granica koja označuje etnički Izrael i granica koja označuje Božji narod različita, i da nisu svi članovi etničkog Izraela uključeni u Božji narod. “Dok Izrael vjeruje, pripada on djeci i baštinicima Abrahamovim (r. 16). Za Pavla je dakle isključeno Abrahamove baštinike identificirati pomoću Tore umjesto pomoću vjere”.²⁷ Ako oni postaju baštinci obećanja na temelju djela Zakona, onda spasenje ne bi bilo po milosti pomoću vjere. Osim toga, ako su samo Židovi baštinci, onda je Abrahamovo obećanje, koje je navedeno u r. 18, neostvareno a Abrahamova vjera pokazana kao neosnovana. Dakle, Pavao na osnovi svoga vlastitog iskustva Božje milosti stavlja u pitanje tu židovsku pretpostavku potpune integracije između Saveza i obećanja, židovskog naroda i Zakona.

²⁵ Te riječi treba shvatiti u smislu rabinskog izričaja “sinovi Zakona” (ἡρωτη ψνβ).

²⁶ Usp. i druge izričaje koji imaju isto značenje: oni koji su “pod Zakonom” (2,12) i oni koji su “u Zakonu” (3,19).

²⁷ W. SCHMITHALS, *Der Römerbrief*, str. 143.

Ako bi “oni iz Zakona” (οἱ ἐκ νόμου), tj. Židovi, bili baštinici na temelju Zakona kao kriterija pravednosti, onda bi Abrahamova vjera kao kriterij pravednosti, o kojoj govori Post 15,6, bila automatski poništena (κεκένωται)²⁸ i odgovarajući tome i obećanje, koje je Abrahamu i njegovu potomstvu dano kao onima koji vjeruju, bilo bi stavljeno izvan snage (κατήργηται). Naime, u skladu s Post 15,6 Abrahamova vjera bila je kompletan i dovoljan odgovor na obećanje. “Otuda tražiti više od vjere iz Post 15,6 značilo bi poništiti obećanje iz Post 15,5”.²⁹ Dakle, pasivi κεκένωται i κατήργηται odnose se na važenje Pisma: Njegovo svjedočanstvo u vezi s Abrahamovim opravdanjem po vjeri bilo bi dokinuto, ako bi umjesto tog od njega posvjedočenog veza baštine-obećanja uz vjeru uslijedilo dodjeljivanje baštine prema kriteriju Zakona. Zakon u stvari proizvodi protivno: ne spas kao stvarnost baštine, nego gnjev, isključenje iz baštine.

Naznačujući izriekom volju Zakonodavca i njezine sankcije, Zakon kvalificira krivo djelovanje općenito kao izričitu uvredu protiv Boga, kao “prekršaj”. U tom smislu Pavao sada kaže: “Ta Zakon (νόμος) rađa gnjev (ὀργήν); gdje pak nema Zakona, nema ni prekršaja (παράβασις)” (r. 15).³⁰ Istina, temeljna uloga Zakona bijaše da bude put k životu (usp. navod Lev 18,5 u 10,5 i Gal 3,12).³¹ U tom smislu Zakon je viđen kao konkretno utjelovljenje Božjeg moralnog uređenja stvorenja kao cjeline (usp. Rim 2,12-16). Osim toga, uloga Zakona je da definira i označi saveznički narod obećanja i njegove obveze kao sredstva održanja statusa Saveza. Ali činjenična nadmoć grijeha (Rim 1,18-3,20; 3,23) okreće Zakon u sredstvo gnjeva. Zakon je u stanju da zlo dijagnosticira, ali ne i da ga iscijeli. Zakon omogućuje ljudima da upoznaju ako su krenuli krivim putem, ali on ne može spriječiti da oni idu tim putem. Zakonu pripada kao dopuna sud, i dok čovjek živi pod jednom religijom koja je prije svega prožeta mišlju na Zakon, on ne može izbjeći da se promatra kao dužnik (krivac)

²⁸ Glagol κενώω doslovno znači “učiniti praznim”, ali može imati i snažnije značenje: “uništiti, učiniti da bude bez ikakva učinka”. U Novom zavjetu to je isključivo pavlovski termin: 1 Kor 1,17; 9,15; 2 Kor 9,3; Fil 2,7.

²⁹ J. D. G. DUNN, *Romans 1 - 8*, str. 214.

³⁰ Treba reći da je to točno ista izmjenična serija uloga Zakona koju smo susreli i u Rim 3,20, gdje su djela Zakona stavljena nasuprot uloge Zakona kao objavitelja grijeha.

³¹ Usp. također 2 Apoc. Bar. 38.

pred zahtjevima božanskog Zakona. Prema Pavlovu iskustvu, nijedan čovjek nije u stanju da potpuno održava Zakon; nijedan čovjek nije tako savršen da nikada ne prekrši Zakon; nitko ne može u svojoj nesavršenosti postati pravedan savršenosti Božjoj (Rim 3,9-2). Stoga, prekršaj zakona je neizbježna posljedica, ako se zakoni uvode. Zakoni koji ne postoje, ne mogu se ni prekršiti. Ako se zadovoljimo s uvođenjem zakona, ako se religija poistovjeti s poslušnošću naspram Zakonu, onda se život sastoji iz dugog niza prekršaja, koji iščekuju kaznu. Stoga, obećanje se nikada ne bi moglo ispuniti, ako bi ono bilo vezano na obdržavanje Zakona. Budući da su svi zgriješili, to je moguće samo pomoću pravednosti vjere, tj. time da se bezbožniku otvorila vjera "u Onoga koji opravdava bezbožnika" (r.5). Našavši se u takvoj situaciji, vjera polazi od svijesti i ispovijesti da je čovjek grješan i može samo naći pravednost pomoću dara milosnog Boga (4,4-5.7-8; usp. Gal 2,16).³² Vjera je sigurnost da je Bog uistinu takav. Ona se oslanja isključivo na Božju ljubav, tako da je svaki strah otjeran zavazda. Treba ipak reći da Pavao u r. 15b ne misli na kršćansku sadašnjost kao vrijeme bez Tore, kako su neki izlagači (npr. Jülicher) pretpostavljali.³³

Tvrđnje iz r. 15 ne bi se smjele promatrati kao kompletan Pavlov opis funkcije Zakona. Izvan okvira ove partikularne rasprave Apostol ne oklijeva da ustvrdi daljnje i pozitivne uloge za Zakon (kao u Rim 8,4 i 13,8-10). Ispravno shvaćeno, Zakon ne odjeljuje Židova od poganina nego radije stavlja Židova uz bok poganinu u potrebi milosti Božje. Sa Zakonom koji Božju volju čini izričitim nego je to bilo Adamu u početku, ispravan "odgovor naroda Zakona ne bi smio biti ponos zbog posjedovanja Zakona nego veća svijest prekršaja i tako njihove ovisnosti o milosti - ovisnosti koja nije različita od one 'poganina' Abrahama".³⁴ Da je to tumačenje osnovano, pokazuju i Pavlove izjave u Rim 3,20; 5,13.20; 6,1sl.; 7,5.7sl.

Prema Pavlovu tumačenju, Bog je svoj plan spasenja napravio tako da ovisi, s čovjekove strane, ne o ispunjenju Zakona, nego samo o vjeri, s ciljem da, s Božje strane, to može biti stvar milosti i da tako obećanje može biti zajamčeno svemu

³² Usp. B. BYRNE, *Scripture's Witness to Righteousness by Faith (4.,1-25)*, str. 152-153; U. WILCKENS, *Römer I.*, str. 270.

³³ Tako s pravom W. SCHMITHALS, *Der Römerbrief*, str. 143.

³⁴ J. D. G. DUNN, *Romans*, str. 215.

potomstvu. Izrijekom veli: “Zato (διὰ τοῦτο) po vjeri (ἐκ πίστεως), da bude po milosti (ἵνα κατὰ χάριν), te da tako obećanje bude zajamčeno (εἰς τὸ εἶναι βεβαίαν τὴν ἐπαγγελίαν) svemu potomstvu (παντὶ τῷ σπέρματι), ne tomu samo po Zakonu (ἐκ τοῦ νόμου μόνου), nego i onomu po vjeri Abrahama (ἐκ πίστεως Ἀβραάμ), koji je otac svih nas (πατὴρ πάντων ἡμῶν)” (r. 16). Očito je da se ovdje kontrastiraju izričaji “po vjeri” (ἐκ πίστεως) i “po Zakonu” (ἐκ νόμου); “po milosti” (κατὰ χάριν) i “po dužnosti” (κατ’ ὀφείλημα: usp. rr. 4sl.). Božje milosno djelovanje prema čovjeku je takvog karaktera da ono može biti primljeno samo u bezuvjetnoj otvorenosti. Što god ograničava ili potamnjuje tu otvorenost i karakter vjere kao čiste prijemljivosti i ovisnosti o Bogu, nijeće i ograničava tu milost. Negativnom triju iz r. 15 (Zakon, prekršaj, gnjev) odgovara pozitivni trio iz r. 16: obećanje, vjera, milost.

Da je obećanje bilo temeljeno na Zakonu, onda bi ga baštinili samo oni koji su vršili djela Zakona. Ali ako je obećanje povezano s vjerom i odgovarajući tome s milošću, vrijedi ono za *sve potomke* Abrahamove, ne samo za tjelesne, koji stoje pod Torom, nego i za ‘duhovne’ potomke među poganima, koji su ‘rođeni’ iz Abrahamove vjere. Stoga, pitanje tko pripada Abrahamovu potomstvu, baštinicima tog obećanja, nije ovisno o tome je li oni vrše djela Zakona i nije ovisno o činjenici jesu li oni članovi toga naroda Zakona. Upravo jer je većina njegovih židovskih suvremenika uzimala to obećanje u nacionalno restriktivnom smislu i jer je Zakon služio da odredi i utjelovi tu ograničenost, Pavao inzistira tako snažno na tome da su samo dva korelativa koja dopušta Post 15,6, a to su milost i vjera. Dakle, budući da je obećanje temeljeno na milosti i usvojeno pomoću vjere, svatko ga može baštiniti.³⁵ “Obećanje vrijedi svim ljudima bez razlike, kako su oni bez razlike stvoreni i svi bez razlike imaju doći na sud”.³⁶

Ovdje je sve usredotočeno na univerzalnost obećanja spašenja. Naglasak počiva na izričaju “svemu potomstvu” (παντὶ τῷ σπέρματι). Pavao tvrdi da obećanje nije stavljeno izvan snage pomoću Zakona (Gal 3,17sl.) i da je ono osigurano (βεβαίαν)³⁷

³⁵ Usp. B. WITHERINGTON III., *Paul’s Letter to the Romans*, str. 127; C. E. B. GRANFIELD, *Romans*, str. 242.

³⁶ W. SCHMITHALS, *Der Römerbrief*, str. 144.

³⁷ U figurativnom smislu “pouzdan, siguran”, taj termin je bio vrlo često upotrebljavan da opiše vjeru; ovdje je on shvaćen kao antiteza terminu κατήγηται iz r. 14.

svima: “ne potomstvu samo po Zakonu (ἐκ τοῦ νόμου μόνον), nego i po vjeri Abrahama (ἐκ πίστεως Ἀβραάμ)”. Wilckens drži da taj “svemu potomstvu” uključuje “Židove, ukoliko vjeruju kao Abraham, židokršćane, na koje je čitavi ulomak naslovljen, i poganokršćane”.³⁸ Iz cjelokupnog konteksta proizlazi da se potomstvo “po Zakonu” (ἐκ τοῦ νόμου) ne smije stavljati u odnos sa Židovima u protivnosti prema kršćanima. Formulacija teče paralelno onoj iz r. 12b i treba se odatle shvaćati. Vjerojatnije je stoga da Pavao tim izričajem misli na židokršćane, koji posjeduju Zakon i istodobno imaju udjela na Abrahamovoj vjeri, dok s potomstvom “po vjeri Abrahama” (ἐκ πίστεως Ἀβραάμ) misli na poganokršćane, koji dijele Abrahamovu vjeru bez posjedovanja Zakona (usp. rr. 11b.12).³⁹ Sve to pokazuje da Apostolu ovdje nije stalo do napada na Židove koji su vjerni Zakonu, nego samo do toga da naglasi kako izvan Židova koji vjeruju i vjerujući iz svijeta pogana bivaju opravdani od Boga i stoga su naslovnici obećanja.⁴⁰ Pripadnost Abrahamu je tako protegnuta na sve narode.⁴¹ Samo tako može biti stvarno ispunjeno obećanje da će Abraham biti “otac mnoštva naroda”. Kao što u slučaju židokršćana obrezanje nije zapreka Abrahamovu sinovstvu, tako ni neobrezanom opravdaniku nije zapreka Zakon. Obrezanje i Zakon se posve mogu integrirati, ako su oni s vjerom povezani i stavljaju se pod njezino vodstvo.

Nakon univerzalnog obećanja zemlje (r. 13) postaje sada temom univerzalno obećanje potomstva. Pavao ovdje (r. 17a) egzegetski opravdava taj od njega zastupani univerzalizam

³⁸ U. WILCKENS, *Der Brief an die Römer I.*, str. 272.

³⁹ Tako C. E. B. GRANFIELD, *Romans*, str. 242. I Käsemann drži da se u r. 16c kao i u r. 12 može misliti jedino na kršćane. On piše: “Strogo uzeto odgovara formulacija samo židokršćanima, koji jedini pokazuju obe navedene značajke, kako onu da su iz Zakona kao i onu da proizlaze iz vjere Abrahamove. Jer se u onome što slijedi uvode poganokršćani, karakterizira antiteza kršćane iz židovstva i poganstva” (*An die Römer*, str. 113).

⁴⁰ Dok Pavao u Rim 4 utemeljuje uvrštavanje nežidova u Abrahamovo potomstvo i samo sporedno govori o tome da je Abrahamova vjera obvezujuća i za Židove (r. 12), u Rim 9,6-13 i Gal 4,21-31 riječ je o pravoj djeci Abrahamovoj, koji vjeru u Boga dokazuju kao povjerenje u poslanje i djelo Isusa Krista. U oba slučaja stoji u pozadini antičko obiteljsko pravo, prema kojemu biološko očinstvo još ne utemeljuje nikakvu obiteljsku pripadnost i nikakvo pravo baštinjenja. Djeca su morala biti prihvaćena od očeva, da bi mogla biti članovi obitelji i postati baštinici.

⁴¹ Usp. E. LOHSE, *Der Brief an die Römer*, str. 155; K. HAACKER, *Der Brief des Paulus an die Römer*, str. 107.

obećanja, i to pomoću novog tumačenja pojma potomstva (σπέρμα) uz pomoć navoda iz Post 17,5: “Ocem mnoštva narodâ ja te postavljam.” Taj navod utemeljuje r. 16a: “svemu potomstvu” (παντὶ τῷ σπέρματι; usp. i r. 11). Izvorno je tu sigurno bilo mišljeno na tjelesne potomke; Stari zavjet pored Izraelaca vodi i Jišmaelce, Edomce i Abrahamove i Keturine potomke genealoški na Abrahama. Među rabinima bijahu oni koji su zastupali da se na osnovi te tvrdnje iz Post 17,5 Abraham može nazvati ocem prozelita i čak svih ljudi. Rabini su dakle taj tekst stavljali u vezu s poganima koji prelaze na židovstvo.⁴² Tako se Abrahamovo očinstvo mnogih naroda shvaćalo i tumačilo u terminima židovske nacionalne i religiozne hegemonije (usp. Sir 44,19-21). Ali u Pavlovu viđenju termini obećanja, čak u Post 17, mogu biti ispunjeni samo ako definicija Abrahamovih obećanih potomaka nije određena nacionalnim ili kultskim kriterijem nego na prvom mjestu vjerom pomoću koje je Abraham primio obećanje. Tako Pavao Abrahamovo potomstvo proteže i na same pogane ukoliko oni vjeruju. Dok je obećanje u Postanku bilo dano Abrahamu u fizičkom smislu, Pavao sada pokazuje da je obećanje našlo punije ispunjenje: “mnogi narodi” sada uključuju sve one koji postaju vjernici u Kristu, koji su priznati kao pravedni pomoću vjere. Apostol je vjerojatno shvatio da perfekt glagola τέθεικα ima svoju punu snagu, označavajući stanje i ispunjenje već ustanovljeno i operativno u naglom širenju misije među poganima. On shvaća “mnoštvo narodâ” kao termin za pogane općenito, djecu Abrahamovu pomoću vjere (usp. Gal 3,29). U svakom slučaju u Pavlovo vrijeme pojam γῶγ (gojim) = ἐθνη (narodi) već je odavno postao tehničkim terminom za cjelokupno nežidovsko pučanstvo. To specijalno značenje čuje sada Pavao iz Post 17,5. Prema njegovu tumačenju, Abraham je također “otac” pogana (usp. r. 11), tako kako je i Bog Bog čitavoga čovječanstva (usp. 3, 29sl.). Da Abraham treba postati “ocem mnoštva naroda”, izlazi sada kao predmet Abrahamove vjere, dok je prethodno njegovo opravdanje, na osnovi kojega je on postao “ocem svih koji vjeruju” (r. 11), uslijedilo zbog njegove vjere. Dakle, Abraham je

⁴² Usp. BILLERBECK, III, str. 211; W. SCHMITHALS, *Der Römerbrief*, str. 144. Neki su na liniji r. 13 (“baštinik svijeta”) vidjeli u ovoj izjavi najavu hegemonije Abrahamova potomstva nad drugim narodima (usp. Sir 44,19-21), uključujući vjerojatno prisilno obrezanje kao u slučaju obraćenja Idumejaca i Iturejaca (vidi Rim 2,25).

otac svih nas u Božjem pogledu. To je kako Bog vidi njega, što god neki Židovi mogli misliti.⁴³ Uvjet da se postane Abrahamovo potomstvo je vjera, što važi kako za Židove tako i za pogane: jedni i drugi se integriraju u duhovno potomstvo i bez ikakvih razlika u pravima. Tako nastaje jedno duhovno društvo sastavljeno od svih naroda.⁴⁴

Dakle, ono što je ovdje u pitanju nije je li pogani mogu biti uključeni među Abrahamove potomke zajedno sa Židovima koji su to po pravu, nego kako bilo tko, Židov kao i poganin, može biti uračunat kao Abrahamov potomak. Pavlov odgovor je: po vjeri, bez posredstva Zakona. Budući da obećanje nije vezano uz Zakon, prekršaj Zakona ne može ga poništiti. Stoga je obećanje neopozivo i vrijedi za sve Abrahamove potomke.⁴⁵

2. ABRAHAMOVA VJERA I VJERA KRŠĆANA (Rim 4, 17b-25)

Argument ide korak naprijed dolazeći do trećeg stadija izlaganja tvrdnje iz Post 15,6. Naravno, izlaganje je jedna cjelina i svaki odjeljak je ovisan o drugima. Tako su rr. 11-12 uveli u raspravu rr. 13-17a, upravo kao što sada r. 17b utvrđuje načelo koje je temeljno za argument u rr. 18-22. Nakon utemeljenja univerzalnosti Abrahamova očinstva za Židove i pogane pokazuje Pavao sada u čemu se sastoji Abrahamovo očinstvo za cjelokupnost njegove djece, u čemu su ti s njim povezani: u vjeri kao bezuvjetnom, nerazrušivom povjerenju u Božju stvarateljsku moć (rr. 17b-22). Zaključujući svoju raspravu Pavao najprije sažeto izlaže što znači Abrahamova vjera. Potom vrši primjenu na kršćansku zajednicu, time što se stavlja u odnos Abrahamova vjera s vjerom kršćana. I u jednom i u drugom slučaju riječ je o čvrstom pouzdanju da Bog ostvaruje svoju riječ, time što iz smrti budi na novi život.⁴⁶ Abrahamova vjera ne bijaše ni manje ni više nego potpuno pouzdanje u Boga i ovis-

⁴³ Oslovljavanje Abrahama kao našeg oca okreće se polemički protiv židovske pretenzije i radikalizira nazor o ocu svih prozelita u smislu Mt 3,9, prema kojemu Bog sam Abrahamu može podići djecu iz kamenja. Podrobnije o tome, vidi E. KÄSEMANN, *An die Römer*, str. 113.

⁴⁴ Usp. S. LÉGASSE, *Romains*, str. 314.

⁴⁵ Vidi R. PESCH, *Römerbrief I*, str. 47-48.

⁴⁶ Usp. E. LOHSE, *Der Brief an die Römer*, str. 159.

nost o njemu. To izranja iz činjenice kako je Abraham vjerovao u Božje obećanje da će imati sina usprkos fizičke očitosti u protivno (Post 17,1-18,5). Abraham je na osnovi te vjere bio priznat pravednim (Post 15,6) i kao takav služi kao model opravdanja kršćana (rr. 23-25).⁴⁷ Naime, time što se obećanje upravlja na njegovo buduće potomstvo, vrijedi to uračunavanje ne samo njemu nego i kršćanima sadašnjosti kao njegovu “potomstvu”. Oni su također priznati kao pravedni pomoću vjere, i njihova je vjera usmjerena na Boga koji budi život iz smrti, u Boga koji je uskrisio Isusa od mrtvih. Dakle, za razliku od svoga oca vjeruju oni u Božju stvarateljsku moć koja se pokazala na Isusu, i to tako da je “opravdanje bezbožnika” (iustificatio impiorum), koje je iskusiio Abraham (rr. 5-8), postalo stvarnost u smrti i uskrsnuću Isusovu (r. 25). Abrahamova vjera je tako prototip kršćanske vjere.

2.1. *Abrahamova vjera (4,17b-22)*

Tumačenje se ovdje skreće prema odnosu između vjere i obećanja, vjere kao potpunog pouzdanja u ostvarenje danog obećanja. Uvode se pozitivne tvrdnje o naravi Abrahamove vjere. Prijelaz na novi stadij argumenta vrši se dodavanjem opisa Boga kojega je Pavao častio i u kojega je Abraham vjerovao: “Pred Onim komu povjerova, pred Bogom (κατέναντι οὗ ἐπίστευσεν θεοῦ)⁴⁸ koji oživljuje mrtve (τοῦ ζῶ, οποιούντος τοὺς νεκροὺς) i zove da bude ono što nije (καὶ καλοῦντος τὰ μὴ ὄντα ὡς ὄντα)” (r. 17b).

⁴⁷ Tako E. ADAMS, *Abraham's Faith and Gentile Disobedience*, str. 50-51; S. LÉ-GASSE, *L' épître de Paul aux Romains*, str. 319: “Abrahamova osoba i njegovo ponašanje su model koji se nameće svakomu tko želi biti opravdan i spašen”. Naprotiv, M. Cranford drži da Abrahamova vjera nije ovdje opisana kao primjer kako vjerovati, nego da pokaže zašto je on otac svih koji imaju vjeru, uključujući one koji su izvan Zakona. On izričkom piše: “Brižni ispit tog poglavlja kao cjeline objavljuje da Abraham nije ponuđen kao model za našu vjeru; lik Abrahama ispunja ovdje sličnu ulogu kao u Gal 3 - onaj koji stavlja granice za narod Božji kao njihov predstavnik i praotac, ne kao onaj koji pokazuje kako pojedini kršćanin ‘nalazi’ opravdanje” (*Abraham in Romans 4*, str. 88). Ipak, argumenti ovog potonjeg autora nisu uvjerljivi. Ono što on zastupa, ne isključuje samo po sebi da je Abraham ovdje shvaćen i kao model vjere.

⁴⁸ Izričaj κατέναντι οὗ ἐπίστευσεν θεοῦ je skraćeni oblik od κατέναντι τοῦ θεοῦ ᾧ ἐπίστευσεν. Za sažimanje relativne rečenice u grčkom, vidi BDF, & 294, posebno (2). Pavlova formulacija je vjerojatno izvedena od hebrejskog ynPI (lifne = “pred, ispred, u prisutnosti”), koji dolazi u Post 17,1.

Apostol je svjestan da ćemo mi, samo ako ispravno shvatimo Boga, shvatiti također što to znači kad se kaže "Abraham povjerova Bogu". Stoga on Abrahamovu vjeru određuje u prvom redu polazeći od odrednica Boga u kojega je on vjerovao.⁴⁹ Osim toga, Pavao određuje vjeru praoca i naočigled toga njemu danog obećanja (rr. 18-22; usp. Post 17,15-22; 18,10-19).⁵⁰ Abrahamu je bilo obećano da svi ljudi trebaju biti blagoslovljeni u njegovim potomcima. To mu je obećanje dano u trenutku kada ni on ni Sara, prema prirodnim zakonima, nisu više bili sposobni za rađanje (Post 17,17). Stoga je to Božje obećanje da će Abraham biti otac mnogih naroda svjedočanstvo za njegovu stvarateljsku i životvornu moć. Iako se to obećanje na prvi pogled činilo nevjerojatnim i neispunjivim, ipak je Abraham vjerovao da će Bog izvesti što je obećao. Pavao izbjegava pripisati Abrahamu već kristološki ispunjenu vjeru, ali gradi most za povezivanje između Abrahamove vjere i vjere kršćana, time što on Boga, na kojemu se vjera temelji, priznaje kao Onoga "koji oživljuje mrtve i zove da bude ono što nije".⁵¹

Opis Boga koji Pavao ovdje daje potpuno je židovski, i njegovi pojedinačni elementi bili su posve bliski svakomu tko je u kontaktu s onodobnom židovskom misli i kultom. Apostol kombinira dvije stožerne izjave židovske teološke predaje: 1) "Bog koji oživljuje mrtve" (θεός ὁ ζωοποιῶν τοὺς νεκρούς), i 2) Bog "koji zove ono što ne postoji u postojanje" (καλοῦντος τὰ μὴ ὄντα ὡς ὄντα). To je očito važno za Pavla da on može temeljiti svoje izlaganje Post 15,6 na takvom jednom stožernom nauku židovske teologije. Na taj način Pavao želi reći kako nije jedno novo shvaćanje Boga koje je njega navelo da napusti tradicionalno shvaćanje židovske vjere i njegova Saveza. Naprotiv, on ovdje naglašava da je njegovo shvaćanje Abrahamove vjere potpuno u skladu s Izraelovim vlastitim shvaćanjem Boga i zapravo proizlazi iz njega.

Osvjedočenje da Bog uskrisuje mrtve nastalo je u Izraelu najprije kao metaforički govor, stavljen u odnos na spase-nje iz najdublje nužde (usp. Hoš 6,1sl.; Ez 37,1-14; Ezra 9,8sl.; Ps 30,4).⁵² Prijelaz na iščekivanje stvarnog uskrsnuća mrtvih potvrđen je u Dn 12,1sl. i možda već pretpostavljen u Iz 25,8;

⁴⁹ Usp. C. E. B. GRANFIELD, *Romans*, str. 244.

⁵⁰ Usp. M. THEOBALD, *Römerbrief 1 - 11*, str. 123.

⁵¹ Tako s pravom K. HAACKER, *Der Brief des Paulus an die Römer*, str. 108.

⁵² Vidi još Ps 71,20; Tob 13,2; Jos. As. 20,7; T. Gad 4,6.

26,19⁵³. Za Pavla pripadala je vjera u uskrsnuće mrtvih u njegovu farizejsku baštinu (usp. Dj 23,6-8).⁵⁴ Ta farizejska uskrsna vjera živi dalje u drugom blagoslovu molitve *Osamnaest prošnji*, gdje se izrijekom kaže: “Ti oživljuješ mrtve!”⁵⁵ Taj jezik jasno govori o Božjoj moći da uskrisi mrtve.⁵⁶

Pavlova upotreba termina ζωοποιεῖν (činiti živim, oživiti) u Rim 8,11 ima u vidu uskrsnuće vjernika (tako također 1 Kor 15,22.36.45; usp. također Iv 5,21; i Pt 3,18). Njegova misao ovdje gotovo sigurno već gleda na Isusovo uskrsnuće s kojim njegov midraš dostiže svoj zaključak (rr. 24-25).⁵⁷ Ali Pavao također ima neposrednije u vidu zamrlost Abrahamova tijela i Sarina krila (r. 19), i tako vjerojatno također širu upotrebu termina ζωοποιεῖν gdje on može označavati Božju stvaralačku, uzdržavalačku ili obnoviteljsku snagu (usp. Neh 9,6; Job 36,6; Prop 7,12; Jos. As. 8,9; Iv 6,63; 2 Kor 3,6; Gal 3,21).

I drugi element formulacije u r. 17b (“i zove da bude ono što nije - καὶ καλοῦντος τὰ μὴ ὄντα ὡς ὄντα”) čvrsto je ukorijenjen u židovskoj misli. Govor o stvaranju kao moćnom zovu Stvoritelja u postojanje (Iz 41,4; 48,13) vrlo često se susreće u molitvenom kontekstu. Tu nalazimo ove i slične izjave: “Ti si od početka svijeta pozvao, što do tada nije bilo” (Bar 21,4); “Pomoću jedne riječi zoveš ti u život, što ne postoji” (Bar 48,8).⁵⁸ Dakle, ‘zvati u postojanje’ znači ‘stvarati pomoću riječi’ (usp. Ps 33,6.9; 2 Kr 8,1).⁵⁹ Ideja Božjeg čina stvaranja kao učinkovitog “zvanja” (Mudr. Solom. 11,25; Philo, Op. Mund 81; 18,3; 2 Apoc. Bar. 21,4)⁶⁰ i vjera da je Bog stvorio “ni iz čega” - creatio ex nihilo (2 Mak 7,28; Jos. As. 12,2; 2 Hen 24,2; 2 Klem 1,8; Const Ap

⁵³ Usp. Test. Jud. 25; Test. Benj. 10,6-11.

⁵⁴ Vidi također F. JOSEPH., Bell. 2,163; Ant. 18,14.

⁵⁵ Vjerojatno je ta molitva u tom obliku već bila poznata u dnevnim molitvama pobožnog Židova Pavlova vremena.

⁵⁶ Podrobnije o tome, vidi: H. C. C. CAVALLIN, *Life after Death. Paul's Argument for the Resurrection of the Dead in 1 Cor 15, Part I: An Enquiry into the Jewish Background*, Lund, 1974; G. BARTH, *Umstrittener Auferstehungsglaube*, u FS D. Georgi, 1994., str. 117-132.

⁵⁷ U pogledu na Heb 11,19, ne može se isključiti aluzija na Post 22,1-14.

⁵⁸ Podrobnije o tome, vidi: U. WILCKENS, *Der Brief an die Römer I*, str. 274; K. HAACKER, *Der Brief des Paulus an die Römer*, str. 108; W. SCHMITALS, *Der Römerbrief*, str. 144.

⁵⁹ Za ostale potvrde, vidi BILLERBECK, III., str. 212.

⁶⁰ Vidi posebno PHILO, *Spec Leg*, IV, 187: τὰ γὰρ μὴ ὄντα ἐκάλεσεν εἰς τὸ εἶναι (“ono pak što nije pozvao je u postojanje”).

VII,12,7) - to je posebna značajka Filonove teologije. Za njega je Bog τὸ ὄν (Biće) koje dovodi ne-biće u biće.⁶¹ Oba motiva iz r. 17b su i u 2 Mak 7,23.28-29 međusobno povezani: Bog, koji je stvorio svijet, koji dovodi u postojanje što prethodno nije imalo nikakve opstojnosti, može i mrtvima dati život (usp. Jos. As 8,9; 1 Kor 15,36). Upravo kao Stvoritelj Bog je darovatelj života i uzdržavatelj života (Neh 9,6; Jos. As. 8,9). Očito je da Pavao ovdje upotrebljava jezik koji je bio ustaljen u židovskoj teološkoj misli, posebno u helenističkim židovskim krugovima.⁶²

Od početka nalaze se u izraelskoj predaji izjave o stvaranju u povijesnospasenjskom kontekstu, posebno kod Deuteroizaije.⁶³ Nije stoga čudno ako se ovdje konačno uskrsnuće mrtvih uspoređuje sa stvaranjem. Stvaranje "iz ništa" (creatio ex nihilo) i uskrsnuće mrtvih imaju jedno zajedničko: u njima se dokazuje apsolutna sloboda Božja, njegova neovisnost o svim preduvjetima. Ako je živi Bog pretpostavka svega što jest, onda njemu ništa nije nemoguće. Pojam vjere, oko čijeg se objašnjenja Pavao ovdje trudi, u biblijskoj je predaji uvijek iznova stavljen u odnos na ovladavanje krizama, u kojima se odnos na Boga treba dokazati (usp. Iz 7,9; 28,16). U 2 Mak je to situacija mučeništva, u Post 15 Abrahamova i Sarina neplodnost. Uvijek iznova to je prema ljudskoj prosudbi situacija bezizglednosti, u kojoj se pouzdanje u Boga i njegovu riječ ima dokazati.⁶⁴

Ovdje je važno upozoriti da uspoređivanje uskrsnuća mrtvih sa stvaranjem u biblijskim i izvanbiblijskim židovskim tekstovima uvijek dolazi u kontekstu obraćenja (usp. JosAs 8,9; Ef 5,14; 2 Kor 5,17).⁶⁵ I u Kumranu shvaćaju ulazak u zajednicu kao novo stvaranje i uspoređuju s time oproštenje grijeha i

⁶¹ Opif. 81; Leg. All. 3,10; Migr. 183; Heres 36; Mut. 46; Som. 1,76; Mos. 2,100.267.

⁶² Vrijedna je pažnje usporedba na kompletnu formulaciju u Jos. As. 8,9: θεός ὁ ζωοποιήσας τὰ πάντα καὶ καλέσας ἀπὸ τοῦ θανάτου εἰς τὴν ζωὴν (... Bog koji je sve oživio i pozvao iz smrti na život"). Podrobnije o svemu tome, vidi: A. ERHARDT, *Creatio ex nihilo*, u: *The Framework of the NT Stories*, London, 1964., str. 200-233; H. F. WEISS, *Zur Kosmologie des hellenistischen Judentums*, 1966. (TU 97), str. 18-74.

⁶³ Usp. za to R. RENDTORFF, *Die theologische Stellung des Schöpfungsglaubens bei Deuterjesaja*, u: *Gesammelte Studien zum AT*, München, 1975., str. 209-219.

⁶⁴ Vidi K. HAACKER, *Der Brief des Paulus an die Römer*, str. 109; W. SCHMITHALS, *Der Römerbrief*, str. 144.

⁶⁵ Prema T. Gad 4,6-7 cilj je ljubavi da dovede "mrtvoga natrag u život".

uskrснуće (1 QH 3,11sl.; 11,10sl).⁶⁶ Stoga taj moment treba uzeti u obzir kad se tumači r. 17b.⁶⁷ Abrahamova vjera se karakterizira s tekućim motivima obraćenja. Pavlu je u ovom poglavlju, kako smo već istakli, stalo do opravdanja bezbožnika. “A taj čin se uistinu može uzeti kao pređujem uskrснуća od mrtvih, koji kao nijedan drugi događaj zaslužuje da se nazove creatio ex nihilo i predstavlja eshatološko ponavljanje prvog stvaranja. Kao jedva gdje drugdje otkriva se ovdje radikalnost pavlovskog nauka o opravdanju”.⁶⁸ Da on može vezati Božje opravdanje Abrahama s njegovim davanjem života onome što ne postoji, potvrđuje tijesnu vezu između Božje pravednosti i njegove moći kao Stvoritelja i pokazuje kako je Pavao radikalno shvatio čovjekovu stvarnost pred Bogom. Dok mi vjerujemo da sve ovisi o našim vlastitim naporima, možemo biti samo pesimisti, jer nas iskustvo uči da iz vlastite snage možemo vrlo malo. Naprotiv, čim spoznamo da se ne radi o našem vlastitom trudu, nego u prvom redu o milosti i snazi Božjoj, postajemo optimisti, jer tada ne možemo drukčije nego vjerovati da s Bogom ništa nije nemoguće.

Drugim riječima, njegovo spasenjsko djelo je milosni dar, ne dužna plaća za djela. Pavao stalno u svom izlaganju ponavlja da je Abraham bio opravdan “po vjeri”, a ne “po djelima Zakona”. Iz tog nauka proizlazi da je pojedinac ili narod ovisan o bezuvjetnoj Božjoj milosti za život Saveza, jednako kao i za stvoreni život. Prema Pavlovu tumačenju, zaboravljanje i odbacivanje te potpune ovisnosti o Bogu za samo postojanje, bilo je izvor čovjekove nesreće (Rim 1,18-28). Sličnu pogrješku su činili

⁶⁶ Za motiv novoga stvaranja u kontekstu obraćenja u himnima iz Kumrana, vidi: E. SJÖBERG, *Neuschöpfung in den Toten-Meer-Rollen*, u: *St Th 9*(1955.), str. 131-136.

⁶⁷ U tom pravcu tumači ovaj tekst i Toma kad piše: “Qui, scilicet Deus, vivificat mortuos, id est, Iudeos, qui erant mortui in peccatis, contra legem agentes, vivificat per fidem et gratiam, ut promissionem Abrahae consequantur ... Et vocat eos qui non sunt, id est, Gentiles vocat, scilicet ad gratiam, tamquam Iudeos ... Significat autem Gentiles per ea, quae non sunt, quia erant omnino alienati a Deo”.

⁶⁸ E. KÄSEMANN, *An die Römer*, str. 115. Svoju tvrdnju naš autor ovako u nastavku obrazlaže: “Gdje se njegova poruka prihvati, povezuje se s time neizbježno jedan *redigi ad nihilum*, što pobožnoga najteže udara, jer ga to faktički pridružuje bezbožnima. Tada se više ništa nema za pokazati, tako da novo stvaranje istodobno biva nužno i moguće. Ogorčena polemika Apostola protiv djela Zakona ima svoj temelj u toj činjenici. Tko to odbija prihvatiti, odbacuje pavlovsku teologiju u njezinoj srži” (*Ondje*).

i Pavlovi sunarodnjaci misleći kako je u Savezu s Abrahamom Bog preuzeo na sebe obveze na koje svi lojalni Židovi, ali samo lojalni Židovi, mogu računati.⁶⁹

Iz ovih nekoliko informacija jasno proizlazi kako je svijest o Božjoj moći da proizvede život iz smrti i pozove nešto iz nepostojanja u postojanje bila prisutna u krilu izabranog naroda daleko prije Isusova uskrsnuća, već u Abrahamovo vrijeme i za njegova života.⁷⁰ Vjera koja se pouzda u Božje obećanje, vjeruje u to da on u svako vrijeme može iz smrti probuditi život i kao nekoć na početku tako i ovdje i sada bez ikakva predloška novo stvarati. Tu je vjera usmjerena na svemogućeg Stvoritelja kojemu smrt i ništa nisu nikakva zapreka za njegovo božansko djelovanje. Bog Izraelov je pomoću uskrsnuća Isusa Krista od mrtvih još jednom pokazao tko je on - isti onaj koji je na početku zapovjedio onom što nije, da bude. Iz tog pouzdanja dobiva vjera snagu, da se nada protiv svake nade.

Želeći karakterizirati tu vjeru, Pavao piše: “U nadi protiv nade (παρ’ ἐλπίδα ἐπ’ ἐλπίδι) povjerova on (ἐπίστευσεν) da postane ocem narodā mnogih (πατέρα πολλῶν ἔθνων) po onom što je rečeno: *Toliko će biti tvoje potomstvo* (οὕτως ἔσται τὸ σπέρμα σου)” (r. 18).

Abrahamova vjera bijaše vjera koja je protiv svake zemaljske nade gradila na jedino ispravnoj nadi, koja se drži uz Božju riječ, uz njegovo obećanje. Ta nada izrasta iz snage vjere i gleda puna pouzdanja u budućnost. Kršćanska nada se stoga ne plaši zapreka na putu ostvarenja Božjih obećanja, “jer zna da ne može ne doći ili biti spriječeno ono što se nada, samo ako se nada. Jer Boga ne može nitko spriječiti”.⁷¹ Naprotiv, obična ljudska nada utemeljena je na iščekivanjima, za čije ispunjenje postoje realne mogućnosti.⁷² Dakle, Abrahamova vjera bila je čvrsto pouzdanje u Boga kao onoga koji određuje budućnost u skladu s onim što je obećao.⁷³ “Nadati se protiv svake nade”, trebala bi biti i osnovna značajka svih onih koji tvore Abrahamovo duhovno potomstvo. U stvari, Abraham je na osnovi te i takve

⁶⁹ Podrobnije o tome, vidi: J. D. G. DUNN, *Romans 1 - 8*, str. 237.

⁷⁰ Usp. B. WITHERINGTON, *Paul's Letter to the Romans*, str. 128.

⁷¹ M. LUTHER, *Römer*, na 4,18: “Spes christianorum de negativis est certa. Quia scit, quod non potest non venire vel impediri res speranda, dummodo speratur. Quia Deum nemo potest impedire”.

⁷² Vidi E. LOHSE, *Der Brief an die Römer*, str. 159.

⁷³ Riječ igra važnu ulogu u Poslanici (Rim 5,2.4-5; 8,20.24; 12,12; 15,4.13).

vjere imao postati (εἰς τὸ γενέσθαι) “ocem narodâ mnogih” (r.18a = Post 17,5).⁷⁴ Njegovo se očinstvo ostvaruje po vjeri. Abraham dakle tvori uzor vjere za one koji se kao pogani trebaju pouzdati u onoga Boga koji oživljuje mrtve i ono što nije zove u opstojnost. Oni su potomstvo koje Patrijarh nije mogao predvidjeti ni po podrijetlu ni po broju.

Dakle, odlučni čimbenik čitavog Pavlova argumenta nije Post 15,6 u sebi samoj, nego činjenica da je Post 15,6 odgovor na obećanje iz Post 15,5. Bez te povezanosti argument gubi snagu.

Paradoksalna formulacija iz 18a počiva na tome da Bog uvijek samo tamo stvara gdje, zemaljski gledano, ništa ne postoji. “Upravo onda kad je ljudska nada iscrpljena dolazi na scenu od Boga dana nada; usred ljudske smrti i nepostojanja ljudsko biće gleda na Boga koji oživljuje i stvara”.⁷⁵ Prema Pavlovu tumačenju, vjera nije identična s pobožnošću. Najstroža pobožnost i moral mogu za Apostola biti odjeća bezbožnosti. Drukčije nego za Filona vjera za njega nije nikakva ljudska sposobnost i stoga se također ne može definirati polazeći od čovjeka. Pavao je morao reći tko je Bog da bi odredio vjeru. To on čini u svom nauku o opravdanju, time što on govori o *stvaranju iz ništa*. Vjera je ‘da’ na poruku o tom Bogu i stoga priznanje da on *bezbožnoga opravdava*. Takav nema ništa na što bi se mogao pozvati, i ne želi ništa pokazati što bi naškodilo Božjem stvarateljskom činu.

Takvo nerazrušivo pouzdanje naočigled bezizglednosti konkretizira se ovdje na napetosti između obećanja brojnog potomstva (Post 15,5; 17,5) i te prividno konačne neplodnosti Abrahama i Sare (Post 17,17).⁷⁶ Abraham nije nerealni sanjar. On je potpuno svjestan činjeničnog stanja svoje i Sarine obamrlosti. Bio je svjestan da on i Sara, po prirodnim zakonima, nisu više sposobni za rađanje. Upravo jer Abraham nije oslabio u vjeri, on je mogao tim stvarnostima, koje su bile u protivnosti s ostvarenjem ‘obećanja’, otvoreno gledati u oči. Kao vjernik on je znao da Bogu ništa nije nemoguće, i zato se nadao protiv svake

⁷⁴ ‘Mnogi narodi’ u r. 18b odgovara sigurno onom ‘svi’ iz r. 16 (usp. r. 17a; 5,18sl; Mk 14,24), i označuje tako ne samo mnoštvo, nego Židove i pogane bez razlike. Usp. C. E. B. GRANFIELD, *Romans*, str. 246; W. SCHMITHALS, *Der Römerbrief*, str. 145.

⁷⁵ BARRETT, *Romans*, str. 91.

⁷⁶ Usp. K. HAACKER, *Der Brief des Paulus an die Römer*, str. 109.

nade (usp. također Hebr 11,11sl.).⁷⁷ Vjera ne potiskuje iskustva, nego gleda njima u oči i usprkos toga pouzdaje se u Božje obećanje i čeka njegovo ispunjenje.⁷⁸ “Time što se vjera oslanja isključivo na Boga, zemaljski nemoguće, iako se ono kao takvo prepoznaje, ne postaje granicom nade. Naprotiv, ona izrasta uvijek nad grobovima naravnih mogućnosti”.⁷⁹ Upravo to želi reći Pavao kad piše: “Neoslabljen vjerom (μη ἀσθενήσας τῆ πίστει) promotri on tijelo svoje već obamrlo (νενεκρωμένον) - bilo mu je blizu sto godina - i obamrlost krila (τὴν νέκρωσιν τῆς μήτρας) Sarina” (r. 19). Očito je da Pavao ovdje upotrebom glagola nekro,w i imenice ne,krwsij evocira opis Boga kao onoga “koji oživljuje mrtve” (r. 17: τοῦ ζω,οποιούντος τοὺς νεκροὺς).

Prema Pavlovu tumačenju, dakle, “vjera je jaka upravo jer ona gleda samo na Boga i ne ovisi o ljudskim mogućnostima. (...) I obratno, vjera je slaba ako ona dopusti da bude određena ili da ovisi o nečem što leži unutar ljudskih mogućnosti”.⁸⁰ Upravo jer se Abrahamova vjera oslanjala samo na Boga, ona je mogla biti označena jakom. Stoga, inzistiranje na tome da se vjera učini ovisnom u bilo kojem stupnju o onom što čovjek može učiniti (npr. djela Zakona), nema ništa s Abrahamovom vjerom. Samo čovjek koji osjeća da od sebe naprosto ništa ne može i samo smrt u sebi nosi i pred sobom ima, spreman je za pravednost iz milosti vjere.⁸¹

Premda potpuno svjestan obamrlosti svoga tijela i zamrlosti krila svoje žene, Abraham nije oslabio u vjeri. On nije sumnjao u ispunjenje obećanja, nego mu je vjera osnažena tom situacijom. Pavao piše: “Ali pred Božjim obećanjem (ἐπαγγελίαν) nije nevjeran dvoumio (οὐ διεκρίθη τῆ ἀπιστία), nego se vjerom ojačao (ἐνεδυναμώθη τῆ πίστει) davši slavu Bogu (δοὺς δόξαν τῷ θεῷ)” (r. 20). Dakle, i u takvoj situaciji Abraham je imao pouzdanje u Boga koji može njegovo i Sarino ‘obamrlo’ tijelo živim učiniti;

⁷⁷ Usp. E. LOHSE, *Der Brief an die Römer*, str. 160.

⁷⁸ Usp. J. PICHLER, *Abraham*, str. 61: “... vjera ne dospjeva u sferu sanjarstva, nego sva svoja iskustva stavlja u odnos na Boga”.

⁷⁹ E. KÄSEMANN, *An die Römer*, str. 116sl. Usp. U. WILCKENS, *Der Brief an die Römer I*, str. 276: “Kad se pouzdava u Božju svemoć, onda zemaljski nemoguće nije više granica nade”.

⁸⁰ J. D. G. DUNN, *Romans*, str. 220. Usp. također B. WITHERINGTON, *Paul's Letter to the Romans*, str. 129.

⁸¹ Usp. W. SCHMITHALS, *Der Römerbrief*, str. 146.

on nije sumnjao⁸² nevjernički u obećanje, nego je njegovo ispunjenje povjerio njegovoj svemoći.⁸³ Sve što je on imao na što se mogao osloniti bijaše jedino riječ Božja; ali to bijaše dosta, jer to bijaše obećanje svemoćnog Stvoritelja. Vjera ovdje znači prihvaćanje Božjeg obećanja i potpuno pouzdanje u nj, dok je nevjera (ἀπιστία) nespremnost da se prihvati Božje obećanje i nepouzdanje u nj. Upravo u toj isključivoj oslonjenosti na Boga nalazi se snaga Abrahamove vjere.

Pavao naglašava da Abraham u toj bezizglednoj situaciji nije sumnjao u obećanje Božje u nevjeri, nego je njegova vjera postala još jača. Glagol ἐνεδυναμώθη može se uzeti kao božanski pasiv.⁸⁴ U tom slučaju sintagma ἐνεδυναμώθη τῆ πίστει trebala bi se prevesti kao “od Boga ojačan u odnosu na vjeru”. Ako nije posrijedi božanski pasiv, onda bi trebalo prevesti “ojačan pomoću vjere” (usp. Hebr 11,11). Vjera kao potpuno pouzdanje u Boga je ona koju Pavao ima u vidu. Dakle, Abrahamovo pouzdanje u Boga postalo je jače.

Time što je Abraham imao pouzdanje u stvarateljsku Božju moć i bio posve uvjeren da on može ispuniti ono što je obećao (usp. Ps 33,9), takvom vjerom on je dao slavu Bogu. Bogu se daje slava samo onda ako se dopusti da on bude Bog, tj. svemoćan. Martin Luther drži da se tim činom vjere “Bogu iskazuje najugodniji kult, koji se njemu ikada može dogoditi”.⁸⁵ I doista, ne može se dati Bogu veća čast od one koju mu dajemo opečaćujući njegovu istinitost našom vjerom.⁸⁶ Očito je da Pavlov komentar u 4,20, tj. da je Abraham svojom pouzdanom vjerom “dao slavu Bogu” (δοὺς δόξαν τῷ θεῷ), doziva u pamet njegovu prethodnu tvrdnju u 1,21 da su pogani odbili dati slavu Bogu. Tu izrijeekom čitamo: “Jer premda upoznaše Boga, ne iskazaše mu kao

⁸² U smislu “kolebati, sumnjati” glagol διακρίνεσθαι pojavljuje se prvi put u Novom zavjetu.

⁸³ Calvin ovako komentira naš redak: “Sjetimo se da smo svi u istom položaju kao Abraham. Naše okolnosti su sve u protivnosti s Božjim obećanjima. On nam obećaje besmrtnost: ipak mi smo okruženi smrtnošću i raspadanjem. On nas drži pravednima: ipak mi smo prekriti grijesima. (...) Što onda mi trebamo činiti? Mi trebamo zatvoriti naše oči, ne obazirati se na nas i sve stvari povezane s nama, tako da nas ništa ne može spriječiti (...) da vjerujemo da je Bog istinit”. Navedeno prema: C. E. B. GRANFIELD, *The Epistle to the Romans*, str. 249.

⁸⁴ Tako U. WILCKENS, *Der Brief an die Römer I.*, str. 276; E. LOHSE, *Der Brief an die Römer*, str. 161.

⁸⁵ Navedeno prema K. BARTH, *Der Römerbrief*, Zürich 1984., str. 120.

⁸⁶ Usp. C. E. B. GRANFIELD, *Romans*, str. 249.

Bogu slavu (οὐχ ὡς θεὸν ἐδόξασαν)". Na taj način se kontrastiraju dva dijametralno oprečna stajališta čovjeka pred Bogom.⁸⁷ Abraham je tim činom vjere učinio ono što je čovjek u prvom i svakom drugom grijehu promašio učiniti. Vjera se ovdje opisuje kao ispravni odgovor stvorenja svome Stvoritelju; nevjera kao nijekanje stvorenjske ovisnosti o Bogu.

Sljedeći redak naglašava "da je Abrahamova vjera bila vjera u Boga koji je obećao, ne čisto vjera u ono što je bilo obećano"⁸⁸: "posve uvjeren (πληροφορηθει.) da on može učiniti što je obećao (ὁ ἐπήγγελται δυνατός ἐστιν καὶ ποιῆσαι)" (r. 21). To bijaše ponizno priznanje vjernosti i svemogućnosti⁸⁹ koja je jamčila ostvarenje obećanja. On je vjerovao obećanju jer ga je Bog izrekao.⁹⁰ Ovaj put je Abrahamova vjera karakterizirana glagolom πληροφορεῖσθαι koji ima značenje "biti potpuno uvjeren, potpuno siguran".⁹¹ Osim toga, u formulaciji ovoga retka vrlo lijepo dolazi do izražaja u kojemu smislu biblijska predaja govori o Božjoj svemoći. Ne kaže se da Bog "može sve moguće", tj. sve što mi možemo zamisliti. Apstraktni pojam svemoći je više helenistički⁹² nego biblijski i ne nalazi se još u Hebrejskoj Bibliji, nego tek u Septuaginti.⁹³ Govor o Božjoj svemoći ima svoj specifični *Sitz im Leben* u Bibliji. Preuzima se kada se govori o situacijama gdje za čovjeka sve ovisi o tome da Bogu nisu stavljene nikakve granice (usp. Mk 10,27; 14,36). Tu spada zasigurno i Abrahamov slučaj. Dakle, "to je argumenat protiv očajanja i apel na Boga da se svojim spasonosnim zahvatom pokaže kao Bog".⁹⁴

S izričajem "da on može učiniti što je obećao" Pavao vjerojatno aludira na Božji odgovor na Sarino smijanje u Post 18,14:

⁸⁷ Podrobnije o tome, vidi: E. ADAMS, *Abraham's Faith and Gentile Disobedience: Textual Links between Romans 1 and 4*, u: JSNT 65(1997.), str. 47-66, ovdje 47.

⁸⁸ C. E. B. GRANFIELD, *Romans*, str. 249.

⁸⁹ Pavao doziva u pamet Božju svemogućnost i drugdje u Rim: 9,22; 11,23.

⁹⁰ Jedan od važnih pridjevaka biblijskog Boga je da je on "moćan i učiniti" (δυνατός καὶ ποιῆσαι) (usp. PHILO, *Abr.* 112.175; *Jos.* 244; *Spec. Leg.* I, 282).

⁹¹ Vidi TDNT VI., str. 309-310. U Septuaginti glagol se pojavljuje samo u Prop 8,11.

⁹² Posebno je to isticao Filon (*Som.* 2,136; *Jos.* 244; *Spec. Leg.* 1,282).

⁹³ Podrobnije o tome, vidi: W. C. van UNNIK, "Alles ist dir möglich" (*Mk* 14,36), u: FS. G. STÄHLIN, 1970., str. 27-36, ovdje 31 na Post 18,14; Job 10,13; Zah 8,6.

⁹⁴ K. HAACKER, *Der Brief des Paulus an die Römer*, str. 110.

“Zar je Jahvi išta nemoguće? - μη αδυνατει τω θεω ρημα”⁹⁵, tekst koji još izričitije odzvanja u Lukinu navještaju Isusova rođenja Mariji (Lk 1,37; usp. r. 45).⁹⁶ Pavao ovdje upotrebljava jednu već dobro utvrđenu biblijsku temu i temu židovske teologije o potpunom pouzdanju u Božju moć da ostvari ono što je naumio.

Upravo ta vjera bijaše ona koju je Bog Abrahamu prema Post 15,6 uračunao u pravednost. Tako se argumentacija vraća svom polazištu (r. 3).

Pavlovo izlaganje Post 15,6 je sada potpuno i on zaključuje svoj midraš vraćajući se njegovoj polaznoj točki: “Zato (διό) *mu se i uračuna u pravednost*” (r. 22). Očito je da retci 3 i 22 tvore inkluziju: u oba retka nalazi se isti navod iz Post 15,6. To je uobičajena literarna tehnika kod semita za započinjanje i zaokruživanje jedne teme.⁹⁷ U tom pravcu ide i prilog “zato” (διό) koji ima snagu zaključka koji je povučen iz onoga što je prethodno izneseno. Ovdje dakle imamo zaključak na prethodno izlaganje kao cjelinu. U prethodnim retcima izneseno je na vidjelo što sve uključuje izjava “i povjerova Abraham Bogu” (Post 15,6), i sada se zaključuje da je na osnovi te vjere bio proglašen pravednim.⁹⁸ Tako Pavao s r. 22 zaključuje svjedočanstvo Pisma za svoju tezu iz 3,21-26.

Ako je Abraham opravdan na osnovi te vjere, a to upravo tvrdi Post 15,6, onda to opravdanje mora biti, kako je Pavao ustvrdio na početku ovog midraša, čin čiste milosti. U stvari, netko tko je tako priznat pravednim nije učinio ništa osim pouzdanja, i tako nemanikakvih djela koja bi Boga obvezivala.

2.2. Vjera kršćana (4,23-25)

Iako je Pavao svoje izlaganje Post 15,6 zaključio s r. 22, on ipak osjeća da još nije stigao do svoga cilja. Prema njegovu shvaćanju, Sveto pismo razumije samo onaj tko shvaća da je

⁹⁵ Slično je reagirao i Abraham u Post 17,17 (“Onome komu je stotinu godina, zar se može roditi dijete?”), ali se o tome ovdje šuti.

⁹⁶ Usp. B. BYRNE, *Romans*, str. 160.

⁹⁷ Tom tehnikom se često služio i Isus (usp. Mt 19,30: 20,16).

⁹⁸ Usp. C. E. B. GRANFIELD, *Romans*, str. 250. U rr. 9-21 pojašnjene su okolnosti Abrahamove vjere (rr. 9-12), njezin objekt (rr. 13-17a) i narav (rr. 17b-21).

on sam u njemu mišljen.⁹⁹ U tom smislu Pavao u više navrata izrijeком naglašava da autoritet Pisma ovisi o njegovoj važnosti za sadašnjost (usp. Rim 15,4; 1 Kor 9,10; 10,11).¹⁰⁰ To vrijedi i za Post 15,6. To znači da Abrahamova vjera u Boga i činjenica da mu je ona bila uračunata u pravednost ima izravnu primjenjivost na nas. Ta Abrahamova povijest tiče se kršćana neposredno, kako retci 23-25 jasno pokazuju.¹⁰¹ Ti retci povezuju božansko obećanje s naslovnice Poslanice, time što se opravdavajuća milosna volja Božja ispostavlja kao uzrok spasenja. Zapravo, ono što Pavla ovdje zanima nije toliko Abrahamova osoba kao takva, njezine reakcije i njezini osobni odnosi s Bogom. Cilj je da se kršćanima da do znanja kako spasenje ovisi o vjeri, toj vjeri koje je Abraham prototip. U slučaju kršćana jednako kao i u Abrahamovu slučaju riječ je o vjeri u Boga koji stvara život.¹⁰² Očito je da je Pavao s ovim završnim retcima stavio svoje izlaganje Post 15,6 na njegov pravi temelj. Kristološku formulu vjere, koja dohvaća misao iz 3,25sl., stavio je on na kraj svoga tumačenja i tako dao kristološki temelj opravdanju po vjeri. Ta formula tvori temelj koji dopušta da se ufamo u Božju milost: Isusa Krista raspetoga i uskrsloga kao suštinu božanske ljubavi.¹⁰³ Graditi na Bogu Abrahamovu, koji tu, gdje čovjek stoji pred bezizglednom situacijom, otvara neslučenu, novu stvarnost, iskusi naim u Isusovu događaju svoje najviše izoštrenje, jer je Bog “njega uskrisio od mrtvih” (r. 24). Tek tu uviđamo što zapravo znači vjerovati u Boga: naočigled stvarnosti koja neizbježno leži u sjeni smrti, budućnost i život isključivo od njega očekivati, koji se kao “uskrsitelj mrtvih” (rr. 17.24) smije s punim pravom nazivati “Bog nade” (Rim 15,13).

⁹⁹ Usp. K. HAACKER, *Der Brief des Paulus an die Römer*, str. 110; M. THEOBALD, *Römerbrief 1 - 11*, str. 133.

¹⁰⁰ Te tvrdnje su vrlo bliske s onim što je rečeno ovdje u r. 23. U Rim 15,4 čitamo: “Uistinu, što je nekoć napisano, nama je za pouku napisano da po postojanosti i utjesi Pisama imamo nadu”. U istom duhu u Poslanici Korinćanima piše: “Ne govori li on baš radi nas? Doista, radi nas je napisano ...” (1 Kor 9,10), i “Sve se to, kao pralik, događalo njima, a napisano je za upozorenje nama, koje su zapala posljednja vremena” (1 Kor 10,11).

¹⁰¹ Usp. E. KÄSEMANN, *An die Römer*, str. 117: “Retci 23-25 dozivaju čitatelju: Tua res agitur (O tvojoj se stvari radi)”; S. LÉGASSE, *Romains*, str. 320: “Čitatelj je pozvan da zaključiti da isto vrijedi za one koji žele biti nadarbenici, u duhovnom potomstvu Patrijarha, pravednosti i spasenja”.

¹⁰² Usp. E. LOHSE, *Der Brief an die Römer*, str. 161.

¹⁰³ Usp. M. THEOBALD, *Römerbrief 1 - 11*, str. 135.

Ovaj završni odjeljak Pavao uvodi tvrdnjom: “Ali nije samo za nj napisano (οὐκ ἐγράφη δὲ δι’ αὐτὸν μόνον): *Uračuna mu se, nego i za nas kojima se ima uračunati* (ἀλλὰ καὶ δι’ ἡμᾶς, οἷς μέλλει λογιζέσθαι)” (rr. 23-24a). Apostol time želi reći kako tekst Post 15,6 nije bio napisan jednostavno da opiše kako je Abraham došao do toga da bude priznat pravednim, nego da providi uzorak i za njegove duhovne potomke. Od samog početka Abraham se ne uzima u razmatranje samo za sebe, kao primjer i uzor vjere. Rim 4 razlikuje se u tome bitno od Heb 11,8-12.

Ono što se dogodilo s Abrahamom Pavao sada primjenjuje na sebe i čitatelje, ali to ne isključuje sjećanje na prošlu povijest, nego ga uključuje. On tako upotrebljava jedno svojstvo midraške interpretacije, koje aktualizira poruku Staroga zavjeta primjenjujući je na novu situaciju.¹⁰⁴ Taj put Abrahamove vjere Bog je na kraju vremenâ (usp. Gal 4,4), kako je to obećao Abrahamu, otvorio svim ljudima, tako da je Abraham sada stvarno i vidljivo postao “otac svih nas” (r. 16). I poganokršćani u Rimu su pomoću Evanđelja o Isusu Kristu (usp. Rim 1,1.9.16a) opravdani iz vjere. Tako su oni postali “djeca Božja pomoću vjere u Isusa Krista” (Gal 3,26sl.).¹⁰⁵ Dakle taj “i za nas” (καὶ δι’ ἡμᾶς) ne obuhvaća jednostavno Židove kao Abrahamovo potomstvo “po tijelu” (r. 1), nego sve koji vjeruju od Židova i pogana (rr. 11.16). Točnije, taj “mi” iz r. 24 misli na vjerujuću zajednicu (kršćansku), koja gleda na Božje djelo u Kristu (r. 25). Jednom riječju, to je bilo napisano za “nas” (eshatološki Božji narod) u smislu da to otkriva božanski plan glede nas koji se sada ostvaruje u Kristu (usp. 1 Kor 9,8-10; 10,1-11; Gal 4,21-31).¹⁰⁶ Ovo tumačenje Staroga zavjeta pomoću Pavla pretpostavlja da već Pisma Staroga zavjeta proročki svjedoče evanđelje (usp. Rim 1,2; 3,21). Da se pritom ne razvrjeđuje *povijesna vjera*, pokazuje taj “ne samo - nego i” (οὐ μόνον ἀλλὰ καὶ): Povijest Abrahamova zaslužila je posve da bude predana i radi sebe. Njezina predznačujuća funkcija kao upućivanje na ono što se tek u Kristu ostvarilo, to je *sensus plenior*, koji k tome dolazi, iako je taj za sadašnjost važniji.¹⁰⁷ Stoga, iako Pavao “čita pisamski

¹⁰⁴ Usp. R. BLOCH, *DB Sup* 3, str. 1263-1265; J. A. FITZMYER, *Romans*, str. 388.

¹⁰⁵ Vidi W. SCHMITHALS, *Der Römerbrief*, str. 147.

¹⁰⁶ Usp. B. BYRNE, *Romans*, str. 161.

¹⁰⁷ Vidi K. HAACKER, *Der Brief des Paulus an die Römer*, str. 110.

pasus u svjetlu njegove vjere u Krista, njegov izbor teksta nije samovoljan, niti pravi nasilje nad njim dajući mu značenje koje bi njemu bilo tuđe ili teško za podnijeti”.¹⁰⁸

Tumači su podijeljeni glede toga je li izričaj “kojima se ima uračunati” (οἷς μέλλει λογίζεσθαι. treba uzeti kao prezent ili kao futur. Neki tumači taj izričaj stavljaju u odnos s posljednjim sudom. Buduće vrijeme u Rim 2,13; 3,20.30 (δικαιώσει) i Pavlova upotreba glagola μελλω¹⁰⁹ u Rim 8,13.18 mogli bi biti potpora za takvo tumačenje. Ali, polazeći od opće tendencije Pavlova jezika glede opravdanja i posebno Rim 5,1.9, i uzimajući u obzir prošlo vrijeme (ἐλογίσθη) u retku Postanka koji je Pavao izlagao, vjerojatnije je da je priziv na opravdanje ovdje i sada, stvarnost koja treba tvoriti temelj njihova sadašnjeg života.¹¹⁰ U svakom slučaju Pavlov jezik reflektira činjenicu da je on vidio Božje priznanje pravednim ne kao čisto inicijalno prihvaćanje nego kao prihvaćanje koje je gledalo na konačni sud i potrebu za trajnim podržavanjem u vremenu između (vidi Rim 1,17 i 2,13).

Pavao je na samom početku (rr. 1-8) jasno stavio na znanje da je Abrahamova vjera, na osnovi koje je on bio opravdan, bitno vjera u Boga kao onoga koji opravdava bezbožnika (r. 5); to je dakle ista vjera koja je u sadašnjosti očitovana u objavi Božje pravednosti u Kristovoj smrti. Osim toga, i vjera kršćana se usmjerava kao i Abrahamova (r. 17) na Božju stvarateljsku moć koja tvori čudesa, samo što se ona sada ispunila u Isusovu uskrsnuću, tako da se vjera kršćana usmjerava na taj događaj.¹¹¹ Tako je Abrahamova vjera uzorak za kršćansku vjeru, jer je objekt isti: vjera u Boga koji oživljuje mrtve i opravdava grješnika. Ta povezanost između Abrahamove vjere i vjere kršćana izrijeком je povučena u r. 24, gdje se kaže da ono “uračuna mu se” u Post 15,6 nije samo za nj napisano, “nego i za nas kojima se ima uračunati”.¹¹² Dakle, “nema nikakve razlike između značenja

¹⁰⁸ J. D. G. DUNN, *Romans 1 - 8*, str. 222.

¹⁰⁹ Glagol može označavati akciju koja nužno slijedi iz božanske nakane ili odluke: “mora, sigurno je da će biti”.

¹¹⁰ Tako s pravom C. E. B. GRANFIELD, *Romans*, str. 250.

¹¹¹ Vidi R. PESCH, *Römerbrief I*, str. 48.

¹¹² Tako H. BOERS, *Theology out of the Ghetto* (E. J. Brill), Leiden, 1971., str. 84. Naprotiv, M. Cranford drži da se izričaj “nego i za nas” radije “odnosi na naše udioništvo u obećanju s Abrahamom, našim praocem (Rim 4,13; Gal 3,8)” (*Abraham in Romans 4*, str. 87).

njegove vjere i one kršćana. On, kao i mi, bio je opravdan vjerom; kao i mi on je opravdani grješnik”.¹¹³

Bog se ovdje kristološki definira: “nama što vjerujemo u Onoga koji od mrtvih uskrisi Isusa, Gospodina našega” (r. 24b: τοῖς πιστεύουσιν ἐπὶ τὸν ἐγεῖραντα Ἰησοῦν τὸν κύριον ἡμῶν ἐκ νεκρῶν).¹¹⁴ Očito je da Pavao ovdje prilagođuje svoj jezik neposrednom kontekstu. Vjera je usmjerena na Boga, a ne na Krista, s ciljem da snažnije izroni paralela s Abrahamovom vjerom. Ta kristološka definicija Boga podsjeća čitatelja na ono što je o Bogu rečeno u r. 17b: “Pred Bogom koji oživljuje mrtve i zove da bude ono što nije”. Izričajem “od mrtvih” (ἐκ νεκρῶν) Pavao namjerno evocira usporedbu između Božjeg stvaranja života iz zamrlog Abrahamova tijela (νενεκρωμένον) i obamrlosti (νεκρωσιν) Sarina krila (r. 19) i Božjeg uskrišenja Isusa od mrtvih. U oba slučaja dolazi do izražaja vjera u istoga Boga stvoritelja, Boga životvorca. Logika je jasna: budući da je izvršavanje božanske moći istoga reda u oba slučaja, onda bi također i vjera koju ono evocira trebala imati istu značajku u oba slučaja; bezuvjetni čin Božje živodajne moći susreće se jedino kod vjere koja se ne oslanja ni na što drugo nego na tu živodajnu silu.

Kršćanska vjera može se opisati kao vjera u Boga jednako kao i vjera u Krista, ali vjera u Boga snagom onoga što je on učinio u odnosu na Krista (usp. 1 Sol 1,8-10). Te dvije nisu različiti stupnjevi, daleko manje alternative, već različiti vidovi jedne te iste vjere. Dakle, kršćanska zajednica vjeruje u Boga koji je Isusa uskrisio od mrtvih.¹¹⁵ Ali budući da je ista stvarateljska snaga pravednosti Božje na koju se usmjerava Abrahamova vjera kao i vjera kršćana, i budući da je ispunjenje obećanja bilo u Kristu, kršćani su povezani s Abrahamom kao svojim ocem. Vremenska razlika cilja njihove vjere, čiji se sadržaj može izraziti u aoristu (ἐγεῖραντα), od onoga Abrahamove vjere kao čiste nade (ἐλπίς: r. 18), pripada bitno specifičnosti te vjere. Prema Pavlovu shvaćanju, obećanje Abrahamu je u Kristu ispunjeno (15,8; 2 Kor 1,20; Gal 3,14.22.29; 4,28). Dakle, Pavao ne vidi kršćane kao pisac Poslanice Hebrejima uvrštene u stroj putujućeg naroda Božjega, koji sa svim svjedocima starozavjetnih vjernika ide

¹¹³ A. T. HANSON, *Abraham the Justified Sinner*, u: *Studies in Paul's Technique and Theology* (Wm. B. Eerdmans), Grand Rapids, 1974., 66.

¹¹⁴ Usp. također 8,11; Gal 1,1; 2 Kor 4,14.

¹¹⁵ Usp. W. SCHMITHALS, *Der Römerbrief*, str. 148.

prema budućem ispunjenju obećanja (Heb 11,13-16.39sl.; 12,1; usp. 4,1; 10,36). Apostol pozna 'obećanje' (ἐπαγγελία) samo kao ispunjeno obećanje, i stoga se za nj eshatološka nada kršćana bitno razlikuje u tom pogledu od Abrahamove nade (Rim 4,18). Zbog vjere kršćani su uključeni među djecu uskrsnuća. "Tako vjera znači ne samo da mi vjerujemo u Kristovo uskrsnuće nego da smo mi također njegovom smrću i uskrsnućem izvedeni iz područja grijeha i smrti i preuzeti u stanje pravednosti i života".¹¹⁶

Ovdje treba upozoriti na važnost združivanja "Isusa" i "Gospodina našega". Jasno je da združivanje tih dviju titula ne dopušta nikakva prostora za oštru distinkciju između zemaljskog Isusa i uskrslog Gospodina; očito je da je propeti Isus onaj koji je Gospodin.¹¹⁷

Pavao zaključuje u 4,25 s jednom formulom vjere, koja opravdanje grješnika veže uz smrt i uskrsnuće Isusovo (Rim 1,3sl.; 3,24sl.). Govoreći o Isusu, Gospodinu našem, tu se kaže: "koji je predan (ὃς παρεδόθη) za opačine naše (διὰ τὰ παραπτώματα ἡμῶν) i uskrišen (καὶ ἠγέρθη) radi našega opravdanja (διὰ τὴν δικαίωσιν ἡμῶν)" (r. 25). Bog je Isusa, "našega Gospodina" (Rim 10,9sl.), radi naših grijeha predao i za naše opravdanje uskrisio: smrt i uskrsnuće Isusovo pripadaju kao soteriološko Božje djelovanje "za nas" zajedno i s pravom se zajedno naviještaju od onih za koje je Isus "Gospodin".¹¹⁸ Kršćanska vjera živi iz snage iskustva Božje milosti. "U vjeri živim u Sina Božjega koji me ljubio i predao samoga sebe za nas" (Gal 2,20). Dok je židovstvo vjeru vezalo uz vjernost Zakonu, kršćanska vjera se prema svojoj biti može vezati samo na evanđelje o raspetom i uskrsnom Kristu.¹¹⁹ U pogledu na raspetog i uskrslog Krista, kršćanstvo svo svoje pouzdanje stavlja na obećanje Božjeg milosrđa.¹²⁰ Stoga vrijedi: "iz vjere da bude po milosti" (Rim 4,16). Ova formula

¹¹⁶ J. A. FITZMYER, *Romans*, str. 388.

¹¹⁷ Usp. J. D. G. DUNN, *Romans 1 - 8*, str. 224.

¹¹⁸ Vidi R. PESCH, *Römerbrief I*, str. 48.

¹¹⁹ Upravo to želi naglasiti i E. Käsemann kad piše: "Kršćanska vjera se ne da na nijedan način odvojiti od riječi evanđelja. Prema svojoj biti ona je odnos prihvaćanja i očuvanja poruke spasenja. (...) Vjera nije ni krepost ni religiozno držanje (...). Ona se pouzdava u obećanje spasenja, ostaje mu poslušna do kraja" (*An die Römer*, str. 100).

¹²⁰ Usp. E. LOHSE, *Der Brief an die Römer*, str. 158.

vjere tvori istodobno svečani završetak poglavlja 4,1-25 i čitave sekcije 1,18 - 4,25.

Formulacije u pasivu (“predan” i “uskrišen”) treba shvatiti kao ‘božanski pasiv’ (possivum divinum): Bog je neimenovani začetnik Kristova događaja, koji je izveo naše opravdanje.¹²¹ Usporednost od “naše opravdanje” i “naše opacine” daje pretpostaviti da je predaja kao Rim 3,25 (usp. 2 Kor 5,19) shvatila ‘opravdanje’ bitno kao ‘oproštenje’.

Izjava je jedna varijacija dobro utvrđene formulacije u najranijem kršćanstvu (usp. Rim 8,32; Gal 2,20; Ef 5,2.25; 1 Kor 11,23). U prvom dijelu izjave aludira se vjerojatno na Iz 53,4-6.11-12. Ta pretpostavka je postala gotovo sigurnošću nakon što je otkriven svitak Izaijine knjige u Kumranu, jer taj očuvani oblik teksta iz Iz 53,12 u svom odstupanju od masoretskog teksta i istodobno svojom blizinom Septuaginti preporučuje formulaciju iz r. 25a. Glagol “predati” (παραδιδόναι) susreće se tu tri puta (u 53,6 i dva puta u 53,12). I povezivanje tog glagola s izričajem “za opacine naše” (διὰ τὰ παραπτώματα ἡμῶν) značajno je (usp. Iz 53,6 i 53,12). Osim toga, tu je i upadna usporedba između združivanja opravdanja s Kristovim uskrsnućem u r. 25 (usp. Iz 53,11).¹²² Mora da je taj tekst postao brzo ustaljen i često upotrebljavan u Crkvama. On je providio prve generacije kršćana s važnim sredstvom iz Pisma za razumijevanje i tumačenje Isusove muke i smrti. Polazeći od toga Izaijina predložka, naša izjava objavljuje zastupnički karakter patnje Isusa Krista u njegovoj ulozi Sluge Jahvina koji oduzima ljudski grijeh i postiže opravdanje za ljudska bića. Nema sumnje da je upotreba Iz 53 bila proširena u najranijoj kršćanskoj apologetici i da je izvršila veliki utjecaj na najraniju kršćansku misao.

Novo naspram dosadašnjim izvodima Poslanice Rimljanima je ovdje to da se uskrsnuće Isusovo, pored njegove smrti, spominje kao temelj opravdanja. Rim 10,9sl. pokazuje da je Isusovo uskrsnuće središnji sadržaj vjere: “Jer ako uistinu ispovijedaš da je Isus Gospodin, i srcem vjeruješ da ga je Bog uskrisio od mrtvih, bit ćeš spašen ...”. Pavao u 4,24b stapa obje činjenice u jedno. On tumači tu formulu vjere u r. 25 u pogledu na spasonosno značenje Isusova uskrsnuća, koje on (kao kristološko

¹²¹ Usp. K. HAACKER, *Der Brief des Paulus an die Römer*, str. 110.

¹²² Podrobnije o tome, vidi: C. E. B. GRANFIELD, *Romans*, str. 251; J. A. FITZMYER, *Romans*, str. 389.

utemeljenje opravdanja bezbožnika: r. 5) formulira u tijesnoj povezanosti sa spasonosnim značenjem Kristove smrti: smrt Kristova dogodila se “za opacine naše”, dakle kao okajanje u smislu Rim 3,25; njegovo uskrsnuće “radi našega opravdanja”. Retorički dolazi soteriološka povezanost smrti i uskrsnuća snažno do izražaja i pomoću usporednosti dvaju prijedložnih izričaja s dia.. Formalno nalazi se tu izvjesna razlika: Pavao retorički dijeli dva zajedno pripadajuća vida događaja otkupljenja, predstavničko preuzimanje grijeha (smrt) i to iz toga rezultirajuće opravdanje grješnika (uskrsnuće). U toj čisto retoričkoj distinkciji dia. ima različito značenje: Jednom su “naši prijestupi” pretpostavka i motiv okajničke Isusove smrti (kauzalni $\delta\iota\acute{\alpha}$: “zbog, za”), drugi put je “naše opravdanje” učinak njegova uskrsnuća (finalni $\delta\iota\acute{\alpha}$: “radi”). Ako bi se iz te čisto retoričke razlike htjelo napraviti stvarnu razliku i tako u Isusovoj smrti vidjeti samo pretpostavku toga tek pomoću uskrsnuća ostvarenog opravdanja, onda bi se narušilo stvarno jedinstvo smrti i uskrsnuća. Pavao radije smjera na to da, u pogledu na to u Kristovoj okajničkoj smrti utemeljeno opravdanje bezbožnika, smrt i uskrsnuće vidi zajedno i da spasonosno značenje Isusova uskrsnuća utemelji na njegovoj smrti. U stvari, izjava je dvočlano oblikovana u *parallelismus membrorum*. Prema toj literarnoj tehnici, ta dva člana ne žele pri tome dati nikakvu različitu izjavu, nego shvaćaju Isusovu smrt i uskrsnuće kao jedinstveni spasonosni događaj: “Uskrsni je Raspeti, i značenje njegove smrti otkriva se u svjetlu eshatološkoga uskrsnog događaja”.¹²³ Da je to tako, potvrđuje i Rim 5,9 gdje se izriječom kaže kako postoji povezanost između Kristove smrti i našega opravdanja. A odmah u sljedećem retku (5,10) se veli da život Uskrsloga jamči buduće spasenje tih pomoću njegove smrti opravdanih i pomirenih.¹²⁴ Dakle, dva dijela izjave ne smiju se shvatiti u smislu kao da oni prave oštro razdvajanje između funkcije Kristove smrti i funkcije njegova uskrsnuća¹²⁵: kao da bi Pavao mislio kako su ljudski prekršaji uklonjeni Kristovom smrću a da je ljudsko opravdanje postignuto njegovim uskrsnućem. Naprotiv, Pavao uči da se oba učinka

¹²³ W. SCHMITHALS, *Der Römerbrief*, str. 148.

¹²⁴ Na taj način Rim 4,25 pravi poveznicu sa sljedećim poglavljem (usp. K. HAACKER, *Römer*, str. 111).

¹²⁵ Usp. C. E. B. GRANFIELD, *Romans*, str. 252.

trebaju pripisati smrti i uskrsnuću.¹²⁶ Križ i uskrsnuće su dvije tijesno povezane faze istog spasonosnog događaja.¹²⁷ Abrahamovo pouzdanje bilo bi potpuno isprazno da Bog nakon svega Abrahamu i Sari nije dao potomstvo. Isto tako, kršćanska vjera bila bi isprazna da Bog uistinu nije uskrisio Isusa. Da iza Isusove smrti nije došlo uskrsnuće, svako shvaćanje njegove smrti kao žrtve bilo bi bez snage da providi eshatološki prodor koji je njegovo uskrsnuće dokazalo.

Ovo tumačenje uskrsnuća razlikuje se od uobičajenoga. U najstarijoj kerigmatskoj predaji ono se naviješta samo kao stvaralački, eshatološki moćni čin Božji na mrtvom Isusu, u kojemu se ispunilo apokaliptičko iščekivanje eshatološkoga uskrsnuća mrtvih (usp. Rim 1,4; Dj 26,23: “prvously od mrtvih”).¹²⁸ Spasonosno značenje se u tom tumačenju vidi prije svega u tome da je s Kristovim uskrsnućem stiglo vrijeme spasenja novoga eona i da oni koji vjeruju pomoću pripadnosti Kristu sudjeluju na njemu.¹²⁹ Pavao je po prvi put u 1 Kor 15,17 stavio uskrsnuće u odnos s oprostjenjem grijeha (usp. također rr. 54-57). Odatle uključuje on u 2 Kor 5,14-15 uskrsnuće u taj ὄπερ ἠμῶν (“koji za njih umrije i uskrsnu”; usp. 1 Kor 15,3). Na toj crti nalazi se i izjava Rim 4,25. Dakle, ovim drugim dijelom

¹²⁶ Podrobnije o tome, vidi: A. CHARBEL, u: *Revista de Cultura Biblica* 12(1975.), str. 17-28; J. M. GONZALEZ, u: *Bib* 40(1959.), str. 837-858.

¹²⁷ Grčki Oci shvaćali su uskrsnuće Kristovo kao uzrok opravdanja (Tako I. KRIZOSTOM, *In ep. ad Romanos hom. 9,1* : PG 60.476; ĆIRIL ALEKSANDRIJSKI, *De recta fide Or. 2.51* : PG 76.1408). Mnogi latinski Oci pokušali su integrirati te dvije stvarnosti: smrt i uskrsnuće. Treba ipak priznati da su oni minimizirali uzročnost uskrsnuća: došlo se do toga da se ono promatralo samo kao dodatak ili čak kao potvrda Isusove smrti, koju su oni smatrali stvarnim uzrokom oprostjenja grijeha i opravdanja (tako npr. AMBROSIASTER, *In ep. ad Romanos 4.25*: CSEL 81.149-151). Augustin je u tom pogledu bio izuzetak među latinima. U njega čitamo: “Traditus est propter delicta nostra, et resurrexit propter iustificationem nostram. Non dixit, traditus est propter iustificationem nostram, et resurrexit propter delicta nostra. In eius traditione delictum sonat, in eius resurrectione iustitia sonat. Ergo moriatur delictum, et resurgat iustitia” (*Sermones 236.1* : PL 38.1120). Na istoj crti se nalazi i Toma Akvinski kad piše: “Mors Christi fuit nobis salutaris, non solum per modum, sed etiam per modum cuiusdam efficientiae ...; resurrectionem autem eius, qua rediit ad novam vitam gloriae, dicit esse causam iustificationis nostrae, per quam redimus ad novitatem iustitiae” (*In ep. ad Romanos 4.3*; usp. *Summa theologiae 3.56.2 ad 4*).

¹²⁸ Tako i 1 Sol 1,10; 1 Kor 15,4; 6,14; 2 Kor 1,9; 4,14; Gal 1,1; Rim 8,11.34; Kol 2,12; Ef 1,20; 2 Tim 2,8; Dj 2,24; 3,15; 4,10; 5,30; 10,40; 13,30.

¹²⁹ Odatle je sigurno proizišla i Pavlova nada u skoro eshatološko uskrsnuće kršćana kao onih koji pripadaju Kristu, o čemu se govori u 1 Sol 4,14 (usp. 1 Kor 15,12-28; 2 Kor 5,1-5; Fil 3,10sl.; 1 Pt 1,3-5.21; Dj 2,24-32; Kol 3,1-4).

rečenice Pavao je želio naglasiti soteriološko značenje Isusova uskrsnuća i spriječiti da se spasenje promatra samo u terminima iskupljenja (usp. Rim 7,4; 8,34; 1 Kor 15,17).

3. ZAKLJUČNE MISLI

U ovoj točki najprije donosimo nekoliko važnih zaključaka koji proizlaze iz naše analize Rim 4,1-25, potom ćemo vidjeti je li moguće pomiriti Pavlovo stajalište o vjeri i djelima s Jak 2,18-26, i na kraju ćemo kazati nekoliko riječi o opravdanju po vjeri i židovstvu.

Ključna ideja Pavlove misli i njegove Poslanice Rimljanima izražena je u terminima: *opravdati* (δικαιώω) i *pravednost* (δικαιοσύνη).¹³⁰ 'Pravednost' je u Bibliji pa i u Pavla višeslojan i višeznačan pojam. Apostol govori o 'pravednosti Božjoj'. Izričaj se može shvatiti kao genitiv koji opisuje aktivni Božji atribut - ekvivalent opravdavajućoj akciji Božjoj. U skladu sa Starim zavjetom Pavao povezuje 'pravednost Božju' s njegovom vjernošću obećanjima i s njegovom milosrdnom voljom da spasi svoj narod. Bog je pravedan jer unatoč ljudskoj nevjeri ostaje vjeran svojim obećanjima. Stoga je za Pavla 'Božja pravednost' isto što i njegovo spasonosno djelovanje, izbavljenje čovjeka ispod vlasti zla. Govoreći o otkupiteljskom djelu Kristovu, Pavao piše: "Njega je Bog izložio da krvlju svojom bude Pomirilište po vjeri. Htio je tako očitovati svoju pravednost kojom je u svojoj božanskoj strpljivosti propuštao dotadašnje grijeh; htio je očitovati svoju pravednost u sadašnje vrijeme - da bude pravedan i da opravdava onoga koji je od vjere Isusove" (Rim 3,25-26). Svo Apostolovo čeznuće je bilo da Krista stekne i u njemu se nađe - "ne svojom pravednošću, onom od Zakona, nego pravednošću po vjeri u Krista, onom od Boga, na vjeri utemeljenoj" (Fil 3,9). Tu se pravednost poistovjećuje s pomilovanjem s Božje strane, s božanskom blagošću¹³¹. Dakle, opravdanje je milost ili dar prim-

¹³⁰ Usp. R. E. BROWN, *Introduzione al Nuovo Testamento* (Queriniana), Brescia 2001., str. 762; M. A. SEIFRID, *Justification* (Nov T Sup 68, Brill), Leiden 1992.

¹³¹ Poznato je da je Luther kao mladić bio uznemirivan 'pravednošću Božjom', shvaćenom kao pravednost kojom Bog kažnjava grješnike. Veliko otkriće i olakšanje u njegovu životu bilo je kada je počeo shvaćati pravednost kojom Bog, u svojem milosrđu, daje život posredstvom vjere.

ljen posredstvom vjere. Ukratko možemo reći da u pavlovskim spisima izričaj “pravednost Božja” znači “spasenje Božje”, “biti opravdan” znači “naći milost kod Boga”. Na istoj crti se nalazi i Isus. Zaključujući svoju prisposobu o farizeju i cariniku, on za tog potonjeg izjavljuje: “Kažem vam: ovaj siđe opravdan kući svojoj, a ne onaj!” (Lk 1814). To znači da je carinik našao milost pred Bogom.

Vjera je za Pavla čin kojim se čovjek povjerava Bogu. Ona se temelji na Božjim obećanjima i doraslosti da ih ispuni. Vjera nije prvenstveno umni pristanak, nego obuhvaća osobno predanje i posvetu cijeloga bića Bogu. Za Pavla vjera je stav kojim čovjek priznaje svoju potpunu nedostatnost, sasvim se oslanja na dostatnost Božju te prihvaća objavu pravednosti Božje u Isusu Kristu. Opravdanje vjerom je bitno oprostjenje koje postižemo vjerničkim izručenjem Kristu. Opravdanje nije samo prikrivanje prošlosti nego pravo oprostjenje i predujam punog spasenja. To je novo stvaranje i novi život u Kristu.

Pavao pridaje presudnu važnost činjenici Abrahamova opravdanja po vjeri i liku Abrahama samoga, ne kao uzoru vjernog opsluživanja Zakona, nego kao praocu svih koji vjeruju i na kojima se ostvaruje obećanje koje je Bog obećao Abrahamu. U tom opravdanju koje se ostvarilo po vjeri a ne po djelima Zakona, Pavao vidi proglašen vlastiti smisao povijesti svih ljudi iza Abrahama i izražen način Božjeg ophođenja s vjernicima. Kontinuitet te povijesti leži jedino u stvarateljskoj snazi nepromjenjive Božje vjernosti, u kojoj on održava do kraja svoj identitet sa samim sobom kao “Onaj koji opravdava bezbožnika” (r. 5) i svoje dano obećanje ostvaruje unatoč ljudskim iznevjerenjima i protimbama. Bez tog kontinuiteta milosti povijest ljudi bi, kao povijest grijeha, završila u univerzalnoj propasti (nespasu). Dakle, Pavao predlaže Rimljanima ove dvije mogućnosti: 1) da se ljudi trude vlastitom snagom opravdati pred Bogom, što će uvijek biti promašaj; 2) da se ljudi opravdaju pred Bogom time što oni u nj stavljaju svoje pouzdanje i vjeruju u njega. Tako nastaje odnos s Bogom koji se ostvaruje pomoću milosti Božje i povjerenja ljudi. Ovdje dodirujemo samo srce Pavlova evanđelja.

Pavao se služi likom Abrahama da dokaže kako je Božja nakana uvijek bila da uključi pogane (nežidove) među svoj narod (Rim 3,29-30). Upravo jer je vjera presudni čimbenik, svi oni koji vjeruju kao što je on vjerovao njegova su djeca, bez obzira

jesu li obrezani ili neobrezani, Židovi ili Grci. On je otac obrezanih, ali oni ulaze u njegovo puno sinovstvo samo ako žive iz vjere kao što je Abraham živio. I neobrezani pogani koji vjeruju mogu također valjano zvati Abrahama “naš otac”.

Pavao predstavlja Abrahama kao lik s kojim se mogu poistovjetiti židovski i poganski vjernici. Židovski vjernici dijele etnički identitet s Abrahamom: on je njihov otac “po tijelu” (κατὰ σάρκα: 4,1). Pavao tu točku ne raspravlja ovdje detaljno. Njegova je glavna briga da ustanovi točke kontakta i da postavi zajednički temelj između Abrahama i poganokršćana. Lik Abrahama ilustrira i legitimira uključenje pogana u narod Božji. To ne znači da je Abraham za Pavla primjer kako Bog prima pagane kao prozelite. Pavao u ovom poglavlju želi dokazati upravo nešto protivno od toga: za njega slučaj Abrahama radije naznačuje kako Bog opravdava pagane dok oni ostaju pogani, tj. a da ne postaju Židovi¹³². Tri puta se u rr. 11-12 naglašava da je Abraham bio u stanju neobrezanosti (ἐν ἀκροβυστία) kada je bio prihvaćen od Boga, odnosno opravdan. Na taj se način stavlja na vidjelo da je u to vrijeme bio u stanju poganina (4,9; usp. 2,26-27). Dakle, Pavao naglašava da je Abraham bio još poganin kad je on bio proglašen pravednim pomoću vjere. Pavao tako izvrće tradicionalno židovsko viđenje o Abrahamu kao idealnom pobožnom Židovu. Stoga, iako Pavao predstavlja Abrahama kao oca obrezanih i neobrezanih vjernika, ipak su značajke poganskih vjernika takve da se oni lakše mogu poistovjetiti s Abrahamom, nego židovski vjernici! Njegovo pogansko podrijetlo, njegova religiozna pozadina, njegova prijašnja idolatrija i bezboštvo, njegovo obraćenje od poganstva pravome Bogu, njegov etnički status kada je bio opravdan, čine Abrahamovu tijesnu povezanost s poganskim vjernicima nedvosmisleno jasnom. Židovski vjernici mogu uistinu tražiti Abrahama kao svoga oca, ali pod uvjetom da oni slijede stope vjere Abrahamove koju je on imao kao poganin, a ne isključivo na temelju etničke pripadnosti i obrezanja (r. 12).

Koliko god se pavlovsko izlaganje biblijske povijesti o Abrahamu razlikovalo od židovskoga, ipak se sasvim podudara sa židovskim u procjeni autoriteta Staroga zavjeta kao “Pisma”.

¹³² Usp. E. KÄSEMANN, *The Faith of Abraham in Romans 4*, u: *Perspectives on Paul* (SCM Press), London, 1971., str. 86.

Razumljivo je stoga da Pavao za danost vlastitog sadašnjeg iskustva traži “posvjedočenje” u povijesti iskustva Izraela. Prema Pavlovu tumačenju, povijest koja započinje s Abrahamom od samog početka nije ograničena na Izraela, nego je usmjerena na to da ostvari stvarateljski Božji odnos prema ljudima u pravednosti vjere. Opravdanje ne odstranjuje povijest spasenja, ali širi njezine granice, time što ono ruši plot Zakona i spas ne ostavlja u jednom rezervatu. Ali upravo za to je odlučno da Pavao tu univerzalnost pravednosti vjere ne započinje tek s Kristovim događajem, nego s opravdanjem Abrahama. Kako se vidi, Pavao ne želi oteti Stari zavjet Izraelu, nego iz Starog zavjeta želi dokazati legitimitet kršćanskog navještaja i kršćanske vjere. On se u tome nije razlikovao od židovskih pismoznanaca čijim se hermeneutskim metodama znao dobro služiti. Razlika se sastoji u tome što je Pavao događaj Krista učinio stvarnim kriterijem svog izlaganja Starog zavjeta. Ali time što on to kao Božje spasonosno djelovanje prepoznaje, njemu je istodobno hermeneutski jasno da to spasonosno Božje djelovanje u Kristu stoji u kontinuitetu prema svemu prethodnom spasonosnom Božjem djelovanju. Jer ako Bog, koji je Krista uskrisio od mrtvih (r. 24), ne bi bio Bog Izraela, Bog Abrahama, kako ga svjedoči Pismo, onda istina evanđelja ne bi bila kao takva prepoznata i shvatljiva. Dakle, kao kršćanin Pavao je Božje djelovanje u Kristu našao posvjedočeno u Starom zavjetu u sklopu svega prethodnog djelovanja tog Boga. To je razlog zašto je on osjetio potrebu da i kršćane, pa i one poganskog podrijetla, oslovi kao legitimne sinove Abrahamove, a ne općenito sve ljude kao djecu Božju. Da je Stari zavjet postao *Pismom* Crkve, to ima *elementarno teološko značenje*. Stari zavjet kao Biblija kršćana povezuje ove bitno sa Židovima - mimo svih hermeneutskih razlika. Ta činjenica mora imati važnu ulogu u današnjem razgovoru sa Židovima. Nema sumnje da i zajednički povijesni napor oko shvaćanja Post 15,6 može kršćane i Židove dovesti do plodnog razgovora o pravednosti vjere.

Abraham, otac vjere, već je u Gal 3,6-29 naveden da utemelji nauk o opravdanju, kao primjer za računanje vjere kao pravednosti. Ta tema se ovdje u Rimljanima preuzima i razvija. Prema Pavlovu viđenju, to u Post 15,6 izrečeno Abrahamovo opravdanje odgovara opravdanju kršćana u ovome: 1. da se ono događa iz vjere (Rim 3,22.28); 2. da pripada svim

ljudima koji vjeruju (3,22.29sl.), i 3. da se svi opravdavaju kao bezbožni grješnici (3,22-23). Abrahamova vjera slaže se s vjerom kršćana, koji ga stoga s pravom nazivaju “ocem vjere”, u ovome da je ona bezuvjetno i nepokolebljivo pouzdanje u stvarateljsku i uskrsujuću Božju moć, koju kršćanin potvrđuje u ispovijesti prema smrti i uskrsnuću Kristovu. Abraham je bio “posve uvjeren da on (Bog) može učiniti što je obećao” (4,21); i kršćani vjeruju Bogu da će on ispuniti sva svoja obećanja, za što nam je dao jamstvo u Kristovu uskrsnuću.

Ali Abraham nije samo lik integracije kršćanskih zajednica (poganokršćana i židokršćana), on je “otac mnogih naroda”, on jest i ostaje time i otac Izraela (usp. 9,5; 11,16b.28). Pavao ga ne iskorjenjuje iz njegova biblijsko-židovskog tla, ali se isto tako u Rim 4 žestoko buni protiv njegova isključivog prisvajanja od strane Židova u svrhu njihova osiguranja identiteta u odvajanju od drugih naroda.

Iako Pavao u Rim 4 (ako se izuzme slučaj Abrahama) ne razvija misao o tome je li već prije i izvan Krista postojala opravdavajuća vjera, to pitanje se ovdje samo od sebe nameće. Ne bi bilo dosljedno ako bi se jedna takva mogućnost unaprijed željela isključiti. Da samo poganokršćani, odnosno židokršćani hode stopama vjerujućeg Abrahama, to nije rečeno u r. 12 odnosno r. 16. Tako se (bez štete za pavlovsko osnovno načelo, tj. da je sav spas zatvoren u Božjem Sinu, Isusu iz Nazareta) nameće pitanje: Ako je prema svjedočanstvu Pisma Abraham bio “anonimni kršćanin” koji je, svjestan svoje vlastite grješnosti, sve iščekivao od Božje riječi, tko onda može isključiti da i drugdje u Izraelu i među narodima uvijek iznova žive ljudi iz Božje milosti na tragovima upravo tog vjerujućeg Abrahama.

Utješno je znati da se Abraham ovdje ne predstavlja kao lik identifikacije kršćanske zajednice u smislu pobožnog i uspješnog čovjeka, nego jednostavno kao grješnik, koji to što je on postao, tj. pravednik, ne zahvaljuje vlastitom naporu, nego ljubećoj, opraštajućoj, obnavljajućoj i budućnosti otvarajućoj riječi Božjoj. Na taj način Abraham postaje lik integracije za sve. Budući da se njega ne predstavlja kao uzorni lik koji je svoju savršenost i ispunjenje ostvario svojim vlastitim zalaganjem, on nikoga ne pritišće svojom vlastitom svetošću, nego radije svakoga upućuje na Božju milost koju svi mi jednako potrebujemo. Osim toga, svima nam je dobro znano da i naše kršćanske zajednice do-

sta često podliježu napasti da se homogeno ponašaju, i tako ponekoga, a da to možda izravno i ne žele, istiskuju iz vlastitog životnog kruga. A Crkva bi trebala biti tu za sve bez razlike.

Nema sumnje da Pavao vjeruje kako Bog traži od svoga naroda da, jednom spašen, provodi pravedan život. Pavao bi vjerojatno bio zgrožen ako bi se njegova misao tumačila u smislu da on govori o nekoj vrsti zakonske fikcije, uključujući ideju da je Krist pravedan umjesto vjernika na takav način da se od vjernika ne traži da budu pravedni.¹³³ Još gore bi bilo shvaćanje da kada Bog gleda na vjernike, on jednostavno vidi Kristovu pravednost i uračunava je na njihov račun, umjesto da su vjernici dužni živjeti svetim životom.¹³⁴ Drugim riječima, to bi značilo da je Bog prevaren o stvarnom grješnom stanju vjernika ili je spreman gledati na drugačiji način i ne želi ih više držati odgovornima za takvo stanje ili ponašanje. Ako bi to bilo tako, onda bi to značilo da je Bog više zahtijevao od svoga naroda pod Zakonom nego to čini u Novom savezu, a to je teško pomirljivo s radikaliziranjem zahtjevâ koje mi nalazimo u Pavlovoj parenezi i Isusovoj predaji, uključujući dijelove Govora na gori, koje Pavao navodi u Rimljanima i drugdje. Osim toga, Pavao izrijeком zahtijeva od kršćanskih vjernika da snagom primljenog Duha žive moralno: “Jer ako po tijelu živite, umrijeti vam je, ako li pak

¹³³ Ideja o uračunavanju Kristove pravednosti izgleda da je prvi put bila izvučena iz 1 Kor 1,30. Tu čitamo: “Od njega je da vi jeste u Kristu Isusu, koji nama posta mudrost od Boga, pravednost, i posvećenje, i otkupljenje.” Želi li Pavao time reći da je Isus sve te stvari za vjernike ili u korist vjernika? Vjerojatno ne! Istina, Krist je ovdje poistovječen s mudročću, ali *mudrost* je ovdje odvojena od drugih predikativnih imenica upravo jer se ona primjenjuje na jedan subjekt, Isusa, dok su druge tri imenice primijenjene na drugi subjekt, vjernike. Tako Pavao u 1 Kor 1,30 ne govori samo o onom što je Krist (naša mudrost), nego također o onom što su vjernici pomoću Krista (usp. B. WITHERINGTON, *Conflict and Community in Corinth* (Grand Rapids: Eerdmans), 1995., str. 117). Na istoj crti se nalaze i Robertson i Plummer kad ‘pravednost’ u 1 Kor 1,30 ovako tumače: “Pravednost ovdje ne znači ‘opravdanje’: ono je pretpostavljeno i uključeno. ‘Pravednost’ je značaj opravdana čovjeka u njegovu praktičnom djelovanju. Taj dobri život pomilovanog grješnika razlikuje se od Božje pravednosti” (A. ROBERTSON - A. PLUMMER, *A Critical and exegetical commentary on the First Epistle of St. Paul to the Corinthians*, Edinburgh, 1978., str. 27). Naravno, Pavao drži da mi taj ispravni odnos prema Bogu ne možemo postići iz vlastite snage, nego samo pomoću Isusa Krista. Samo on može ljude osloboditi od prošlih grijeha, od sadašnje bespomoćnosti i budućih strahova. Oslobađa nas od ropstva našega ja i grijeha. Stoga, “tko se hvali, u Gospodinu neka se hvali” (1 Kor 1,31).

¹³⁴ Takvo tumačenje opravdanja Thomas Münzer je nazvao “bančenje na Gospodinov račun.” Podrobnije o tome što je za Luthera a što za Pavla opravdanje, vidi W. SCHMITHALS, *Der Römerbrief*, str. 137.

Duhom usmrćujete tjelesna djela, živjet ćete” (Rim 8,13). Potom u poticajnoj sekciji (Rim 12,1 - 13,14) pokazuje kršćanima kako trebaju živjeti u odgovoru na iskušeno Božje milosrđe.¹³⁵

3.1. *Jakov i Pavao o vjeri i djelima*

Glede opravdanja vjerom ili vjerom i djelima, u Pavla i Jakova postoje naoko dijametralno oprečne tvrdnje. U 2 Gal 2,16 Pavao izjavljuje: “Čovjek se ne opravdava po djelima Zakona, nego vjerom u Isusa Krista.” Sličnu tvrdnju nalazimo i u Rim 3,28: “Smatramo zaista da se čovjek opravdava vjerom bez djelâ Zakona”.¹³⁶ Pavao se upinje u Rim 4,1-22 da to svoje važno osvjedočenje potkrijepi primjerom Abrahama. U stvari, čitavi taj odsjek nije drugo doli tumačenje Post 15,6, gdje čitamo: “Povjerova Abraham Bogu i uračuna mu se u pravednost” (usp. Rim 4,3.9.22). Naprotiv, Jakov izjavljuje “da je vjera bez djelâ jalova” (2,20), odnosno da je “vjera bez djelâ mrtva” (2,26). Zanimljivo je da i on, za ovo naoko potpuno oprečno stajalište, donosi isti primjer kao i Pavao - Abrahama. Počinje s pripoviješću o Abrahamu koji prinosi svoga sina Izaka kao žrtvu, videći to kao razlog zašto je Abraham bio proglašen pravednim. Prema Jakovljevu tumačenju, Abrahamova vjera je surađivala s njegovim djelima i djelima se usavršila (2,21-22). Potom u 2,23 navodi Jakov isti tekst iz Pisma koji koristi Pavao, Post 15,6, ali kao potvrdu da Abraham nije samo na osnovi vjere postao pravedan, nego i na osnovi djelâ. Upirući na nj prstom, zaključuje: “Gledajte: čovjek se opravdava djelima, a ne samo vjerom” (2,24). Dakle, Jak 2,21-23 kombinira Post 15,6 s poslušnošću Abrahama u Post 22,9-18. Ta kombinacija u židovstvu je bila uobičajena (usp. Sir 44,19,21; 1 Mak 2,52; Jub 19,9). Na taj način Jakov želi naglasiti da se živa vjera izražava i u djelima vjere.¹³⁷ Reći da između tih Pavlovihi i Jakovljevihi tvrdnji nema kontradikcije,

¹³⁵ Vidi R. E. BROWN, *Introduzione al Nuovo Testamento* (Queriniana), Brescia, 2001., str. 756.

¹³⁶ U Rim 3,28 Luther je nadodao prilog “samo” koji se ne nalazi u grčkom tekstu. Uklapajući tu taj prilog, on je još više zaoštio teološki kontrast s tvrdnjom u Jak 2,24.

¹³⁷ Za odnos vjere i djelâ u Jakova i Pavla, vidi: J. JEREMIAS, *Exp Tim* 66 (1954./55.), str. 368-371; J. G. LODGE, *Biblica* 62 (1981.), str. 195-213; J. PICHLER, *Abraham*, str. 71.

barem u formalnom smislu, značilo bi prelaziti preko osnovnog značenja riječi.

Proturječe li te Jakovljeve i Pavlove tvrdnje jedne drugima i stvarno? Mogu li se njihova naoko oprečna stajališta pomiriti? Da bi se dao odgovor na ta pitanja, potrebno je ispitati nakanu i zaokupljenost svakog pojedinog pisca u tim tekstovima. Kad Pavao upozorava svoje čitatelje protiv pouzdanja u djela, on ima na umu, u velikoj većini slučajeva, specifična djela kojima je vrijednost istekla, djela mojsijevskog Zakona. Ušao je u polemiku protiv judaizanata te hoće pokazati da obrezanje i drugi obredni propisi, kojima su Židovi pridavali preveliku važnost, za poganokršćane ne vrijede ništa. Osim toga, on na taj način naglašava da je opravdanje apsolutni Božji dar, koji se ne može zaslužiti nikakvim djelima, pa ni djelima Zakona. Pavao želi reći da neopravdani čovjek u času obraćenja postaje opravdan neovisno o obdržavanju židovskog Zakona ili o svojim osobnim zaslugama. Djela koja Jakov ima na umu drugačije su naravi. To su dobra djela koja kršćane posvećuju: ljubav prema bližnjima (2,15-17), i općenito pokoravanje Božjim zapovijedima (2,22). Pavao također traži izvršavanje tih djela (usp. Rim 11,9-12; Gal 5,22). Dakle, svaki od ova dva pisca raspravlja o različitim pitanjima. Služe se istim riječima, ali je kod svakoga drugačije značenje riječi. Na sličan način možemo protumačiti i različito posizanje za dokazom iz Post kod obojice naših pisaca. Pavao želi pokazati da Abraham nije mogao biti opravdan obdržavanjem židovskih zakona, jer ih tada još nije ni bilo, nego jedino slobodnim Božjim izborom, dok Jakov promatra patrijarha mnogo kasnije nakon njegova opravdanja te podsjeća kako ga je herojski postupak učvrstio u prijateljstvu s Bogom. Ukratko, Jakov i Pavao su iste temeljne misli različito primijenili. Svaki je od njih imao na umu svoju brigu i svoj cilj.

Čini se da je svaka od te dvije koncepcije reakcija na drugu. Neki misle da je Pavao postavio svoje stajalište kao reakciju na Jakova. U tom slučaju Jakov nadopunja pavlovsku formulu, ili bolje: ispravlja krivo tumačenje pavlovske formule.¹³⁸ Pavao u stvari nije bio antinomist, kako jasno proizlazi iz Rim 12

¹³⁸ Podrobnije o tome, vidi: H. SHANKS - B. WIHTERINGTON, *The brother of Jesus* (Harper), San Francisco, 2003., str. 156-162; B. WITHERINGTON, *Paul's Letter to the Romans. A Socio-Rhetorical commentary* (Grand Rapids), Michigan, 2004., str. 122.

- 15. On zastupa da čovjek treba vršiti ono što vjeruje: izrije-
kom govori o “poslušnosti vjere”. Istina, Pavao je dokazivao da
opsluživanje ritualnih propisa mojsijevskog Zakona, posebno
obrezanja, ne opravdava pogane. Ali postoje mnogi pasusi pav-
lovske baštine gdje se “djela” upotrebljavaju u pozitivnom smislu
da označe dobra djela općenito (usp. 1 Sol 5,13; Rim 13,3; Ef
2,10). Kad Jakov govori da je “vjera bez djela mrtva”, on misli na
narod koji je već kršćanski i ima na umu umni pristanak bez
odražavanja u svagdanjem životu (upravo kao što i demon može
vjerovati: 2,19), a takva vjera ne spasava (2,14); on inzistira na
tome da njihova djela (ne ritualna djela koja propisuje Zakon
nego ponašanje koje odražava ljubav) trebaju odgovarati njihovoj
vjeri - nešto s čime bi se Pavao zasigurno složio, kako se može
vidjeti iz odsjekâ njegovih poslanica koji inzistiraju na dobrom
ponašanju, na tome da se vjera u djelotvornost djela Kristova
treba izraziti u ljubavi očitovanoj u životu vjernika. To nepobit-
no potvrđuju i ove Pavlove znamenite izjave: “Ne, pred Bogom
nisu pravedni slušatelji Zakona, nego - izvršitelji će Zakona biti
opravdani” (Rim 2,13); “Uistinu, u Kristu Isusu ništa ne vrijedi
ni obrezanje ni neobrezanje, nego - vjera ljubavlju djelotvorna”
(πίστις δι' ἀγάπης ἐνεργουμένη) (Gal 5,6); “Kad bih imao svu vjeru da
bih i gore premještao, a ljubavi ne bih imao - ništa sam!” (1Kor
13,2). Dakle, Pavao nije proglašavao opravdanje posredstvom
vjere koja ne bi sa sobom nosila postojanje kako je Krist želio od
svojih sljedbenika. Već se u Pavla može vidjeti kako kršćanstvo
postaje novi oblik savezničkog nomizma, savezničke religije u
koju se ulazi krštenjem, članstvo u kojoj provida spasenje, koja
ima specifični zbir zapovijedi, poslušnost kojima čuva vjernika
u savezničkom odnosu (ili pokajanje za prekršaj), dok ponovlje-
no i gnusno kršenje izbacuje iz članstva. Stoga, “može se pret-
postaviti da je, u trenutku kad je Jakov pisao svoju Poslanicu,
kolala jedna pavlovska formula van konteksta koja je bila krivo
tumačena, i za koju je on osjećao da je treba ispraviti”.¹³⁹

¹³⁹ R. E. BROWN, *Introduzione al Nuovo Testamento* (Queriniana), Brescia, 2001.,
str. 961.

3.2. Židovstvo i opravdanje po vjeri

162

Iz mnogih židovskih tekstova se daje iščitati da oni naglašavaju prednost božanske milosti pred ljudskim djelovanjem. Bog je slobodno izabrao Izraela, koji je sklopio Savez da živi kao narod Božji, a ta milost nije mogla biti zaslužena. Božje nezasluženo izabranje i sklapanje Saveza je stavilo početak svemu. Opsluživanje Zakona predstavljalo je radije način življenja koji je Bog utvrdio u okviru Saveza. Ne na osnovi vlastitih nastojanja, nego na osnovi božanskog izabranja Izrael je primljen u Savez. Stoga, traženi posluš prema Božjim zapovijedima nije usmjeren na to da se izbori spasenje, nego ta djela trebaju samo tome služiti da se ne ispadne iz savezničkog odnosa, u koji je milostivi Bog svoje postavio.¹⁴⁰ Dakle, na kraju krajeva može se reći da je ovo klasično židovsko učenje vrlo slično klasičnom učenju reformacije: da su dobra djela posljedica Božje prihvaćenosti ne njezin uzrok, plod ne korijen.

Imajući u vidu prethodno rečeno, Sanders židovsku religiju (židovstvo) karakterizira kao ‚*covenantal nomism*‘ (saveznički nomizam; *Bundesnomismus*). To bitno uključuje sljedeće odrednice: 1) Bog je izabrao Izraela; 2) Bog je Izraelu dao Zakon; 3) Bog je obećao da će ostati vjeran svom izabranju; 4) Zahtjev da se bude poslušan; 5) Bog nagrađuje poslušnost i kažnjava prijestupe; 6) Zakon predviđa sredstva izmirenja (okajanja); 7) Izmirenje vodi do očuvanja, odnosno ponovne uspostave odnosa Saveza; 8) Svi oni, koji se pomoću poslušnosti, izmirenja i Božjeg milosrđa drže unutar Saveza, pripadaju skupini onih koji se spašavaju. Svakako, izabranje i konačno spasenje ne shvaćaju se kao ljudsko djelo, nego kao čin Božjega milosrđa.¹⁴¹

¹⁴⁰ Podrobnije o tome, vidi E. P. SANDERS, *Paul and Palestinian Judaism* (SCM PRESS LTD), London, 1975., str. 419-428; R. E. BROWN, *Introduzione al Nuovo Testamento* (Queriniana), Brescia 2001., str. 766.

¹⁴¹ Usp. E. P. SANDERS, *Paul and Palestinian Judaism*, str. 422.

TESTIMONY OF SCRIPTURE FOR ABRAHAM'S JUSTIFICATION OF FAITH

Summary

The whole fourth chapter of the Letter to the Romans is focused on the comment of Gn 15,6. The aim of that extensive comment is the biblical foundation and explanation of the thesis from Rm 3,21b: "God's justice that was made known through the Law and the Prophets has now been revealed outside the Law." Since God's justice has been revealed outside the Law, it is particularly important to show that the Torah is not against it, which the Jewish collocutors most certainly reproached to Paul, but that it explicitly testifies and lays foundation for the exclusion of the "act of Law" at justification.

Abraham's justification in Gn 15,6 corresponds to the justification of Christians in threefold respect: first, it comes through faith (Rm 3,22.28); secondly, just because it comes through faith it realizes without any restrictions with all the people, only if they believe in Christ (Rm 3,22.29 foll); thirdly, it happens, and without exception, that sinners and godless become just (Rm 3,22b-23). On that basis he sets up, in two thought-directions (ll 9-12 and 13-16), the universality of justice for the pagans and Jews alike, and, according to it, the "exclusion" of the elitist boasting of Jews on account of pagans, with a stress on the signs of chosen people of Israel, i.e. circumcision and the Law. In this way the Jewish thesis about Abraham as a father of proselytes becomes the Christian thesis about Abraham as a father of "all who believe", the pagans and Jews alike.

The essential trait of that faith is that it does not rely on one's own, but completely and thoroughly on God, on his grace, which gives and unconditionally fulfils the promise.

That the justification by faith in this threefold determination is founded on Christ's death and resurrection, that faith (Rm 3,26b) and consequently the hermeneutic horizon of the whole testimony of Scripture about Abraham is christologically founded, that that christological aspect is here closely connected with that prevailing theological aspect in ll 1-22, all that is undoubtedly expressed in 22-25 and creates conditions for the whole explanation.

Key words: Abraham, faith, justification, justness, promise, Law, Jewishness

Mladen Parlov
ZDRAVLJE I BOLEST: STVARNOSTI DUHA

○ odnosu zdravlja i spasenja
Health and illness: realities of spirit

UDK: 613: 261.6

261.6: 616

Pregledni znanstveni članak

Primljeno 03/2006.

Sažetak

Zdravlje i bolest, dvije nerazdvojive stvarnosti, postali su temeljna briga suvremenog čovjeka i društva u cjelini. U prvom poglavlju autor progovara o brizi suvremenog čovjeka da očuva zdravlje i da ga, u slučaju bolesti, povrati. Zdravlje je postalo toliko važno da je današnji čovjek od zdravlja učinio svojevrstu ovostranu religiju. Zdravlje ima i svoju simboličku vrijednost. Upućuje na puninu života koja se tek očekuje. Time se zdravlje predstavlja kao «sakrament» spasenja te bi tu dimenziju zdravlja trebalo danas iznova pojasniti. U drugom dijelu autor progovara o bolesti općenito, o biblijskom poimanju bolesti, o bolestima duha, kao i o kršćanskom poimanju bolesti, odnosno o spasonosnom trpljenju. U trećem dijelu autor izlaže kriterije prisutnosti Duha života i zdravlja, a što bi trebalo omogućiti kršćanima da izgrade ispravne duhovne stavove prema cjelokupnoj stvarnosti. Ti ispravni stavovi utjecali bi na kvalitetu života općenito, a time i na zdravlje.

Ključne riječi: zdravlje, bolest, trpljenje, duhovna stvarnost, Duh života

UVOD

Kroz proteklu (2005.) godinu u Hrvatskoj su se održala dva simpozija posvećena temi zdravlja. Prvi, interdisciplinarni, interkonfesionalni i internacionalni, pod naslovom «Vjera i zdravlje» održan je 2. ožujka u Zagrebu, a drugi, također međunarodni,

održan je 20. i 21. listopada u Splitu, pod naslovom «Kršćanstvo i zdravlje». Očito tema zdravlja privlači veliku pozornost ne samo specijalista zaduženih za zdravlje, odnosno medicinskog osoblja, nego i širu društveno-kulturnu javnost. Kraće rečeno: zdravlje se tiče svakoga. Osobno sam sudjelovao na splitskom simpoziju s izlaganjem na zadanu temu: «Duh Sveti i zdravlje». Na margini izlaganja sa splitskog skupa te čitajući zbornik radova zagrebačkog skupa učinilo mi se prikladnim zabilježiti neke misli na temu koja nije dostatno obrađena ni na jednom od dva spomenuta znanstvena skupa. Naime, nakana mi je progovoriti o zdravlju i bolesti iz perspektive teologije duhovnosti, odnosno o zdravlju kao «sakramentu» spasenja te o bolesti kao stvarnosti koja ugrožava ne samo zdravlje nego i spasenje, ali koja, paradoksalno, može imati otkupiteljsku vrijednost.

1. ZDRAVLJE: SREDIŠNJE PITANJE SUVREMENOG ČOVJEKA

Na pitanje o smislu ljudskoga života antička je misao odgovarala da je čovjek stvoren za istinu i dobro. Na isto bi pitanje današnji čovjek jednostavno odgovorio da je stvoren da mu bude dobro, ili bolje reći njegovo je pravo da mu bude dobro, da bude zdrav i lijep. Zbog prvenstva koje zdravlje igra danas u ljudskom životu može se reći da zdravlje općenito te razna pitanja povezana s bolestima i ozdravljenjem nisu neovisni pojmovi, nego su u funkciji cjelovitog razumijevanja čovjeka. Zdravlje je jednostavno najvažnija briga današnjega čovjeka. Želja «biti zdrav» nalazi se na vrhuncu hijerarhije vrednota. Zdravlje se ne poima, kao nekada, kao odsutnost bolesti, nego kao zdravo stanje koje zahvaća ne samo ljudsko tijelo, nego čitavoga čovjeka, njegov psihički život, njegove interpersonalne odnose i okolišno-ekološki okvir u kojemu živi (starijim rječnikom rečeno: odnos prema sebi, drugome, prirodi i Stvoritelju). Zdravlje i briga oko zdravlja postale su svojevrсна religija suvremenoga čovjeka, religija s vlastitim obredima (odlascima u fitness centre) i ritmovima (jedanput ili dvaput tjedno). Treba reći i to, koliko god čudno zvučalo, da je zdravlje naravno, normalno stanje živih bića. Čini se da i suvremena znanost potvrđuje tu datost, naime

da je čovjek stvoren za zdravlje. Bolest bi bila odstupanje od normalnoga, naravnoga, tj. zadanoga stanja.¹

Kako god definirali zdravlje,² ipak se o zdravlju ponajprije može govoriti u konkretnim kategorijama, kao što je konkretna stvarnost određene bolesti koja ugrožava zdravlje. Promatrano s navedene točke gledišta zdravlje se predstavlja kao trenutak življene povijesti, ili bolje reći kao život čija se sadašnjost sastoji od prošloga, a otvara se budućnosti koja ga nadilazi i koja mu daje značenje. Budući da se zdravlje ne može svesti samo na tjelesnu dimenziju, odnosno pitanje zdravlja i ozdravljenja ne odnosi se samo na naše tijelo, u nastavku ćemo o zdravlju i bolesti progovoriti kao o duhovnim stvarnostima svakog ljudskog života.

1.1. In corpore sano – mens sana

Nakon stoljetne dominacije filozofsko-teološke tradicije koja je na dualistički način suprotstavljala dušu i tijelo, suvremeni je čovjek otkrio vlastitu tjelesnost, tj. vlastito tijelo. U određenim duhovnim strujama i strujanjima tijelo je stoljećima doživljavano kao neprijatelj protiv kojega se valja boriti i kojega treba poraziti. Čovjek je prema tom pretjeranom spiritualizmu bio poželjan kao biće bez tijela, kao «od-tjelovljeno» biće. Zaboravilo se kako je čovjek prije svega upravo tijelo, kako preko tijela (osjetila) živi u trajnom odnosu sa svijetom. Ponovno otkriće tijela donijelo je sa sobom gotovo bolesnu zabrinutost za tjelesno zdravlje, odnosno za biološku stvarnost koju smo otkrili kao nas same. Tijelo nam pripada više od bilo čega drugoga. Ono je toliko sraslo s našim 'ja' da ulazi u sferu našega identiteta i naše neponovljivosti. Fenomenolozi (osobito Merleau-Ponty) naglašavaju kako imamo percepciju ne samo da *imamo* tijelo, nego da *jesmo* tijelo.³ Odatle

¹ Usp. A. N. Terrin, «Nuova domanda di salute e ricerca del benessere. Punto di incontro tra salute e salvezza?», u: *Credere oggi* 25 (2005.), 1, str. 8-9.

² Svjetska zdravstvena organizacija (WHO) 1946. donijela je sljedeću definiciju zdravlja: «Zdravlje je stanje potpunog tjelesnog, mentalnog i društvenog blagostanja, a ne tek odsutnost bolesti». U zadnjem desetljeću prošlog stoljeća ista je organizacija definirala zdravlje kao «proces koji teži da pojedince i zajednicu osposobi da imaju bolju kontrolu nad čimbenicima zdravlja».

³ Usp. S. Spinsanti, «Corpo», u: *Nuovo dizionario di spiritualità*, Edizioni Paoline, Milano 1989., str. 295-316.

i pretjerana briga za zdravlje tijela. «Biti zdrav» je načelo koje podržava našu otvorenost svijetu i životu. Želja za zdravljem postavlja se kao temeljni postulat života, koji narodna mudrost sažima u formulu: «Kad se ima zdravlje ima se sve; bez zdravlja sve je ništa!». Ako je zdravlje najveća od svih vrednota suvremenoga čovjeka, razumljiva je njegova tjeskoba pred mogućnošću da zdravlje izgubi, tj. da bude bolestan, a time i njegova želja da, u slučaju bolesti, čim prije ozdravi.

Zdravlje nije samo središnje pitanje pojedinca, nego i čitavoga društva koje se ujedinjuje oko ideje društvenoga blagostanja, a ono u sebi uključuje ideju potpune odsutnosti bolesti. U tu se svrhu izdvajaju enormna sredstva koja ciljaju na otkrivanje novih lijekova, odnosno na uklanjanje postojećih izlječivih i neizlječivih bolesti. Biti zdrav postaje postulat, a ne pitanje suvremenoga društva; nije važno kako niti zašto, jednostavno važno je biti zdrav.⁴

Ipak, usprkos svemu, iskustvo bolesti je još uvijek neizbježno, a sam život se živi pod prijetnjom smrti. Iskustvo bolesti postaje preteška kušnja za suvremenoga čovjeka; kušnja s kojom se najčešće ne zna nositi. U bolesti želja za zdravljem postaje, kako netko napisao, želja za «izgubljenim rajem» te osoba nije više u stanju kontrolirati vlastite emocije. Spremna je na svako rješenje koje nudi zdravlje. Ako ne mogu pomoći liječnici, možda može «Marica travarica» ili kakav bioenergetičar, ili kakav karizmatičar ili kakav suvremeni vječnik pa makar se bavio i crnom magijom. Samo da pomogne!

Bilo bi nepravedno optužiti suvremenoga čovjeka da je sve stavio na kartu tjelesnog zdravlja. Zajedno s otkrićem tijela došlo je i do otkrića mozga/razuma i njegova utjecaja na tijelo. Život u suvremenom tehniciziranom društvu izlaže čovjeka sve većem stresu. Shvaća da nije dosta imati zdravo tijelo, odnosno da život u društvu brzih i neočekivanih promjena djeluje na

⁴ Poznati sociolog hrvatskog podrijetla Ivan Ilich optužuje suvremenu medicinu da je najveća prijetnja čovjekovu zdravlju. Medicina i bolnički sustav liječenja postali su posao oko kojega se vrte ogromni novci. To je prema Ilichu najveći uzrok općeg propadanja zdravlja, ukoliko je zdravlje postalo ponajprije briga određene institucije zadužene da «proizvede» ili «poboljša» zdravlje. Ilich govori o «kulturalnoj iatrogenesi», razumijevajući pod tim štetu koju zdravstvena služba nanosi zdravlju ukoliko razara urođenu sposobnost pojedinog organizma da se na osoban način suprotstavi bolesti te da se suoči s vlastitom stvarnom situacijom (usp. I. Ilich, *Nemesi medica. L'espropriazione della salute*, Milano 1977.).

čitavo njegovo biće, a time i na zdravlje tijela. Postaje svjestan složenosti samoga pojma zdravlja te da, kad je riječ o zdravlju, treba uzeti u obzir različite stvarnosti, naime ne samo tjelesnu dimenziju nego i duhovnu. Ovakav pristup je doveo do razvoja raznih tehnika/vježbi koje se primarno odnose na tijelo, ali ne zanemaruju ni čovjekovu duševno/duhovnu dimenziju. Suvremeni se čovjek rado bavi raznim vrstama športa, posjećuje razne dvorane, centre za masažu, *fitness* centre u kojima se događa pravi kult ljudskoga tijela. Osobita se pozornost posvećuje tehnikama uklanjanja stresa, koji se manifestira kroz osjećaj tjeskobe te kroz razna psihosomatska oboljenja, poremećaj sna itd. Oslobođanje od stresa jedan je od imperativa današnjega vremena. Veliki dio terapija nastoji povratiti izgublenu ravnotežu između tijela i razuma. U stvari je riječ o terapijama koje idu za postizanjem cjelovitosti. Koriste se razne tehnike opuštanja i meditacije (yoga, transcendentalna meditacija, autogeni trening, autohipnoza, reiki, shiatzu itd.). Uz spomenute tehnike govori se o zdravom načinu življenja te se razvijaju razne vrste terapija koje mogu u tome pomoći, odnosno koje teže za uspostavljanjem cjelovitosti u čovjeku. Govori se o terapiji kristalima, terapiji glazbom, terapiji mirisima, terapiji vodom, o potrebi života u skladu s prirodom itd. Riječ je ukratko o pokušajima da se pronađe sklad ne samo unutar tijela pojedinca, nego i sklad s prirodom, a to znači pronaći zdravlje u «holističkom» kontekstu velike vrijednosti. Tako suvremeni čovjek u zdravu tijelu želi imati i zdrav duh, tj. želi cjelovito biti zdrav.⁵

1.2. Zdravlje 'sakrament' spasenja

No, što uistinu znači zdravlje, odnosno «biti zdrav»? Zasigurno, za bolesnu osobu «biti zdrav» prije svega znači «ozdraviti» od bolesti kojom je pogođena, dok za zdravu osobu ovaj pojam prije svega uključuje «ne oboljeti». Pojam zdravlja postupno se širi jer u sebe uključuje i želju osobe da živi život u punini, da živi najispravnijim «životnim stilom» koji će ujedno biti i prevencija od mogućega oboljenja. U ovom smislu pojam «zdravlje» je puno širi od pojma «ozdravljenje». Ukratko, zdravlje uključuje sveukupni sklad osobe, bilo u odnosu prema sebi

⁵ Usp. A. N. Terrin, *nav. dj.*, str. 13-16.

samoj, bilo u odnosu sa svijetom u kojemu živi, dok je ozdravljenje čin ili niz čina koji dovode to tog sklada. A temeljno je pitanje je li i koliko je moguće postići potpuni sklad u sebi i oko sebe. Time govor o zdravlju pojedine osobe postaje govor o njenim čežnjama, željama, snovima i utopijama. Čežnja za zdravljem postaje čežnja za puninom života, a žudnja za puninom života, žudnja je za onim što teologija naziva «spasenje».

Naime, svetopisamsko iskustvo zdravlja i molitve za ozdravljenje u konačnici je religiozno iskustvo. U temeljnom iskustvu židovskog naroda, u iskustvu Izlaska iz egipatskog ropstva, narod postupno shvaća da je spasenje čin oslobođenja, nezasluženi Božji dar.⁶ Što je spasenje narod počinje istom poimati kad shvati da je nužno promatrati vlastiti život u odnosu prema Bogu, izvoru i darivatelju života: živjeti, biti zdravi, spašeni, imati *šalom*, znači živjeti u vjernosti prema *Savezu*, znači častiti i služiti Jahvu. Središte starozavjetnih obećanja i iščekivanja je *šalom*. Ova hebrejska riječ u sebi uključuje dvoje: s jedne strane, «mir, dobro», često u suprotnosti s ratom i neprijateljstvom, a s druge strane znači «zdravlje, blagostanje, sreću». *Šalom* označava potpunost, ukupnost, a korijen riječi upućuje i na spasenje. U biblijskom iskustvu spasenje uvijek dolazi od Boga i to preko konkretnih znakova. U tom smislu nekoga ozdraviti znači nekoga spasiti. Drugim riječima, unutar spasenja kojega Bog dariva nalazi se i zdravlje, blagoslov, brojno potomstvo, blagoslovljena starost, milost, mir, pravda za siromaha i nemoćnika te također i život vječni poslije smrti. Sva ova dobra, sažeta u pojmu «moje spasenje», pobožni židov očekuje od Boga.⁷

Potpuni vid spasenja ostvaruje se u Isusu Kristu koji je, kako reče sv. Petar u svome govoru, «prošao zemljom čineći

⁶ Starozavjetni pojam spasenja veoma je složen, a povijesno se je razvijao na način da ga je teško sintetizirati. Kratko spomenimo da pojam spasenja uključuje ponajprije Božje blagoslove (usp. Br 5,48-52), pobjedu nad neprijateljima, opći mir (Iz 2,1 sl.), uklanjanje nepravde te uspostavu vladavine pravde i pravednosti. Spasenje uključuje i nastanak novog Izraela, a time se širi prema drugim (svim) narodima. Uz navedeno, Stari zavjet uz spasenje veže i materijalne blagoslove (bogatstvo i dug život) kao i političko spasenje, tj. savršeno uređenje života u zajednici. Svemu navedenom valja dodati i široku kategoriju kraljevstva Božjega (opširnije o pojmu spasenja u Starom zavjetu vidi: J. L. McKenzie, «Aspects of Old Testament thought», u: *The New Jerome Biblical Commentary*, Geoffrey Chapman, London 1993., str. 1308-1310).

⁷ Usp. C. Molari, «Salvezza», u: *Nuovo dizionario di teologia*, Edizioni Paoline, Milano 1991., str. 1384-1386.

dobro i ozdravljajući sve kojima bijaše ovladao đavao» (Dj 10,38). Čudesna ozdravljenja su znakovi njegova mesijanskoga poslanja, kako on sam odgovara Ivanu Krstitelju na upit je li on Krist (usp. Lk 7,20-23). Kao što je bolest znak duboko ranjene ljudske naravi, tako ozdravljenje pripravlja i anticipira novi svijet Božjega kraljevstva. Stoga je ozdravljenje prvi čin «otkupljenja», znak i anticipacija konačnog spasenja. Ozdravljenja koja je Isus vršio, osim neposredne koristi za one koji su ozdravili, imaju i svoje duboko simboličko značenje: upućuju na pobjedu Božjega kraljevstva nad svakom vrstom zla. Isus spašava čitavoga čovjeka, što uključuje ozdravljenje i spasenje, oslobođenje i opravdanje.⁸ Tjelesno ozdravljenje postaje slika duhovnog ozdravljenja što ga Isus izvodi nad ljudima. Time su ozdravljenja anticipacija stanja savršenstva u koje će se čovječanstvo vratiti u kraljevstvu Božjemu.

Ozdravljenja su stvarni znakovi buduće, konačne pobjede, budući da je svako ozdravljenje od bolesti stvarna, makar samo djelomična i vremenita pobjeda nad smrću. A smrt, promatrana svetopisamski, ne označava samo kraj biološkog života; nego ju se promatra kao posljedicu grijeha te je ustvari očitovanje moći Sotone. Smrt je «posljednji neprijatelj», kako je naziva sv. Pavao (usp. 1 Kor 15,26). Isusova ozdravljenja su pokazatelji njegova budućega sveopćeg gospodstva nad cjelokupnim stvorenjem. No, u međuvremenu, u vremenu između uzašašća i konačne Kristove pobjede, tj. Njegova drugoga dolaska, Isusovo gospodstvo još nije apsolutno i bez protivnika; njegovi su protivnici još uvijek aktivni, a djelovat će sve dok on ponovno ne dođe (usp. Otk 21,4). Dok traje ovo međuvrijeme svaka je pobjeda nad smrću, ma koliko bila vremenita i djelomična, ujedno znak one konačne i potpune pobjede koja će doći. Svako ozdravljenje od bolesti znak je konačnog otkupljenja tijela za kojim moramo čeznuti (usp. Rim 8,23). U konačnici, ozdravljenje od bilo koje bolesti kojoj smo sada podložni stvarni je simbol konačnog spasenja čitava čovjeka, i duše i tijela, a što će se dovršiti tek uskrsnućem tijela od mrtvih.⁹ Oslobođenje od zla/Zloga i ozdravljenje od bolesti privilegirana su sredstva kojima Gospodin Isus objavljuje

⁸ Usp. M. Milani, «Vuoi guarire? Gesù guarisce e salva», u: *Credere oggi* 25 (2005.), br. 1, str. 43-62; G. Segalla, *Gesù e i malati*, Gregoriana, Padova 1987.

⁹ Usp. F. A. Sullivan, *Karizme i karizmataska obnova*, «Duh i voda», Jelsa 1984., str. 135-136.

i udjeljuje spasenje koje donosi. Spasenjsko i terapijsko Božje djelovanje započinje od tjelesnoga zdravlja, no u cjelovitom poimanju čovjeka spasiti i ozdraviti znači djelovati ne samo na biološki tijek života, tj. na ciklus bolest/zdravlje, nego nadasve na iskustvo koje o tome imaju čovjek i društvo u cjelini, odnosno iskustvo pobijeđene bolesti postaje iskustvo spasenja.¹⁰

Ipak treba reći kako postoji jasna razlika između ozdravljenja i spasenja. Spasenje se može ostvariti i ondje gdje se ne dogodi ozdravljenje, a ozdravljenje ondje gdje nema spasenja. Spasenje je često skriveno pod maskom svoje suprotnosti, a ozdravljenje je uvijek očito. Spasenje je ustvari osobiti odnos sa stvarnošću, a ozdravljenje je opća mogućnost. Stoga je ozdravljenje potencijalno sveprisutno, svugdje je moguće, a spasenje se, naprotiv, ostvaruje u određenom odnosu. Ozdravljenje se ostvaruje aktivnim zahvatima na način da i pacijent postaje «djelatnik» vlastitoga ozdravljenja. Spasenje pak zahvaća osobu; ono je darovano te je u tom smislu osoba «pasivna». Ozdravljenje pripada redu stvaranja u kojemu su osobe Božji suradnici. Spasenje pripada redu otkupljenja čija se punina tek očekuje.¹¹ Konačni cilj ozdravljenja u kršćanskom smislu ne može biti tek jednostavan povratak zdravlja, nego je riječ o ozdravljenju koje je usmjereno prema životu vječnome. Tu se krije bitna razlika između onih koji žele povratiti zdravlje pod svaku cijenu, ne libeći se odlaska bilo kome, čak i osobama koje se bave magijom samo da zadobiju zdravlje, i istinskih kršćana koji zdravlje prose i očekuju isključivo od Boga, makar se za pomoć obratili i liječnicima.

Briga oko zdravlja i nastojanje da se u bolesti ozdravi izražava ustvari čovjekovu nostalgiju za beskonačnim, za konačnim spasenjem koje je Bog već položio u unutarnji svijet svakog pojedinca te će samo konačni dolazak k Ocu u potpunosti ostvariti tu najdublju čovjekovu čežnju.

Danas, u vrijeme kad je zdravlje postalo ovostrana religija suvremenog čovjeka, kršćani su pozvani otkriti i sebi i drugima simboličku vrijednost zdravlja. Kao spomen punine života koja nas tek očekuje govor o zdravlju u sebi uvijek uključuje određenu

¹⁰ Usp. R. Zanchetta, «La ricerca di salute: sacramento di salvezza», u: *Credere oggi* 25 (2005.), br. 1, str. 76-80.

¹¹ Usp. M. Nüchtern, «La critica alla medicina scientifica e l'attrazione dei metodi terapeutici occidentali 'alternativi'», u: *Concilium* 34 (1998.), br. 5, str. 48-49.

napetost koja je uostalom prirođena svakom čovjeku; napetost koja svjedoči o nečemu što je, kako reče Pascal, između svega i ničega. Čovjek je putnik između ograničenog i beskonačnog, uvijek nedovršen, smrti upućen a besmrtnosti žedan, iskušavan malim radostima a uvijek nezadovoljan dok jednom ne otpočine u Bogu. Stvarajući od zdravlja ovostranu religiju suvremeno društvo razdvaja zdravlje od spasenja. Zdravlje prestaje biti sakrament spasenja jer svoje ispunjenje nalazi u ovostranom, u fizičkoj snazi tijela, u ljepoti, u umješnosti da se obavi neka uloga itd. U suvremenom društvu kao da «prolaze» samo zdravi, tj. «mladi i lijepi». Odatle i zahtjev da se bude zdrav pod svaku cijenu te da se produži vrijeme mladosti (sredstva za pomlađivanje, estetska kirurgija itd.).

Kršćanska vjera, na temelju biblijskog iskustva, ima drugačiji pogled na zdravlje. U Isusu Kristu spasenje je ponuđeno kao zdravlje, a zdravlje kao spasenje je sadržaj njegove Radosne vijesti koja navješćuje spašeno zdravlje i zdravo spasenje za čitavog čovjeka i čovječanstvo u cjelini. Odnos vjernika/kršćanina prema zdravlju i bolesti veoma je osobit. Ne na način kao da bi Kristov sljedbenik bio neki nadčovjek koji bi imao veću toleranciju prema boli i patnji nego nekršćani. Osobitost njegove situacije jest svijest da je u svojoj boli i patnji povezan s Patnikom (Isusom Kristom) koji prihvaća njegovu i svaku drugu bol i patnju te im daje smisao. Ovdje, dakako, u prvi plan stupa vjera osobe koja trpi, vjera koja kaže da patnik u svojoj patnji nije sam, da se sam Bog, koji je postao Čovjek-Patnik, solidalizira s njime u njegovoj patnji te mu ujedno daje i snagu za suočiti se s patnjom (za «nositi svoj križ»). Kako je bolest neizbježan dio govora o zdravlju, u nastavku ćemo progovoriti kratko općenito o bolesti, a potom ćemo se također kratko osvrnuti na bolesti o kojima se danas veoma malo govori, naime o bolestima duha.

2. BOLEST - STVARNOST DUHA

Duhovni autori često prave usporedbe između tjelesnoga, tj. biološkoga i duhovnog života. Tako, primjerice, govore o potrebi razvoja i rasta kako tjelesnoga tako i duhovnoga života, potom o raznim vrstama «hrane» itd. No, sličnost ne postoji samo u pozitivnom smislu, nego i u negativnom. Kao što postoje bolesti tijela tako postoje i bolesti duha. No budući da duhovna stvarnost

izmiče našem neposrednom zapažanju, u govoru o duhovnim stvarnostima lako dođe do zbrke i zabune. Lako se miješaju sadržaji mentalne/psihičke/duševne i duhovne bolesti.

Bolest tijela najkraće bi se mogla definirati kao poremećaj normalnih odnosa u organizmu.¹² Bolest je proces koji mijenja bit ili oblik ne samo zdravlja u sebi, nego čitave osobe. Uz bolesti tijela medicina govori i o mentalnim bolestima, ili bolje reći mentalnim smetnjama koje zahvaćaju tri područja kojima upravlja ljudski razum: misao, osjećaj i ponašanje. No, nas zanimaju smetnje duha, ili kako su stari govorili, «bolesti duše». Ako bismo se okoristili definicijom bolesti tijela, možemo reći da je «duhovna bolest» poremećaj duhovnoga zdravlja, ili, drugim riječima, poremećaj u onome što je moralno ili duhovno. Ovaj vid gledanja na bolesti duha prisutan je već u počecima kršćanstva. Židovski filozof i egzegeta, Filon Aleksandrijski, kojega će slijediti brojni crkveni učitelji, bolesti duše poistovjećuje s porocima. Tako, među duhovne bolesti ubraja nepravdu, prijevaru, zloću, kukavičluk, neznanje i razuzdanost.¹³ Sv. Izak Sirski piše slično: «U stvarima duše događa se kao i u stvarima tijela. Stoga, ako je krepost po naravi zdravlje duše, strasti su joj bolest».¹⁴ Vodeći računa o onome što smo rekli o sadržaju duhovnoga zdravlja možemo reći da je duhovna bolest stanje grijeha koje onemogućava istinsko življenje kreposti ljubavi prema Bogu, sebi i drugima, narušavajući odnos prijateljstva s Bogom i bližnjima te sprječavajući proces sinovskog pobožanstvenjenja.

Ova kratka definicija duhovne bolesti izaziva više pitanja nego nudi odgovora. Primjerice, javlja se pitanje: odakle dolaze duhovne bolesti i kako se razvijaju? Kad zapravo počinju duhovne smetnje koje narušavaju sklad, aktivnost i razvoj duše? Javlja se i pitanje: U čemu se sastoji nered koji je izvorni grijeh ostavio na ljudskoj naravi? Je li svaki grijeh ujedno i duhovna bolest?

¹² O raznim vidovima bolesti (uzroci, manifestacija, fenomeni itd.) vidi: M. Jurčić, «Bolest i zdravlje – integralni pristup», u: *Vjera i zdravlje, Zbornik radova s interdisciplinarnog, multikonfesionalnog i internacionalnog simpozija održanog 2. ožujka 2005. na Filozofskom fakultetu Družbe Isusove u Zagrebu (I. dio), Razni tekstovi na temu «Vjera i zdravlje» (II. dio), Zaklada biskup Josip Lang, Zagreb 2005.*, str. 22-30.

¹³ Usp. L. J. Gonzalez, *Terapia spirituale. Guarigione umana e spirituale delle malattie dell'anima*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2003., str. 45-46.

¹⁴ *Ondje*, str. 46.

Do koje su mjere duhovne bolesti zaista osobni izbor? Kakav je njihov utjecaj na zdravlje tijela i općenito na zdravlje osobe?

Na navedena pitanja pokušat ćemo odgovoriti u suglasju s dugom judeo-kršćanskom tradicijom koja ide sve do naših dana. U Starom zavjetu bolest se shvaća kao stanje slabosti i nemoći (usp. Ps 38,11). Ne istražuju se naravni uzroci bolesti. Budući da sve ima svoj božanski uzrok ni bolest nije iznimka; ona je kazna kojom Bog kažnjava čovjeka (usp. Izl 4,6; Job 16,12; 19,21; Ps 39,11). Bolest je jedno od glavnih prokletstava što će zadesiti nevjerni Božji narod (Pnz 28,21). Ipak, bolest je protivna izvornom Božjem naumu, jer je Bog stvorio čovjeka za sreću. Bolest ulazi u svijet kao posljedica grijeha. Iskustvo bolesti treba uroditi jasnijom sviješću o grijehu. Brojne molitve za ozdravljenje uvijek su popraćene i priznanjem vlastitih prijestupa. Ako je bolest razumljiva u slučaju grješnika, javlja se pitanje što je s bolešću, tj. patnjom pravednika. U slučaju pravednika koji trpe (Job, Tobit) bolest se prikazuje kao providonosna kušnja koja ima pokazati njihovu vjernost, a zato će im i nagrada biti veća. Kod Sluge Jahvina, Pravednika-Patnika u najvišem smislu riječi, bolest poprima vrijednost okajanja za prijestupe grješnika (usp. Iz 53,4).

U slučaju bolesti Stari zavjet ne zabranjuje utjecanje liječnicima. Štoviše, na neki način ih se i preporučuje (usp. pohvala liječniku – Sir 38,1-8). No, prije svega preporuča se utjecanje Bogu, Gospodaru života. On je najbolji čovjekov liječnik (Izl 15,36). Bog liječi preko svojih predstavnika: svećenika (usp. Lev 13,49; 14,2 itd.) i proroka (1 Kr 14,13; 2 Kr 4,21, 8,7). Starozavjetni molitelji priznaju svoje grijeha te ponizno mole za ozdravljenje kao milost (usp. Ps 6; 38; 41; 88 itd.). Bolest je zlo čak i kad ima neki smisao. Zato eshatološka obećanja proroka predviđaju nestanak bolesti u novom svijetu koji će nastati kad umine stari svijet obilježen patnjom i smrću. U novom svijetu, koji će Bog stvoriti, ne će više biti bolesnih (usp. Iz 35,5), ne će biti patnje ni suza (usp. Iz 25,8; 63,19 sl.). Kad Pravednik-Patnik uzme na sebe naše bolesti, bit ćemo iscijeljeni zaslugom njegovih rana (usp. Iz 53,4 sl.).¹⁵

Novi je zavjet prepun izvještaja o Isusovim susretima s bolesnicima, a time i o njegovu odnosu prema bolesti. Isus ne

¹⁵ Usp. J. Giblet – P. Grelot, «Bolest/ozdravljenje», u: *Rječnik biblijske teologije*, KS, Zagreb 1980., stp. 101-104.

tumači bolest u uskoj perspektivi kazne za grijeh (usp. Iv 9,2 sl.). On u bolesti vidi zlo od kojega ljudi pate, posljedicu grijeha, znak moći Sotone nad ljudima (usp. Lk 13,16). Isus se prikazuje kao pun samilosti prema patnicima, ali i kao onaj koji ima moć izliječiti bolesne, odnosno pobijediti bolest. Ozdravljenja koja Isus vrši znak su njegove pobjede nad Sotonom i uspostavljanja Božjeg kraljevstva ovdje na zemlji. To ne znači da je bolest zauvijek nestala, nego da je već sada na zemlji na djelu Božja sila koja će na kraju pobijediti. Isus od bolesnika traži samo jedno: da vjeruju jer je vjeri sve moguće (usp. Mt 9,8; Mk 5,36). Vjera u Isusa uključuje vjeru u kraljevstvo Božje i baš ta vjera ozdravlja i spašava (Mt 9,22; 15,28; Mk 10,52).¹⁶

Za prvu Crkvu jasno je da će bolesti i smrti biti dok traje ovaj svijet. No, «uzevši naše boli na sebe» Isus bolesti daje novi smisao: odsad one, kao i svaka vrst patnje, imaju vrijednost otkupljenja. Pavao tumači da patnje čovjeka združuju s Kristom Patnikom: «Mi uvijek i svuda na svom tijelu nosimo smrtnu patnju Isusove, da se na našem tijelu očituje i život Isusov» (2 Kor 4,10). Bolesnik u kršćanskom svijetu nije više prokletnik od koga drugi glavu okreću (usp. Ps 38,12; 41,6-10), nego je slika i znak Isusa Krista.¹⁷

Crkveni su Oci jednodušni u povezivanju bolesti i smrti s grijehom praroditelja. Prema njima, u zloupotrebi slobodne volje prvoga čovjeka, odnosno u prvom grijehu treba tražiti podrijetlo bolesti, nemoći, patnje, raspadljivosti i smrti, kao i svih drugih tegoba i zala koje pogađaju ljudsku narav.¹⁸ Adam koji je arhetip, podrijetlo i korijen ljudske naravi koju u početku predstavlja sam i na neki način u sebi sadrži ljudsku narav kao počelo, nužno prenosi na sve svoje potomke sva zla kojima je pogođena njegova narav, te se ta zla priopćavaju iz generacije na generaciju biološkim putem, tj. rađanjem. Sv. Toma Akvinski, zajedno s drugim skolasticima, baštinik je ovakvog poimanja bolesti. I on izvornom grijehu pripisuje nutarnji nered u ljudskom biću: «Prema izvornoj pravednosti, ljudski je razum bio podložan Bogu, niže moći razumu a tijelo duši. Ali, zbog izvornoga grijeha, ova

¹⁶ Usp. G. Davanzo, «Sofferente/malato», u: *Nuovo dizionario di spiritualità*, str. 1497-1498.

¹⁷ Usp. *Ondje*, str. 1498-1502.

¹⁸ Usp. J. C. Larchet, «La malattia, la sofferenza e la morte nei loro rapporti con il peccato ancestrale», u: *Concilium* 34 (1998.), br. 5, str. 78.

se je ravnoteža poremetila; i budući da razum više nije podložan Bogu, niže moći su se pobunile protiv razuma, a tijelo je postalo neposlušno duši zbog smrti i pokvarljivosti». ¹⁹

Suvremeni je crkveni nauk, pak, veoma oprezan u povezivanju tjelesnih i mentalnih bolesti s grijehom. *Katekizam Katoličke crkve* na veoma obazriv način progovara o povezanosti grijeha i bolesti: «Starozavjetni čovjek svoju bolest živi pred Bogom: zbog bolesti pred Boga izlijeva svoju tužaljku i od njega, gospodara života i smrti, moli ozdravljenje. Bolest postaje put obraćenja, a Božje oprostjenje početak je ozdravljenja. Izrael iskustveno doživljava da je bolest tajnovito povezana uz grijeh i zlo, a da vjernost Bogu, u skladu sa zakonom, vraća život. 'Ja sam Gospodin koji dajem zdravlje' (Izl 15,26). Prorok naslućuje da trpljenje može imati otkupiteljsku vrijednost i za grijeh druge. Napokon Izaija naviješta da će za Sion nastupiti vrijeme kad će Gospodin oprostiti svaku krivnju i izliječiti svaku bolest». ²⁰

Iz perspektive kršćanske vjere može se reći da se izvorni grijeh, a potom i ostali grijesi pojedinaca, skupina i čitavih naroda nalaze u podrijetlu tjelesnih i duhovnih bolesti. Ostaje pitanje, je li svaki grijeh ujedno i duhovna bolest, odnosno izaziva li svaki grijeh duhovnu bolest. Na ovo pitanje valja odgovoriti iz dvije perspektive: tjelesne i duhovne. S tjelesne točke gledišta očito je da određeni grijesi donose poremećaje i na tijelu. Primjerice, grijeh proždrljivosti, srdžbe, mržnje i sl. dovode do poremećaja i u sferi tijela. Neki pak grijesi, barem naizgled, ne izazivaju poremećaje na tijelu kao, primjerice, oholost. Ipak, valja reći da svaki grijeh remeti i razara duhovno zdravlje pojedine osobe i zajednice u cjelini. Naime, grijeh je ponajprije suprotstavljen kreposti ljubavi. Nije samo odsutnost ljubavi, nego postaje izvorište djelovanja koje razara samu osobu, bližnje i okoliš/ ozračje u kojemu osoba živi. Time je grijeh protivan razumu, istini, ispravnoj savjesti te je nadasve protivan Bogu. ²¹

¹⁹ *Comp. Theol. I*, cc. 192-193.

²⁰ *Katekizam Katoličke crkve*, Hrvatska biskupska konferencija, Zagreb 1994., br. 1502.

²¹ *Katekizam Katoličke Crkve* uči da je grijeh «prekršaj protiv razuma, istine, ispravne savjesti; prijestup je istinske ljubavi prema Bogu i bližnjemu, zbog izopačene privrženosti nekim dobrima. On ranjava čovjekovu narav i ugrožava ljudsku solidarnost...» (Br. 1849). U sljedećem broju *Katekizam* nastavlja: «Grijeh je uvreda Bogu... Grijeh se diže protiv ljubavi Božje prema nama, udaljuje od nje naša srca. Kao i prvi grijeh, to je neposlušnost, buna protiv Boga, radi volje da čovjek postane 'kao bog' spoznajući i određujući dobro i zlo (Post 3,5). Gri-

Duhovne bolesti možemo klasificirati u tri temeljne grupe: *grijesi* (smrtni i laki), *ovisnosti* (sedam glavnih grijeha: oholost, lakomost, bludnost, srdžba, proždrljivost, zavist, lijenost) i *sklonosti* (na zlo, na grijeh).²² Kad je riječ o duhovnim bolestima, posebnu pozornost privlači pitanje opsjednuća, no o tome ovdje ne će biti govora.

Katolička crkva uči da «smrtni grijeh u čovjekovu srcu razara ljubav teškom povredom Božjeg zakona; on čovjeka odvraća od Boga, njegove posljednje svrhe i blaženstva, pretpostavljajući mu niže dobro. Laki grijeh ne uništava ljubav, premda je vrijeđa i ranjava».²³ Jednom počinjen grijeh za sobom povlači drugi grijeh. Čovjekove duhovne obrambene moći progresivno slabe te se je sve teže oduprijeti novom grijehu. Ponavljani grijesi postaju mane iz kojih proizlaze izopačena nagnuća koja zasljepljuju savjest i iskrivljuju konkretne sudove o dobru i zlu. Nakon uzastopno ponavljanog grijeha, osoba počinje lako činiti ono što je prije odbacivala ili čak mrzila. Mane postupno postaju prave ovisnosti od kojih se osoba sama po sebi ne može osloboditi. Potrebna je Božja milost, kajanje te vršenje kreposnih čina suprotnih stečenim manama, odnosno ovisnostima. Temeljne ovisnosti nazivamo i glavnim grijesima, budući da rađaju drugim grijesima, drugim manama.

Korijen bilo grijeha bilo mana/ovisnosti nazivamo sklonost/nagnuće naravi. Sv. Ivan od Križa, duhovni autor koji je više i dublje od drugih istražio dubine ljudskog duha, spomenute sklonosti ljudske naravi naziva *korijenima* iz kojih proizlaze *trajne* i *trenutne nesavršenosti* koje, ako se ne iskorijene, vode

jeh je dakle ljubav prema sebi sve do prezira Boga. Zbog tog oholog uzdizanja samoga sebe grijeh je dijametralno oprečan Isusovoj poslušnosti koja ostvaruje spasenje» (Br. 1850).

²² Ovo je podjela koja slijedi tradicionalni teološki nauk Katoličke crkve. Danas postoje i druge podjele koje slijede suvremenu psihijatriju tako da se govori o «duhovnoj nezrelosti», «duhovnoj neurozi», «duhovnoj psihozi». Svaka od ovih ima svoje daljnje podjele. No, mi smo se opredijelili za podjelu koja slijedi tradicionalni nauk Katoličke crkve.

²³ *Katekizam Katoličke crkve*, br. 1855. Da bi neki grijeh bio smrtni traže se tri uvjeta: objektivno teška materija, puna svijest i slobodni pristanak na grijeh. *Katekizam* dalje uči da je smrtni grijeh, «kao i sama ljubav, korjenita mogućnost ljudske slobode. Posljedicom mu je gubitak ljubavi i oduzimanje posvetne milosti, tj. stanja milosti. Ako se ne iskupi kajanjem i božanskim oprostjenjem, uzrokuje isključenje iz Kristova kraljevstva i vječnu smrt u paklu; naša sloboda ima, naime, moć donositi konačne, neopozive odluke» (Ondje, br. 1861).

k pravim grijesima.²⁴ *Doctor Mysticus* uči da duh (danas bismo rekli «podsvijest») predstavlja teren u kojemu se krije korijenje, tj. zla nagnuća naše grijehom ranjene naravi.²⁵ Drugim riječima zle sklonosti se prikazuju kao prisutna mogućnost da počinimo grijeh, odnosno da steknemo određenu manu ili ovisnost. A to dalje znači da ako ne iskorijenimo zle sklonosti, naše duhovno zdravlje biti će trajno ugroženo opasnošću da obolimo bolešću grijeha, ovisnosti ili nesavršenosti.

Budući da je čovjek u sebi jedincato i cjelovito biće, svaka smetnja na bilo kojemu području njegove osobnosti (tjelesnom, psihičkom ili duhovnom) ima učinke na čitavu osobu. Danas postoje razrađene metode i sustavi kako provesti određenu duhovnu terapiju, odnosno kako liječiti duhovne smetnje (terapija molitvom; terapija askezom; sakramentalna terapija, osobita važnost sakramenta pomirenja i pokore; terapija duhovnim vodstvom). Na ovome mjestu ne možemo izložiti ni jednu od spomenutih duhovnih terapija, nego ćemo panoramski prikazati kakav bi trebao biti stav kršćana prema cjelokupnoj stvarnosti u kojoj očima vjere naziru otajstvenu prisutnost Duha Svetoga, Gospodina i Životvorca. No, prije toga par riječi o bolesti i trpljenju koje ne mora biti prokletstvo, nego koje može postati izvor blagoslova i velike duhovne snage kako za osobu pogođenu patnjom tako i za druge.

2.1. «Zdrava» bolest ili spasonosno trpljenje

Najprije valja reći da su trpljenje i bolest usko povezane stvarnosti, no nisu nužno identične. Trpljenje, patnja, bol redovito su plod bolesti. No, može postojati bolest koja ne izaziva nikakvu bol (primjerice, skriveni oblici raka koji se niti ne zamijete dok ne bude prekasno za ozdravljenje), a isto tako osoba može veoma puno trpjeti a da bude dobra tjelesna zdravlja (primjerice,

²⁴ Sv. Ivan od Križa uči da postoje «dvije vrste nesavršenosti: trajne i trenutne. Trajne nesavršenosti jesu strasti i nesavršene navike koje još ostaju u duhu poput korijena do kojega čišćenje osjeta nije moglo doprijeti» (*Tamna noć*, 2,2,1, Symposium, Split 1983., str. 74).

²⁵ U istom djelu sv. Ivan veli da «sve nesavršenosti i neurednosti osjetnog dijela imaju svoju snagu u duhu gdje zle i dobre navike imaju svoj korijen; pa stoga, dok se ti korijeni ne pročiste, ne mogu se pročistiti niti uzbune i zastranjivanje osjeta» (*Ondje*, 3,1, str. 77).

kod bolesti depresije, tjeskobe i sl.).²⁶ Po sebi je bolest jedan vid trpljenja. S objektivne točke gledišta ona je zlo protiv kojega se mora boriti pogođeni pojedinac, ali i zajednica u cjelini. Ukoliko je subjektivna stvarnost bolest se predstavlja kao važan element u životu oboljele osobe. Bolest dovodi život oboljele osobe u krizu. Ona je neželjeni i nepozvani gost u čovjekovu životu. S kršćanske točke gledišta bolest, poput smrti na koju ukazuje, nije čisto naravna stvarnost, nego je otajstveno povezana sa svijetom koji je obilježen grijehom. Stoga ju valja promatrati u kontekstu otajstva grijeha i otkupljenja. U tom smislu bolest je znak duboke slabosti, moralne i tjelesne, kojom je pogođeno čovječanstvo u cjelini. Po svojoj naravi bolest, ali i svaka druga tjelesna ili psihička nemoć, povreda je osobne cjelovitosti te je prepreka rastu osobe i njenoj slobodi. Bolest iskustveno dokazuje čovjeku da ne «posjeduje» život, već da mu je život darovan. Bolest kao navjestiteljica smrti omogućuje čovjeku da u vlastitom tijelu, ali i u čitavom svome biću, iskusi da istinski život dolazi «odozgor», od Boga. Život je darovan.

Kršćanin je pozvan stvarnost bolesti i trpljenja promatrati u svjetlu Kristova otajstva. Papa Ivan Pavao II. na izvanredan je način progovorio o kršćanskom trpljenju u svjetlu otajstva Kristove patnje. U svojim razmišljanjima Ivan Pavao II. polazi od poslanice Kološanima: «Radujem se sada dok trpim za vas i u svom tijelu dopunjam što nedostaje mukama Kristovim za Tijelo njegovo, za Crkvu» (Kol 1,24). Papa se pita je li to znači da Kristovo otkupljenje nije potpuno, te odgovara: «Ne. To samo znači da djelatno otkupljenje u snazi ljubavi zadovoljštine trajno ostaje otvoreno svakoj ljubavi koja se izražava u ljudskom trpljenju. U toj dimenziji – u dimenziji ljubavi – otkupljenje je već posve izvršeno te se, u određenom smislu, trajno vrši. Krist je potpuno, sve do kraja izvršio otkupljenje, ali ga istodobno nije zatvorio. U tom otkupiteljskom trpljenju, po kojemu je izvršeno otkupljenje svijeta, Krist se je već od početka otvorio, i trajno se otvara, svakom ljudskom trpljenju».²⁷

²⁶ Bez dubljeg ulaženja u temu samo spomenimo da ni trpljenje i bol nisu identične stvarnosti. Pojam trpljenja je širi od pojma (tjelesne) boli, jer u sebe uključuje osobu u njenoj cjelovitosti dok se bol ograničuje na tjelesno-biološki vid čovjekova života (usp. Ch. Bernard, *Sofferenza, malattia, morte e vita cristiana*, Edizioni Paoline, Milano 1990.).

²⁷ Ivan Pavao II., *Spasonosno trpljenje*, KS, Zagreb 1984., br. 24. *Katekizam Katoličke crkve* uči da je «Krist na križ ponio breme našeg zla te oduzeo 'grieh svijeta'»

Drugim riječima, u vlastitoj bolesti i trpljenju kršćani se mogu sjediniti s Kristovim trpljenjem, a to kao prvi učinak ima osobno unutarne pročišćenje (starijim rječnikom rečeno: zadovoljština za vlastite grijeh), a potom, zahvaljujući sjedinjenju s Kristovim otkupiteljskim trpljenjem, mogu svoje trpljenje prikazati za Crkvu i za sav svijet. Time trpljenje dobiva duboki smisao, a kršćani su osnaženi u vlastitom trpljenju. Naime, sigurnost vjere i snaga kršćanske nade usredotočene na Kristovu konačnu pobjedu, postaju veliki izvor unutarne snage kršćana u njihovu trpljenju. Samo spomenimo da i pojedini psiholozi, primjerice Viktor Frankl,²⁸ veliku važnost pridaje duhovnoj motivaciji u trpljenju, priznajući da čovjek ima potrebu dati puni i autentični smisao vlastitoj egzistenciji, osobito u vrijeme bolesti kad se život čini teškim pa čak i apsurdnim. Po sebi ne postoji strukturalna razlika između onoga što Frankl naziva logoterapijom (mentalna terapija ili terapija smislom) i psihološkog učinka koji uzrokuju kreposti vjere i ufanja. Ponuditi smisao vlastitoj ugroženoj egzistenciji u svijesti stvara stanje mira i sigurnosti koje može olakšati i otkloniti tjeskobu i zabrinutost te dodatno potaknuti organizam da upregne sve svoje snage u borbi protiv bolesti.

Naravno da su kršćanima u njihovu trpljenju, kako smo već spomenuli, na raspolaganju i druga sredstva koja mogu olakšati njihovu bol i patnju u bolesti: molitva, sakrament bolesničkog pomazanja itd. O ovim sredstvima, zbog ograničenosti prostora, ne ćemo govoriti, nego ćemo u nastavku panoramski prikazati kakav bi unutarnji duhovni stav kršćani trebali graditi, a što bi imalo velikog utjecaja na njihovo duhovno i tjelesno zdravlje.

3. ŽIVOT U DUHU: PREDUVJET ISTINSKOGA DUHOVNOG ZDRAVLJA

Do sada smo govorili o zdravlju i bolesti kao duhovnim kategorijama, odnosno stvarnostima koje čine važan dio kršćanskog života, toliko važan da se ponekad poistovjećuju sa samim živo-

(Iv 1,29), kojemu je bolest posljedica: Isus je svojom mukom i smrću na križu dao patnji novi smisao: patnja nas odsada može suoblikovati njemu i sjedinjavati s njegovom otkupiteljskom mukom» (KKC, br. 1505).

²⁸ Usp. V. Frankl, *Liječnik i duša*, KS, Zagreb 1990., osobito str. 151-160 (*Smisao patnje*); Isti, *Homo patiens. Soffrire con dignità*, Edizioni Queriniana, Brescia 1998.

tom. No, s druge strane kršćanski je život pod trajnim milosnim djelovanjem Duha Svetoga, Duha kojega je Otac izlio u naša srca i koji u nama kliče «Abba! Oče!» (usp. Rim 8,15; Gal 4,6). Nažalost, iskustvo svagdanjeg kršćanskog života nije samo iskustvo prisutnosti i djelovanja Duha Svetoga, nego je još više iskustvo vlastite grješnosti, slabosti, nesavršenosti i bolesti. Zato je za kršćanski život važno poznavati kriterije po kojima može detektirati autentičnu prisutnost Duha Svetoga kako u osobnom životu tako i u društvu u cjelini, kako bi se mogao otvoriti milosnom i životvornom djelovanju Duha Životvorca. Drugim riječima, to znači da nastojanje da se živi autentični kršćanski život, tj. život pod vodstvom Duha Svetoga, postaje ujedno i autentična zauzetost oko vlastitoga duhovnoga (i tjelesnog) zdravlja.

Nestalnost, nevjera i zatvorenost čovjeka u sebe samoga neprestano stavljaju u opasnost stvorenje i život. Pred tom činjenicom iskustvo zauzetosti i brige za druge, za stvorenje i uzajamno povjerenje, iskustvo koje nam daje smisao i nadu, moralo bi nas ganuti kao nadnaravni događaj, osobito ako naš život zahvaljujući tom iskustvu poprima trajniji identitet i integritet, usprkos svojoj krhkosti i opasnostima koje mu prijete. Upravo na taj način kršćanska poruka, obećanjem novoga života koji neće biti podložan smrti, ulijeva novo i nepokolebljivo povjerenje, novu prisutnost Duha. Dobro Božje stvorenje, djelo Duha, oduvijek je ugroženo činjenicom da ljudi nisu na visini vlastite odgovornosti, utemeljenoj na Duhu. Egoistični interesi i izrabljivački mentalitet dovode u opasnost dobrotu cjelokupnog stvorenja. Kako bi ga se očuvalo i kako bi se promicao život nužno je djelovanje Duha koji dolazi u pomoć našoj slabosti (usp. Rim 8,26). Kršćani danas imaju zadatak da po imenu prozivaju gušenje Božjeg stvarateljskog Duha te da daju glas nadi u novo stvorenje. Živjeti u skladu s Duhom Svetim znači zauzeti se kako bi se očuvalo stvorenje te kako bi se promicala sloboda i pravda.

U tom pogledu jako je važno razlučivanje duhova, odnosno pitanje: koji životni znaci su znaci oživljujućeg Duha Svetoga? Kakav oblik novog života je plod Duha i sukladan Duhu, a što ima velike učinke na kvalitetu općenito ljudskoga i kršćanskog življenja, a time i na cjelokupno zdravlje osobe.

Svjedočanstvo Svetoga pisma nam nudi prvi kriterij: čovjek i sve stvorenje duguju vlastiti život stvarateljskom djelovanju

božanskog Duha.²⁹ Poštivanje svega što je živo stoga je jedan od duboko duhovnih stavova. Čovjek nije autor života. Život mu je darovan, a i za uzdržavanje života i stvorenja ovisimo o životnoj moći Duha Božjega. Živjeti znači: postojati u snazi Duha Stvoritelja. Duboko kršćanski stav uključuje poštivanje svih oblika života; života biljaka, životinja i čovjeka. Drugim riječima, postulat «biti zdrav» pretpostavlja postulat «poštuj život».

Stvorenje kao nebožansko, kao drugotno/različito od Boga može postojati jer im Bog u svome Duhu stvara životni prostor, jer proizlaze iz njegove punine, jer on čini da slobodno opstoje. Odavde proizlazi i drugi kriterij nužan za život u skladu s Duhom: živjeti u snazi Duha znači stvoriti prostor za drugi život, poštivati ga i favorizirati njegovu slobodu. Sloboda nije činiti što nas je volja, nego činiti što je sukladno darovanoj naravi i darovima koje smo primili. Istina je da, kako netko reče, osobna sloboda prestaje ondje gdje počinje sloboda drugoga. Ali u kršćanskom smislu sloboda se ostvaruje ondje gdje počinje sloboda drugoga, tj. u susretu dviju slobodnih bića koja se uzajamno prihvaćaju, uvažavaju te jedno drugome dobro čine. Primijenjen na pitanje zdravlja ovaj kriterij pomaže čovjeku da shvati da ne živi sam na svijetu te da se svijet ne vrti oko njega. Istinsko duhovno zdravlje, kao stvarnost i dar Duha, pretpostavlja otvaranje drugima.

Stvarnosti Duha i ljubavi predstavljaju istu strukturu, ostvaruju se u biti-izvan-sebe i biti-uz-drugoga. U tome možemo uočiti treći kriterij: život sukladan Duhu je život u odnosu. To kao pretpostavku ima raspoloživost za ekstazu, za izići-iz-sebe kako bi sebe pronašao u drugome i s drugim. Kao što Duh djeluje u stvaranju bez da mu ograniči slobodu te bez da prestane biti vrhovni Božji Duh, tako i ovo biti-uz-drugoga ne znači niti nadvladavanje drugoga niti gubitak sebe. Iskustvo života kako nam ga svjedoči Pismo i tumači naša vjera pokazuje da ljudi, slobodna stvorenja, uvijek iznova prestaju biti slobodni, tj. da se uvijek iznova predaju u ropstvo nebožanskim i protubožanskim silama. Tako je porasla njihova svijest da trajno ovise o Duhu Božjem koji uvijek iznova oslobađa, ozdravlja i oživljuje. Ma koliko bile konkretne stvarnosti zdravlje i bolest nikada nisu samo pitanje pojedinca. Biti istinski (duhovno) zdrav za kršćanina pretpostavlja brigu o

²⁹ Navedene kriterije razlikovanja prisutnosti Duha Svetoga preuzimamo iz: B. J. Hilberath, *Pneumatologia*, Queriniana, Brescia 1996., str. 223-226.

zdravlju (i bolesti) drugoga, bližnjega. Zanimariti bližnjega znači izgubiti vlastito (duhovno) zdravlje.

Kršćanski se život odvija pod milosnim djelovanjem Duha Božjega. Kršćanin je od Boga opečaćen, označen, obilježen (sakramentalni biljeg!). Biljeg svjedoči da kršćanin pripada Bogu na osobit način. Bog u čovjeka utiskuje svoj pečat kao potvrdu svoje očinske ljubavi i brige prema čovjeku. Odatle proizlazi četvrti kriterij života u Duhu. Naime, kršćanski je život označen unutarnjom prisutnošću i djelovanjem Duha Svetoga koji oslobađa čovjeka od svake lažne sigurnosti, tj. od sigurnosti koja se temelji na vlastitim mogućnostima i snagama. Po ovom iskustvu Duha Svetoga kršćanin i u bolesti i patnji ima iskustvo brižne Božje ljubavi. I u bolesti može se biti duhovno zdrav, biti zdrav u Duhu, zdrav na kršćanski način. Istodobno ovo iskustvo života u Duhu potiče čovjeka da se bori za posvećenje i ozdravljenje svih ugnjetenih stvorenja svedenih na stanje ropstva.

Subaštinci Božjeg kraljevstva, suradnici i suradnice zajedništva novoga života u istini i slobodi, znaju da su sluge beskorisne, koje iščekuju ispunjenje punine života od Duha Očeva i Sinova. Stoga možemo formulirati i peti kriterij: živjeti u Duhu Svetome Božjemu znači nikada ne zaboraviti eshatološku dimenziju života, tj. pozvani smo moliti u Duhu da naša kršćanska nada ne bude postićena i uzdati se u konačno objavljenje temelja koji podržava naš život. Zdravlje, kao veliki Božji dar, živi se kao «sakrament» spasenja, kao stvarnost čija se punina tek očekuje.

ZAKLJUČAK

Uza svu svoju složenost i slojevitost zdravlje je u suvremenom zapadnom društvu postalo određenom ovostranom religijom, odnosno središnjim pitanjem suvremenog zapadnog društva. Cjelovito zdravlje predstavlja se kao duboka želja suvremenog čovjeka, a kao takvo može postati «znak», «sakrament» punine života koji u Isusu Kristu, u njegovim gestama ozdravljenja, nalazi duboko suglasje sa spasenjem. Ipak se ove dvije stvarnosti, kako smo vidjeli, ne mogu poistovjetiti. U govoru o zdravlju nužan je i govor o bolesti. Ne samo jer savršeno zdravlje ne postoji, nego jer su zdravlje i bolest dva lice jedne te iste medalje; medalje života.

U suvremenoj zapadnoj kulturi, u medicini ali i u teologiji u tijeku proteklih stoljeća izgubila se je terapijska, estetska i društvena dimenzija odnosa s bolešću kao i vrijednost gesti ozdravljenja. Postmoderno društvo suvremenom čovjeku nudi svoje «laičke» obrede koji teže za povratkom ili očuvanjem zdravlja. No, paradoksalno, grozničava potraga za cjelovitim, nadasve za tjelesnim zdravljem, rađa novim suvremenim bolestima (stres, psihička iscrpljenost, razne psihičke neuroze i psihoze itd.). Uz navedeno, veliki teret suvremenog čovjeka su i duhovne bolesti, o kojima se rijetko ili gotovo nikako ne govori. Cjeloviti zdrav život uključuje tjelesno, psihičko i duhovno zdravlje. Samo autentičan duhovni život, život življen pod milosnim djelovanjem Duha Svetoga osigurava zdrav duhovni te općenito zdrav život. Vjernici su pozvani na poznavanje kriterija autentične prisutnosti i djelovanja Duha Svetoga, a što je preduvjet ispravnog duhovnog života, a time i duhovnog zdravlja.

HEALTH AND ILLNESS: REALITIES OF SPIRIT

Summary

Health and illness, two inseparable realities, have become a fundamental concern of contemporary man and society as a whole. In the first part the author speaks about the worry of contemporary man to watch his health and restore it in case of a disease. Health has become so important in the life of a present-day man that it has become a kind of a this-world religion. Health has also its symbolic value. It suggests the fullness of life that is yet to come. This presents health as a “sacrament” of salvation. Because of that, this dimension of health should be again explained today. In the second part the author talks generally about illness, about the biblical view on illness, about the illness of spirit, as well as about the Christian view on illness, i.e. on the redemptive suffering. In the third part the author lays down the criteria according to which the Spirit of life and health is present, which should help the Christians to be able to take sound spiritual views about the entire reality. Such correct views would affect the quality of life in general, and, by this, the health as well.

Key words: health, illness, suffering, spiritual reality, Spirit of life

Karl Rahner
EUHARISTIJSKA POBOŽNOST

Crkva ima dugu povijest kojoj se još uvijek ne naslućuje kraj, štoviše, daljnji tijek tog hoda Crkve u vremenu do te je mjere nemoguće predvidjeti, da nam uvijek iznova priređuje nova iznenađenja. Ta nepredvidljivost vrijedi i za pitanje pobožnosti kako pojedinaca u Crkvi, tako i većih crkvenih grupa, odnosno Crkve u cjelini. Postoji, dakle, nešto što ćemo nazvati *povijest pobožnosti*. I tu povijest prati stalna promjena i u njoj djelovanjem Duha Svetoga nastaje uvijek nešto novo, što sa sobom nosi sigurno i brojne neizostavne opasnosti.

Kako Crkva Isusa Krista kroz te svoje mijene napose one duhovne povijesti ne smije i uz pomoć Duha Svetoga, vjerujemo, neće izgubiti vlastiti identitet, primjećujemo da u njezinoj povijesti ostaje uvijek jedan bitni i neotuđivi dio, pa upravo stoga prošlost ne nestaje jednom zauvijek, kao da ne bi imala ništa vrijedno poručiti budućnosti. Naprotiv, u toj povijesti, podvrgnutoj stalnim promjenama, ono *staro* može postati *novo*, te tako svu kasniju povijest poučavati i nadahnjivati. Da bismo stvorili novu budućnost, postoji korak koji zovemo *povratak* na izvore. To staro, koje uvijek iznova oživljava, ne pretače se u novo vrijeme kao nekakva mrtva i beživotna datost, kao muzejski primjerak kojega se s poštovanjem čuva, nego se mijenja i preobražava u novost, koja unatoč svemu zadržava svoju staru bit.

Sve upravo rečeno o crkvenoj povijesti a napose o pobožnosti u njoj, na poseban se način tiče euharistijske pobožnosti i načina na koji slavimo činjenicu Kristovog dara pod prilikama kruha i vina. U ovom osvrtu bit će stoga najviše riječi o mogućnosti da ono staro upravo u toj vrsti euharistijske pobožnosti

ponovno oživimo i da ga promatramo više kao jednu mogućnost i zadaću a manje kao nepovratni dio prošlosti.

Pogledamo li bez predrasuda život Crkve u našim zemljama, onda je nemoguće nijekati da je upravo *euharistijska pobožnost* u značajnom opadanju. Prakticira li se danas ta tiha molitva pred tabernakulom kao nekoć? Koliko danas još uopće ima samostana u kojima se „stalno moli“? Nisu li tijelovske procesije u mnogim mjestima dokinute ili u najboljem slučaju značajno smanjene? U koliko se još crkava koristi monstranca? Klecanje pred Presvetim gotovo da je i zaboravljeno. Ljudi, koji još dolaze na euharistijska slavlja, odmah po ulasku u crkvu sjedaju u klupe i dosađuju se dok misa ne počne. To da bi čovjek mogao za trenutak kleknuti i pomoliti se nazočnom Kristu, gotovo da današnjim ljudima po ulasku u crkvu kao mogućnost i ne dopire do svijesti. Primanje svete pričesti prilikom sudjelovanja na nekom euharistijskom slavlju, postalo je daleko više nego prije za mnoge vjernike kao nešto samorazumljivo, ali ipak samo kao dio najobičnije navike. Prije, gotovo samorazumljiva kratka zahvala nakon primljene svete pričesti danas je posve zaboravljena. Danas kako vidimo ne postoji nikakva nužna veza između sakramenta pokore, dakle „ispovijedi“ i primanja svete pričesti, na način kako su to raniji naraštaji shvaćali. No postavlja se pitanje, koliko je živa i jasna ta svijest u današnjem prosječnom kršćaninu o potrebi za sakramentom svete ispovijedi nakon počinjenog teškog grijeha i neposredno prije primanja svete pričesti. Slične opaske o promjenama na području euharistijske pobožnosti mogle bi se još i dalje nabrajati. No postavlja se pitanje što na sve to kazati?

Sigurno da se u ovom prilogu ne mogu spomenuti i obraditi svi povijesni pojavni oblici euharistijske pobožnosti sa željom da se oni i u budućnosti očuvaju i njeguju. Većina tog povijesnog blaga zapravo i nema neku baš svijetlu budućnost, ma koliko god nešto bilo sveto i pobožno. Tako nisam baš siguran da će u budućnosti svaka crkva posjedovati monstrancu kao samorazumljivi dio vlastitog inventara. Ali s druge strane na području euharistijske pobožnosti i svih njezinih povijesnih očitovanja nema ništa manje svega onoga, što bi trebalo ostati, što će sigurno i u budućnosti imati svoj smisao i što naprosto ne smije propasti. Spomenut ću i komentirati samo jednu stvar. Naime, radi se o tihoj molitvi svakog pojedinog vjernika pred Presvetim.

Sigurno da se Bogu možemo obratiti u svako doba i u svakoj prigodi. Nema dvojbe da će vječni Bog čuti našu molitvu koju izgovaramo u samoći u skrovitosti naše sobe. Svaki kršćanin trebao bi sve više učiti otkrivati i prepoznavati Boga, kako bi mu svaki dan postajao liturgijsko slavlje. Ali, ako se želi biti iskren, onda se mora priznati da samo onaj, koji se s Bogom češće susreće, poglavito kroz redovito pohađanje misnih slavlja, može osjećati i ispravno cijiniti to zajedništvo s ostalom braćom kršćanima. Čovjek, koji Bogu želi biti uvijek i posvuda blizu, znat će cijiniti te vidljive tragove svoje odanosti i pobožnosti kao najočitije znakove svoje želje za sjedinjenjem s Bogom. Takav čovjek onda više ne vidi nepomirljive suprotnosti između trajne posvete svakodnevnice i posebnih ili izabраниh „svetih“ trenutaka u vlastitom životu.

To isto vrijedi i za euharistijsku pobožnost. Upravo je to dio katoličkog vjerovanja da je *Isus Krist kao Bog i čovjek živo prisutan pod prilikama euharistijskog kruha i vina*. Ta je prisutnost, nema dvojbe, usmjerena prije svega na stvarno primanje i konzumiranje euharistijskog jela. Isus je kao Bog i čovjek u euharistijskoj hrani prisutan, tako što ga se prima, ali On je i prije toga očito živo prisutan, kako bi ga se uopće moglo tjelesno primiti. I stoga se katolički Isus Krist, taj božanski dokaz spasenja, mora i pod euharistijskim prilikama štovati i častiti. To štovanje u usporedbi sa stvarnim primanjem nebeskog kruha doduše još ne predstavlja vrhunac sakramentalnog događaja ali jest posve normalna posljedica koja proizlazi iz katoličke vjere u živu Kristovu prisutnost u Presvetom sakramentu.

Čašćenje Krista u sakramentu ne bi smjelo propasti ili nestati, pa sve ako početak povijesti tog čašćenja i nije sasvim jasan. No, za povijest spasenja i za povijest Crkve ne vrijedi da bi trebalo nestati sve ono što se razvilo i što je počelo iz nejasnih motiva i razloga. Ne, mi katolici, kršćani želimo pojedinačno i u zajednici promatrati vidljivi znak prisutnosti Onoga, koji nas je volio i koji se iz ljubavi prema nama predao u smrt. Ne bi nam trebalo biti strano pa i u osobnoj molitvi ponekad kleknuti pred Gospodina, koji nas je otkupio.

Prije četrdeset godina vidio sam u Beču ljude kako se u tramvaju krste ili kako skidaju šešire, kada tramvaj prolazi pored neke crkve. To nam je danas postalo toliko strano, tako da je najbolje odustati od svakog pokušaja oživljavanja tih znakova pobožnosti. Ali usprkos svemu, iskreno, *osobno i zajedničko*

čaćšenje *Presvetog oltarskog sakramenta*, pa i izvan euharistije, ipak ne bi smjelo nestati. Čovjek bi se i sam trebao ispitati, je li mu samom ta duga tradicija euharistijske pobožnosti još nešto znači. I nas se pita hoćemo li osigurati budućnost toj predaji. Tako staro nesumnjivo krije u sebi blagoslov za budućnost. I taj blagoslov mi moramo primiti.

Smatram kako bi i dalje trebala ostati praksa u Crkvi, i to ne u iznimno rijetkim slučajevima, da neki kršćanin sam i u tišini kleči u crkvi pred tabernakulom, u kojemu je pohranjen kruh života za blagovanje. Taj kršćanin zna da je Bog posvuda, da on u svojoj moći i ljubavi sve podnosi, da je svima i svemu na neiskaziv način blizak i da je čitavi svijet mjesto ili katedrala u kojoj ga se časti i štuje. Ali taj kršćanin zna također i to da on sam nije još uvijek dovoljno blizak tom svom Bogu i zna da se još mora učiti prepoznavati Božju blizinu. No, on zna također i to da je taj svemoćni Bog ljubavi, budući da mu nismo uvijek tako blizu, sam odredio mjesta i prilike, na kojima se nudi nama, zatočenicima u prostoru i vremenu, da ga lakše i jednostavnije susretnemo. Isus je *taj* događaj u kojemu se Bog na jedinstven i neponovljiv način nudi nama pozemljarijima. I upravo pred tim *tjelesnim Isusom, pa sve ako i skrovito u sakramentalnim znakovima kleči kršćanin*. U Isusu nam je ponuđeno nenadmašno i konačno utjelovljenje Božje, a to se isto na neki način ponovno javlja i procesu povratka svijeta k Bogu i njegovoj slavi u sakramentu. Pred njim kleči kršćanin. On promatra onoga kojega su proboli, po Njemu Bog prihvaća svijet kao jedinstvenu zbilju. Moleći kršćanin šuti, on prihvaća tihi mir sakramenta i može mu iznijeti svaku svoju molbu ili problem. No, preko tog Isusa on želi također biti prihvaćen u kraljevstvo istine i ljubavi Božje, koja se u tišini rasprostire pred sakramentalnim znakom.

Smatram da ne smijemo danas a ni u budućnosti zaboraviti to što su naši kršćanski preci znali i prakticirali. Vječno svjetlo u našim katoličkim crkvama i danas poziva na sabranu šutnju pred tajnom našeg spasenja i otkupljenja.

(Iz: K. Rahner, *Schriften zur Theologie*, vol. XVI., str. 300-305.)

S njemačkog preveo: Joško Kodžoman

Ante Čovo

POZIV NA SLUŽENJE – DAR NOVOGA ŽIVOTA
Euharistijsko klanjanje za zvanja

189

Pjesma

Izloženje Presvetoga oltarskog sakramenta

PREDSJEDATELJ: *U ime Oca i Sina i Duha Svetoga!*

SVI: *Amen.*

PREDSJEDATELJ: Lijepo je zadržati se s Tobom, Gospodine. Kada sam naslonjen na Tvoje grudi, kao ljubljani učenik, dodiruje me beskrajna ljubav Tvojega srca. U otkucajima Tvojega srca upoznajem Onoga koji se potpuno darovao u različitim otajstvima svoga božansko-ljudskoga života. Ti me otkucaji pozivaju da Tvoji otkucaji postanu moji na slavu Božju i spasenje čovjeka i svijeta. Slijediti Tebe Gospodine nije vanjsko oponašanje, jer me dodiruješ u mojoj dubokoj intimi. Pozvan sam nasljedovati Tvoj život da se malo pomalo suobličim Tebi i da dopustim Duhu da djeluje u meni za ostvarenje poslanja koje si mi povjerio. Pred Tobom Gospodine, koji si uzeo naše čovječstvo, moguće je bolje shvatiti samo naše postojanje i od njega načiniti dar. Život koji se čuva samo za sebe, „ugušeni” je život. Život koji se daruje, postaje Euharistija: zahvaljivanje, izražavanje Božje ljubavi. Postaje darovateljski i misionarski život. U ovom klanjanju, u poniznom, šutljivom, hvalbenom i zahvalnom držanju, želimo od Tebe Gospodine tražiti milost shvaćanja da smo pozvani na služenje sa samim Tvojim osjećajima, u malenim prilikama svakodnevnog života kao i u velikim prigodama koje nam život donosi. Promatrajmo Gospodinovu prisutnost i prisjetimo se

njegovih riječi, njegovog djelovanja i njegovog prinosa Ocu za sve nas i za svakoga od nas, moleći ga da to isto ostvarimo u vlastitom životu.

Kratko osobno klanjanje
Pjesma

Prvi trenutak: Tko je drugi kojemu trebam služiti?

VODITELJ: Drugi je onaj kojega susrećem na svojem putu. Drugi uz mene raste, radi, raduje se ili plače. Drugi je onaj koji pored mene ljubi ili mrzi; onaj o kojemu ne govorim ništa, ne mislim ništa, jer prolazim pored njega a da ga ne gledam niti vidim.

Drugi je onaj s kojim svakodnevno surađujem u dovršavanju stvaranja svijeta. Drugi je moj bližnji, onaj kojega trebam ljubiti svim srcem, svom snagom, svom dušom, svim umom. Drugi je bližnji kojeg trebam ljubiti kao što ga Isus ljubi. Drugi je onaj po kojemu se Ti, Gospodine, izražavaš. Po njemu me Ti zoveš. Po njemu me Ti obogaćuješ. Po njemu Ti mjeriš moju ljubav.

ĐAKON: Iz evanđelja po Luki (10,29-37)

Neki zakonoznanac upita Isusa: «Tko je moj bližnji?» Isus prihvati i reče: «Čovjek neki silazio iz Jeruzalema u Jerihon. Upao među razbojnike koji ga svukoše i izraniše pa odoše ostavivši ga polumrta. Slučajno je onim putem prolazio neki svećenik, vidje ga i zaobiđe. A tako i levit: prolazeći onuda, vidje ga i zaobiđe. Neki Samarijanac putujući dođe do njega, vidje ga, sažali se pa mu pristupi i povije rane zalivši ih uljem i vinom. Zatim ga posadi na svoje živinče, odvede ga u gostinjac i pobrinu se za nj... «Što ti se čini, koji je od ove trojice bio bližnji onomu koji je upao među razbojnike!» On odgovori: »Onaj koji mu iskaza milosrđe.« Nato mu reče Isus: «Idi pa i ti čini tako!»

Kratko osobno razmišljanje

VODITELJ: Pročitani evanđeoski događaj neprestano se događa u mojem životu. Prolazim pored mnogih osoba koje su u potrebi a da se na njih ne osvrćem. Nisam njihov bližnji. Milosrdni Samarijanac je uočio da ga netko treba. Približio mu se, učinio se bližnjim, a da se nije pitao tko je, odakle dolazi, kojim jezikom

govori, kojemu se bogu moli. Iskazao mu je milosrđe, pobrinuo se za njega jer je bio u potrebi. «Idi i ti čini tako», govoriš mi Isuse. Razmišljajući nad tom zapovijedi, uviđam veliku razliku između sebe i Tebe, Gospodine.

ČITAČ: Ti si velik, Isuse, a postaješ malen zbog mene.

ČITAČ: A ja, tako malen, a pravim se važan i htio bih biti veći nego što jesam, veći od drugih.

ČITAČ: Ti si, Isuse, došao služiti i dati svoj život za druge.

ČITAČ: A ja sam pun otpora kada trebam služiti ili podnijeti nešto za drugoga. Radije činim da mi drugi služe i da mi priznaju čast i pravo.

ČITAČ: Ti si okrenut prema drugima i živiš ljubav prema svakom stvorenju, osobito prema čovjeku.

ČITAČ: A ja sam tako spor na ljubav i ne dopuštam svojem srcu da ljubi bez koristoljublja.

PREDSJEDATELJ: Gospodine Isuse, ti si znao prihvatiti sve, bez obzira na godine, kulturu, vjeru, društveni status... Svima si upravljao i upravljaš svoj ljubazni pogled. Molim te za taj dar da te mogu nasljedovati. Učini da mi ne budu nepoznati oni koji žive pored mene, da ne budem ravnodušan prema njima. Pomozi mi da me život mojih bližnjih ispituje, da ne budem okrenut prema samomu sebi, nego uvijek otvoren svima, raspoloživ prema svima. Svako jutro stavi u moje srce istinsku želju da svakoga dana ostvarujem nešto lijepoga, istinitoga, pravednoga i dobrog s osobama koje Ti Gospodine stavljaš pored mene. Hvala Ti Gospodine Isuse za taj dar.

Pjesma

Drugi trenutak: Služiti u ljubavi znači darivati se

VODITELJ: Ljubav je najdublja čežnja ljudskog srca. Ljubav je jedini razlog postojanja. Stvoren sam iz ljubavi i za ljubav. Ne mogu se ostvariti osim u ljubavi. Vrlo često ne znam ljubiti. Vjerujem da ljubim, a ne činim ništa drugo doli ljubim samoga sebe. Na putu koji vodi ljubavi, često se zaustavim zaveden varkama ljubavi: ako sam ganut sve do suza pred nekom patnjom; ako mi srce jako lupa u prisutnosti neke osobe, to nije ljubav, nego osjećajnost; ako se prepustim zamamljivoj snazi ljubavi ili njezinim čarima, to nije ljubav, nego popuštanje; ako

sam ushićen zbog ljubavi, ako padnem u zanos zbog njezine ljepote i promatram je da bih u njoj uživao, ako tražim nasladu u razgovoru o njoj, to nije ljubav, nego divljenje.

Ljubiti ne znači biti ganut drugim, imati osjećajnost prema drugome, prepustiti se drugome, diviti se drugome, željeti drugoga, posjedovati drugoga. Ljubiti je bitno darovati se drugome i drugima.

ĐAKON: Iz evanđelja po Luki (6,27-31)

«Nego, velim vama koji slušate: Ljubite svoje neprijatelje, dobro činite svojim mrziteljima, blagoslivljajte one koji vas proklinju, molite za one koji vas zlostavljaju. Onomu tko te udari po jednom obrazu pruži i drugi, i onomu tko ti otima gornju haljinu ne krati ni donje. Svakomu tko od tebe ište daji, a od onoga tko tvoje otima ne potražuj. I kako želite da ljudi vama čine, tako činite i vi njima.»

Kratko osobno razmišljanje

VODITELJ: Ako je istina da je ljubav tako važna, ne mogu a da ne pokušam i ja ljubiti. Istina, bojim se križeva ljubavi: ljubiti neprijatelja, okrenuti drugi obraz, dati bez očekivanja povrata, ali znam da je Isus jači od tih križeva i da me neće napustiti. Dakle, zašto se obeshrabriti? Pitam se večeras: što mogu učiniti za druge? Što znači u mojem obiteljskom, školskom, radnom, župskom životu «darivati se»? U kojim se prilikama mogu darivati, a da ne očekujem uzvrat? Svijest da sam ljubljen čini me sposobnim da prepoznam dragocjenost drugoga. Zbog toga sam pozvan iskreno izraziti blagoslov, blago govoriti bratu koji je pored mene. Isuse, koliko sam daleko od suobličenja tebi:

ČITAČ: Ti si utisnuo u ljudsko biće crte svoga lica. Došao si na svijet koji toliko ljubiš i ostaješ trajno u njemu.

ČITAČ: A ja znam često biti na to beščutan. Ne prepoznajem Te u bližnjima. Ne vidim i ne prepoznajem Te u tolikim svakodnevnim znakovima oprostjenja i u kruhu života koji se spušta na oltar.

ČITAČ: Ti si tako jak i velik da sve možeš i sve činiš najbolje.

ČITAČ: A ja sam slab i nesposoban i često pokvarim ono što si ti divno sazdao, a još divnije obnovio.

ČITAČ: Ti si sama nježnost i milosrđe. Rado praštaš svima

koji te prizivaju. Ne zatvaraš svoje srce čovjeku u grijehu i u slabosti.

ČITAČ: A ja sam često grub i nemilosrdan prema onima koji me znadu uvrijediti ili koji ne odgovore na moja očekivanja.

ČITAČ: Ti mi daješ sve oko mene, sva stvorenja, pa i moje vlastito postojanje da vladam i upravljam svijetom kako bi sve ostvarilo onu svrhu koju si ti utisnuo u svako biće.

ČITAČ: A ja znadem robovati, zarobljavati, zloupotrebljavati tvoja stvorenja, krivo ih iskorištavati ili sebično prisvajati.

PREDSJEDATELJ: Gospodine, bilo bi lijepo zajedno živjeti poznajući se, pomažući se i tako zajedno graditi ljepši svijet. Bilo bi lijepo... i bilo bi lakše ako bi se svi, jednoga dana, složili i odlučili držati se dogovora ljubavi. Međutim... Ako netko postaje sve više altruist, drugi to odmah egoistički iskoriste. Ako netko na uvredu ne uzvratu uvredom, nazivaju ga naivnim. Ako netko daruje bez traženja uzvrata, nazivaju ga iluzionistom. Ako se netko ne predaje pred egoizmom i zloćom, izvrgnut je porugama i nazivaju ga budalom. I tako se Gospodine povlačim natrag i očekujem da drugi započnu. Tako mi se vraća dosada, žalost, nezadovoljstvo. Gospodine, pomози mi da shvatim kako je uvijek «bolje davati nego primati» i da jedino tako mogu disati punim plućima.

Pjesma

Treći trenutak: Služiti drugome znači slušati ga

VODITELJ: Kao čovjek imam potrebu izraziti se, govoriti o sebi. Moja je duša puna zabrinutosti, tjeskobe, tuge ili radosti,... Želim da drugi suosjećaju sa mnom, da me hrabre, da me savjetuju. Zato želim slušati drugoga, bez umaranja i s osobitom spremnošću. Ako želim biti ugodan osobama koje susrećem, trebam im govoriti ono što njih zanima, a ne ono što mene zanima. Govoriti s drugim jest nadasve slušati druge. Mali broj osoba zna slušati, jer je mali broj osoba, a među njima sam i ja, koje su prazne same sebe i njihov ja pravi veliku buku.

ĐAKON: Iz evanđelja po Luki (10,38-42)

Dok su oni tako putovali, uđe Isus u jedno selo. Žena neka, imenom Marta, primi ga u kuću. Imala je sestru koja se zvala Marija. Ona sjede do nogu Gospodinovih i slušaše riječ njego-

vu. A Marta bijaše sva zauzeta posluživanjem pa pristupi i reče: «Gospodine, zar ne mariš što me sestra samu ostavila posluživati? Reci joj dakle da mi pomogne.» Odgovori joj Gospodin: «Marta, Marta! Brineš se i uznemiruješ za mnogo, a jedno je potrebno. Marija je uistinu izabrala bolji dio, koji joj se neće oduzeti.»

Kratko osobno klanjanje

VODITELJ: Ako doista želim biti pozoran na druge trebam najprije u svojem danu tražiti trenutke šutnje. U tim trenucima mogu slušati Riječ Gospodnju, poput Marije iz Betanije. Vrijeme provedeno u slušanju Gospodina, premda uskraćeno drugima i drugim aktivnostima, nije nikada izgubljeno vrijeme. Samo tako zaista uspijevam slušati drugoga. Zato se ispitujem koliko ti sličim Isuse:

ČITAČ: Ti si sveznajući i ništa ti nije skriveno.

ČITAČ: A ja sam tako ograničen, a ponašam se kao da sve znam. Često ne dopuštam da mi bilo tko što govori ili me opominje.

ČITAČ: Ti si mi ponudio svoju riječ za hranu.

ČITAČ: A ja malo marim za tu hranu. Tako malo od nje živim i malo joj se radujem.

ČITAČ: Ti si Put, Istina i Život.

ČITAČ: A ja često idem stranputicama. Često se služim neistinom i neiskrenošću. Često sam u službi omalovažavanja i gaženja drugoga. Ne poštujem ni svoj ni tuđi život.

ČITAČ: Ti si Vrata.

ČITAČ: A ja kucam na mnoga druga vrata koja me odvođe od tebe.

ČITAČ: Ti si živa, vječna Riječ.

ČITAČ: A ja ne slušam tvoju riječ. Kršim svoju riječ. Ne stojim iza svoje riječi!

PREDSJEDATELJ: Moj Bože, rekli su mi da si Ti mnogo puta govorio svojim prijateljima: Abrahamu, Mojsiju, Davidu, svome sinu Isusu, Franji, Dominiku, Ignaciju, Vinku Paulskom, don Boscu, Ivanu Merzu, Alojziju Stepincu, Mariji Petković, Mariji Krucifiksi,... Moj Bože, rekli su mi da Ti govoriš uvijek onome tko te želi slušati. Čitav svemir, zemaljska stvorenja, čovjekova djela, događaji i osobe, stranice Biblije puni su Tebe. A ja mirno sjedim. Svakog trenutka, svakog dana mnogi glasovi se obrušavaju na

mene. Roditelji, braća i sestre, svećenici, profesori, prijatelji, pjevači, prvaci, televizija, novine... svi mi žele reći svoju riječ. Ja sjedim, s glavom u šutnji, s mirnim srcem, s opuštenim tijelom. Među tisućama odašiljača želim se usuglasiti s Tobom. Spreman sam. Govori mi, moj Bože, želim te slušati.

Pjesma

Četvrti trenutak: Služiti samim Kristovim osjećajima

VODITELJ: Moj kršćanski, sinovski, roditeljski, redovnički, svećenički,... poziv na služenje, prije nego li je nov način djelovanja, nadasve je nov način postojanja. To je suobličenje Tebi, Sluzi, po milosti Duha Svetoga. Za Tebe ljubiti znači služiti, a služiti znači pojaviti se u životima drugih. Umrjeti na korist drugima. I mene, Isuse, pozivaš da služim braću s radošću koja se rađa iz srca u kojem Ti boraviš. Ono što vrijedi nije koliko sam napravio, nego koliko sam Tvoje ljubavi utkao u ono što činim i dijelim s drugima.

ĐAKON: Iz evanđelja po Ivanu (12,24-25; 13,4-5.12-15)

«Zaista, zaista, kažem vam: ako pšenično zrno, pavši na zemlju, ne umre, ostaje samo; ako li umre, donosi obilat rod. Tko ljubi svoj život, izgubit će ga. A tko mrzi svoj život na ovome svijetu, sačuvat će ga za život vječni... Usta od večere, odloži haljine, uze ubrus i opasa se. Nalije zatim vodu u praonik i počne učenicima prati noge i otirati ih ubrusom kojim je bio opasan... Kad im dakle oprao noge, uze svoje haljine, opet sjede i reče im: «Razumijete li što sam vam učinio? Vi mene zovete Učiteljem i Gospodinom. Pravo velite jer to i jesam! Ako dakle ja – Gospodin i Učitelj – vama oprah noge, treba da i vi jedni drugima perete noge.»

Kratko osobno klanjanje

VODITELJ: Govoriti danas o Tvojjoj kenozi i žrtvi, zaista je usuditi se govoriti o nemogućem. Ti, Sine čovječji, pobjeđuješ gubeći. Pobjeđuješ nijećući samom sebi moć gospodarenja. Ti si sluga koji pereš noge. Ti si sjeme koje umire da bi drugi imali život. Nisam svjestan da svaki put kada sebe darujem, sijem sjeme ljubavi koje rađa ljubav. Najbolji se plodovi kršćanske ljubavi beru tamo gdje je najteže prihvatiti uništenje i služenje.

Gospodine, pouči me darivanju i služenju, jer sam kilometrima daleko od tvogega darivanja i služenja:

ČITAČ: Gospodine, uvijek si spreman dati se onima koji te traže.

ČITAČ: A ja se tako bojim predati se tebi i drugima.

ČITAČ: Gospodine, tako si sladak i ljubak s onima koji te nađu.

ČITAČ: A ja sam najneljubazniji s onima koji me najviše vole.

ČITAČ: Ti, Gospodine, ne zaboravljaš nijedno dobro.

ČITAČ: A ja lako zaboravim sve dobro koje mi je učinjeno nakon bilo kakvog nesuglasja s bližnjim.

ČITAČ: Gospodine, Ti računaš na mene.

ČITAČ: A ja se neprestano opirem učiniti ono što si samo za mene predodredio.

ČITAČ: Gospodine, Ti si imao samo jedan zakon: služiti svima jer u svima služiš Bogu.

ČITAČ: A ja gledam samo na svoja prava a drugima ostavljam dužnosti koje proizlaze iz tog prava.

ČITAČ: Gospodine, tvoje je služenje najveće umijeće. Ti si prvi služitelj. Služiš ljudima, ali nisi sluga ljudi.

ČITAČ: A ja bježim od tvogega služenja upadajući u mnoga ropstva i ovisnosti tako da sam postao robom ljudi.

PREDSJEDATELJ: Gospodine, mnogo sam te puta pitao zašto ne činiš ništa za one koji umiru od gladi? Zašto ne činiš ništa za bolesne? Zašto ne činiš ništa za one koji ne poznaju ljubav? Zašto ne činiš ništa za one koji podnose nepravdu? Zašto ništa ne činiš za krivo osuđene? Zašto ne činiš ništa za žrtve rata? Zašto ne činiš ništa za one koji te ne poznaju? Ja nisam shvaćao Gospodine. Tada si mi odgovorio: «Ja sam učinio mnogo. Učinio sam sve ono što sam mogao učiniti: ja sam tebe stvorio!» Sada shvaćam, Gospodine. Ja mogu nahraniti onoga tko je gladan. Mogu posjetiti bolesne. Mogu ljubiti one koji nisu ljubljeni. Mogu pobijediti nepravdu. Mogu stvarati mir. Mogu pomoći da te upoznaju. Sada te slušam Gospodine. Svaki put kada vidim glad, bolest, nepravdu, žrtve rata, žalost, ti me pitaš: «Zašto ništa ne činiš?». Pomozi mi Gospodine da imam tvoje osjećaje prema svojoj braći i sestrama.

Pjesma

Peti trenutak: Po služenju Krist živi u meni

VODITELJ: Služiti ne znači samo izvršavati neku službu, nego nadasve proširiti prostore prihvaćanja bližnjega Tvojom snagom koja u meni stvara prostor kako bi Ti mogao djelovati. Služenje je toliko uspješnije koliko je izražavanje ljubavi dubokog zajedništva s Tobom. Kada sam milosrdan, Ti, Gospodine, djeluješ u meni. Što god sam više sjedinjen s Tobom, više ljubim i služim bližnje. Gospodine, veliki je izazov tvoje ljubavi i tvojega služenja: «Ljubite jedni druge kao što sam ja ljubio vas!» «Služite jedni drugima, kao što sam ja vas služio!» Teško je to ispuniti. Nemoguće je to meni, čovjeku prepuštenu samome sebi. Zato: Dođi k meni, ostani u meni Gospodine, kako bi Ti u Duhu svome ljubio i služio u meni.

ĐAKON: Iz evanđelja po Ivanu (15,9-14)

«Kao što je Otac ljubio mene tako sam i ja ljubio vas; ostanite u mojoj ljubavi. Budete li čuvali moje zapovijedi, ostat ćete u mojoj ljubavi; kao što sam ja čuvao zapovijedi Oca svoga te ostajem u ljubavi njegovoj. To sam vam govorio da moja radost bude potpuna. Ovo je moja zapovijed: ljubite jedni druge kao što sam ja vas ljubio! Veće ljubavi nitko nema od ove: da tko život svoj položi za svoje prijatelje. Vi ste prijatelji moji ako činite što vam zapovijedam.»

Kratko osobno klanjanje

PREDSJEDATELJ: Oče, ti si me u Kristu pozvao na ljubav. Svaki moj trud i svako moje dobro djelo učinjeno bez ljubavi ničemu ne koristi. Sve svoje čine trebam oplemeniti ljubavlju. Svoj život trebam utrošiti za Tebe i za bližnje jer samo darivanje i služenje iz ljubavi rađa blagoslovom. U životu često nailazim na poteškoće koje mi otežavaju životni hod služenja, posvećenja i predanja Tebi i braći i dovode me do očajanja i malodušnosti, ali mi Ti uvijek pružaš riječ utjehe:

1. ČITAČ: Gospodine, osjećam se slabim i bijednim. Nisam dostojan Tvoga povjerenja ni ljubavi. Ne znam ispravno koristiti Tvoje darove ni ugraditi ih u slavu tvoga kraljevstva. Nisam vrijedan da me i dalje pohađaš i darivaš. Gospodine, zaista zaslužujem da se okreneš od mene i da me ne gledaš...

VODITELJ: Ali, ti si moj, i ja te ljubim. Vrijedan si u mojim

očima. Dragocjen si duši mojoj, ne boj se! Stalo mi je do tebe i neću te prepustiti tvojoj sudbini. Želim te i dalje voditi za ruku i obasipati te svojom ljubavlju! (usp. Iz 43).

2. ČITAČ: Gospodine, grijeh pritišće moju dušu. Slab sam. Odlučujem i opet padam. Nisam vrijedan da mi ponovno oprostiš i da me opet prihvatiš. I sam bih se najradije sakrio pred Tvojim licem. Ima toliko drugih ljudi koji će znati na bolji i potpuniji način cijeniti Tvoje darove. Često imam dojam da varam i sebe i Tebe, Gospodine!

VODITELJ: Moja je ljubav jača od grijeha. Ti si važniji od onoga što si učinio ili nisi učinio. Vidim svako dobro što si ostvario; stalno je pred mojim očima. Ja nisam kao čovjek. Ne prosuđujem kao što ti prosuđuješ. Ne čudi se ako sam ja dobar.

3. ČITAČ: Gospodine, ne svjedočim Te, nisam Ti na ponos i Tebe se katkada stidim. Da si drugima dao toliko koliko si meni dao, oni bi sigurno daleko više proslavili Tvoje ime. Kad bi drugi osjetili milost tvoga praštanja tako često kao ja, već bi odavna prestali grijешiti. Kad bi drugi tako često primali sakramente Tvoga tijela, već bi odavna živjeli u dubokom sjedinjenju s tobom. Da si drugima udijelio tolike radosti i pomoći, već bi odavna privukli mnoge k Tebi. Gospodine, stid me je svih mogućih promašaja, propusta, slabosti. Nemam isprike. Bojim se da ćeš zatvoriti izvor žive vode za mene.

VODITELJ: O svi vi koji ste žedni, dođite na vodu; ako novaca i nemate, dođite. Bez novaca, bez naplate... dođite! Dođite na taj neiscrpljivi izvor od kojega želim utažiti žeđ cijeloga svijeta (usp. Iz 55). Ako si umoran ili opterećen, ako te tište tvoje slabosti ili tvoja prošlost – dođi k meni, ja ću te odmoriti, ja ću ti pokazati kako te ljubim, kako mi je stalo do tebe. Želim te prihvatiti uvijek, u svakoj tvojoj izgubljenosti, u svakoj situaciji, a posebno onda kad misliš da te nitko ne bi htio, onda kad ni samoga sebe ne prihvaćaš. Tada – dođi! Ja sam ovdje za tebe (Mt 11,28-30).

PREDSJEDATELJ: Gospodine, daj da se toliko ne brinem da budem utješén, koliko da tješim; da me razumiju, koliko da razumijem druge; da budem ljubljen, koliko da ljubim. Jer, tko se daruje, prima; tko sebe zaboravlja, sebe nalazi; tko prašta, bit će mu oprošteno; tko umire, rađa se za vječni život. Svemogući, vječni, pravedni i milosrdni Bože, podaj da mi slabi radi Tebe vršimo ono što znamo da Ti hoćeš, i da uvijek hoćemo što se Tebi sviđa, da, iznutra očišćeni, iznutra prosvijetljeni i raspaljeni ognjem

Duha Svetoga, uzmognemo slijediti stope tvoga Sina, Gospodina našega Isusa Krista i da samo po tvojoj milosti dođemo k Tebi, Svevišnji, koji u savršenom Trojstvu i jednostavnom Jedinstvu živiš i kraljuješ i slavno vladaš, svemogući Bog, po sve vijeke vjekova. Amen. (sv. Franjo)

Pjesma

ZAGOVORNA MOLITVA

PREDSJEDATELJ: Gospodine Isuse, iako si božanske naravi Ti si se ponizio zbog nas i postao poslušnim do smrti na križu. Poslušaj ove naše molitve i daruj nam milost da uvijek budemo poslužitelji tvojega evanđelja. S povjerenjem te molimo: *Gospodine, nauči nas ljubiti i služiti!*

SVI: *Gospodine, nauči nas ljubiti i služiti!*

1. Za svetu Crkvu da znade potpuno staviti na služenje ljudima bogatstva božanskog milosrđa koja izviru iz Tvojega Otkupljenja, molimo Te.

2. Za sve državnike i one o kojima ovisi sudbina naroda da se stave u službu mira, pravde, bratstva i solidarnosti, molimo Te.

3. Za mir i sklad među ljudima svih rasa, religija i društvenog sloja da naše ponizno služenje pomogne svijetu u ozdravljenju od njegovih podijeljenosti, molimo Te.

4. Za sve narode zemlje da upoznaju da se punina Božje ljubavi prema nama pokazala u tebi, Gospodine Isuse, od koga imamo život i spasenje, molimo Te.

5. Za sve one koji pate na duhu, duši i tijelu da se osjete sjedinjeni s Tobom na Križu i u nadi uskrsnuća, molimo Te.

6. Za svećenike da im Kristova ljubav i služenje postane izvor, kriterij, mjerilo i poticaj ljubavi i služenja Crkvi i bližnjemu, molimo te.

7. Za posvećene osobe da svjedočanstvom djela pokažu da je božanska ljubav temelj i poticaj besplatne i djelotvorne ljubavi, molimo Te.

8. Za kršćanske bračne drugove da se međusobno prihvaćaju i služe s poštovanjem i ljubavlju, molimo te.

9. Za mladiće i djevojke da se nauče od Euharistije potpuno

i besplatno posvećivati Bogu i bližnjemu i služiti samo Njemu i bratu čovjeku, molimo te.

10. Za one koje pozivaš da te nasljeđuju zbog služenja i odgajanja naroda Božjega, da poslušno odgovore daru Tvoga Duha, molimo Te.

11. Za naše kršćanske zajednice da kao mjesto odgoja i rasta u vjeri znaju gajiti klicu zvanja za svećenički i redovnički poziv, molimo Te.

PREDSJEDATELJ: Molim Te Gospodine za ljubav i služenje! Ti si sam išao putem ljubavi i služenja. Ti si sam Gospodine potpuno i nesebično ljubio sve ljude. Ti si praštao s križa. Ponudio si svoju ljubav i spasenje svakom čovjeku. S Tobom je sve moguće. Rekao si: “Što god zaištete od Oca u moje ime, bit će vam!” Rekao si da nam Otac daje najprije i najradije duha ljubavi i služenja ako ga molimo. Pošalji na nas svoga Duha da on u nama djeluje da naš život postane živo svjedočanstvo Tvojega milosnog djelovanja, koji živiš i kraljuješ u vijeke vjekova. Amen.

Pjesma

Blagoslov s Presvetim

Završna pjesma

Ivan Šarčević
KRATKE PROPOVIJEDI

VLASTITA SAVRŠENOST ILI BRIGA ZA BOŽJU STVAR

15. nedjelja kroz godinu

Am 7,12-15; Mk 6,7-13

Od najstarijih vremena kršćanska se duhovnost razumijeva kao usavršavanje samoga sebe, a tek, i eventualno poslije toga, dakle, nakon što se postigne osobna savršenost, tek se onda može krenuti u promjenu drugih i promjenu svijeta. I većina suvremenih duhovnih pravaca usredotočena je na prilagodbu čovjeku pojedincu i na obraćenje samoga sebe. Druge se može mijenjati tek ako smo obratili sebe, geslo je suvremene duhovnosti.

Nasljedovanje Isusa Krista, međutim, nije usredotočenost na vlastitu savršenost. Ono u sebe nezaobilazno uključuje svjedočenje drugima darovana smisla, poklonjene radosti pronadene Spasitelja.

Današnja čitanja govore o biblijskom razumijevanju čovjeka kao Božjega glasnika među ljudima, o duhovnosti zadatka među drugima a ne usavršavanja sebe. U razumijevanju čovjeka Biblija ne inzistira najprije na svojstvima koja čovjek treba imati da bi bio Božji prorok ili navjestitelj Isusa iz Nazareta, nego se i osobnost i poziv stapaju s poslanjem, sa zadatkom koji treba obaviti. Niti se Amosu niti učenicima koje Isus šalje da propovijedaju postavljaju uvjeti duhovne savršenosti. Od njih se ne traži da prije nego stupe među ljude istreniraju svoju osobu pobožnim vježbama, postovima i molitvama, strogom askezom, nego se pred njih postavlja jasan, iako uvijek vrlo težak zadatak. Božji proroci i Isusovi učenici ne oblikuju svoju osobu zadržavajući se

na čišćenju sebe, niti samo na pozivu nego kroz poslanje, kroz obavljanje svoga zadatka. Tako identitet vjernika prema Pismu, osobito prema Isusovom gledanju na čovjeka, svoga učenika, identitet je poslanja a ne statičnoga klesanja svoje osobe koliko god to klesanje bilo hvalevrijedno i korisno.

U prvom čitanju slušamo da na protivljenje Amasje, betelskoga svećenika, Amos odgovara kako on nije pozvan od ljudi zato što je idealan, nego ga je Bog, kao obična stočara i uzgajivača divljih smokava, pozvao u službu i dao mu posve jasan zadatak. Iz Južnoga kraljevstva stigao je u Sjeverno, iz Judeje u Izrael, da opomene i svećenike u Betelu i kralja Jeroboama i narod da se odvajaju od Boga i da će logikom svoga zla ponašanja, a ne Božjom srdžbom, smrtno stradati. Amos, oboružan sigurnošću Božje pratnje i stamenom vjernošću svom poslanju, ne uzmiče pred profesionaliziranim svećenikom niti strahuje kad mu Amasja govori da je Betel kraljevsko svetište i da tu ne smije govoriti. Amosovo poslanje i jest da i svećenicima i kralju i narodu posvjedoči Božju suverenost, te kako nijedno svetište ne može biti kraljevsko, pod političkim ili nacionalnim patronatom. Mjesta okupljanja na molitvu nisu mjesta zemaljskih promocija i trgovina, nego proslave Boga. Svetišta su sveta, jer je Bog jedini svet.

U odlomku iz Markova evanđelja Isus šalje svoje učenike, dva po dva, da čine ono što čini on, njihov Učitelj: da idu među ljude, da od njih traže da se obrate; da se odvažno suoče s tamnim i zlim silama, te da budu tješitelji i ozdravljaju bolesne. Da pođu na put promjene svijeta, Isus im ne postavlja uvjet savršenstva, nego da u svojoj nesavršenosti, grešnosti, svjedoče nađeno blago, život s njime. Isus zahtijeva da sa sobom ne nose gotovo ništa, što označava da se posve oslone na Božju pratnju, da ne mijenjaju kuće, dakle da ne djeluju po principu prihvata i sviđanja. A otresanje prašine s nogu ondje gdje nisu primljeni, znači ne samo da nikoga ne prisiljavaju na svoj put, nego da u dostojanstvu hode među ljudima, sigurni u svoje poslanje i Božju blizinu.

Božji glasnik, nasljedovatelj Isusa Krista nije, dakle, čovjek okrenut svome obraćenju, privatnoj borbi sa svojim manama i grijesima, zaljubljenik svoje perfekcije, nego je poslan na širenje radosti života s Učiteljem, na obraćenje drugih Bogu, svjedok Božje stvari u suočavanju sa zlom i kroz pomoć i nježnu utjehu bolesnima i odbačenima.

PASTIRSKI ODMOR

16. nedjelja kroz godinu

Jr 23,1-6; Iv 6,30-34

Dovoljno je malo zaviriti u vlastiti život ili život svojih bližnjih i vidjet ćemo da nas ima vrlo umornih. Jednih od stalnoga posla i nemanja vremena, drugih, umornih od nerada, lijenosti i ubijanja vremena. Odlomak iz Markova evanđelja govori kako su se apostoli vratili sa svoga zadatka i izvijestili Isusa o rezultatima svoga poslanja, o onome što su naučavali i što su činili. Isusovi učenici ništa ne rade bez Učitelja. Sumiraju prijedeni put, čitav svoj život, pred Gospodinom. A on, poman i brižan, ne pokazuje nezadovoljstvo njihovim poslom. Štoviše, savjetuje im da se nakon obavljena zadatka povuku u osamu i da otpočinu. Marko piše kako su apostoli toliko radili da nisu imali kada ni jesti te da Isus zahtijeva da promijene svoje svakodnevlje, da se izmaknu od svijeta i nađu malo mira za sebe.

Preopterećeni ljudi zapadaju često u sličnu situaciju Isusovih učenika da se nemaju vremena odmoriti. Umor je danas oznaka većine. Kronični umor. A umor smanjuje radost, učinkovitost; čini nas razdražljivima, rastrganima, psihički neuravnoteženima pa i bolesnima do depresije. Umor, naravno, ne dolazi samo od posla. Umaranje se pojačava poslom koji radimo a ne volimo. Umor nastupa i kada nakon ustrajne i poštene zauzetosti naša dobra djela ne bivaju vrednovana ili čak posve krivo tumačena. Tako mnogi zapadamo u krizu smisla i umor čineći dobro koje nam drugi niječu, obezvrjeđuju ili ne žele vidjeti.

Isus šalje svoje učenike da se odmore. Ne govori se kakve je vrste taj odmor. Svakako im ne govori da jedan posao zamijene drugim, niti da slobodno vrijeme provedu u duhovnim naprezanjima. Ne spominje se molitva, ali posve je uočljivo da je i na odmoru Isus prisutan među svojim učenicima. Nema, dakle, vremena u kojemu bi Isusov učenik utekao od Učitelja ili ga isključio iz svoga života, kada bi suspendirao svoju vjeru. To je ona vrsta odmora kada u opuštenosti i tihoj, nepropisanoj Božjoj nazočnosti, naše uzavrelo svakodnevlje poprima staloženost, kada stvari ili ljudi kojima smo svednevice zaokupirani bivaju promatrani s distance, kada se gotovo sama od sebe postavlja ljestvica vrednota i važnosti, kada se naša uzburkana, rastresena ili nervozna nutrina smiruje i gotovo sama od sebe čisti,

kada se nenametljivom Božjom milošću preobražava u fini sklad nutarnjeg ravnovjesja.

Odmor u Božjoj prisutnosti, vremenski kratka opuštenost s mišlju na vječnost, relativizira naše brige i umišljenost naših projekata. Uz to, odmor ozdravlja od zaoštrenosti naših sudova i povrh svega obnavlja naše snage za novi početak. Odmor nikada nije svrha samome sebi. U evanđeoskom odlomku zamjetno je da je i odmor podređen poslanju, učeničkom poslu. Odmor nije praznina i odsutnost smisla. Njega se, po Isusovu primjeru, čak i prekida kada je potreba drugih takva da im se mora pomoći. Odmor dakle nije lišen odgovornosti za druge. Mi smo i dalje pastiri jedni drugih kako to kazuje omiljena Isusova i uopće biblijska slika.

Stoga, bili u poslu ili na odmoru, naše poslanje uvijek ostaje briga i odgovornost za bližnje. U prvom čitanju slušamo kako Bog preko proroka Jeremije poziva na odgovornost pastire, vođe naroda. Ne dopušta im da se jeftino sklone iza krivnje drugih, da svoju odgovornost prebace na druge. Optužuje ih da su upravo oni krivi za upropaštavanje, progon i raspršenost naroda, te da će se sam pobrinuti za svakog njegovog člana. U evanđelju, Isus se sažalijeva nad narodom, jer djeluje kao ovce bez pastira, izložen opasnostima, vukovima i krivim pastirima. U Isusu se ostvaruje obećanje dano Jeremiji za kraljevanja Sidkije čije je ime značilo *Bog je pravda* a u biti je činjena nepravda. Isus u našim poslovima i odmorima ukazuje na nužnost naše pravedne brige i odgovornosti za bližnje.

MAGIJA ILI LJUBAV

17. nedjelja kroz godinu

2 Kr 4,42-44; lv 6,1-15

I zgoda o Elizejevu nahranjivanju ljudi iz prvoga čitanja i odlomak iz Ivanova evanđelja, govore o Božjoj osjetljivosti za ljudske potrebe - i to ne samo duhovne, nego i fizičke. Oslanjajući na Boga čini da hrane ima dovoljno, štoviše dijeljenjem se hrana umnožava i ima je u izobilju.

U prošlonedjeljnom čitanju iz Markova evanđelja ostavili smo Isusa da s učenicima prekida odmor, jer mu je nagrnulo silan svijet. Danas, i u sljedećim nedjeljama, čitat ćemo Ivanovo

evanđelje i to šesto poglavlje koja govori o Isusu kao kruhu i hrani.

Današnji odlomak izvještava da se Isus našao na drugoj strani Galilejskog jezera, u pustom i nenastanjenom kraju. Opis dolazi nakon izvješća o nasilnom umorstvu Ivana Krstitelja pa su mnogi izgubili oslonac. Zato se oko Isusa okupilo mnoštvo i on kreće u akciju. Prepoznaje potrebe ljudi. Potom razgovara s učenicima da provjeri njihov stav, da ih pouči pravom odnosu prema narodu. Potom sam hrani okupljene i na koncu im uzmiče, jer su ga htjeli zakraljiti.

Iza Isusovih čina stoji cjelovita Božja briga za ljude. Ljudi mu dolaze jer su vidjeli njegova ozdravljenja bolesnih. Isus ih poučava, govori im, ali zna da čovjeku nije dovoljna samo duhovna hrana. Mora se jesti. Točno je čitava Biblija, a Isus posebno inzistira na čovjekom oslanjanju na Božju riječ, na siromaštvo koje priznaje nemoć i nužnost vjere u Boga. No, iz upućivanja učenika da se pobrinu i za materijalnu hranu, Isus traži od njih da svoje djelovanje ne zaodjenu samo u riječi, koliko god one bile oslobađajuće, u duhovnost ili spiritualiziranu ideologiju.

S druge strane, sigurnost oslanjanja na Božju riječ učinit će nas pouzdanim ljudima da nećemo ostati gladni. Poruka je to i kritika mnogim našim odnosima koje želimo graditi najprije i možda jedino na materijalnom. Koliko naime ljudi uvjetuju imanjem i novcem prijateljavanje, brak, ostajanje u obitelji? Koliko nâs razvijanje svojih talenata ili rad za zajedničku stvar uvjetujemo sigurnošću materijalnoga bogatstva? Strah od nemanja suzuje naše sposobnosti, čini nas tjeskobnima, skučenima plašljivima za pozitivni rizik. Pouzdanje u Božju riječ i međusobna ljubav stvaraju, pak, bogatstvo, razvijaju sposobnost. Nikada bogatstvo ne rađa ljubav.

Iz današnjih čitanja očito je također da ni Elizej ni Isus ne usredotočuju pozornost na čudo. Naime, mi kada slušamo ova čitanja, naša se misao stalno lijepi na čudo stvaranja kruhova. Konstruiramo „magijsku priredbu“. Evanđelist, međutim, na to uopće ne troši riječi. Ne govori ni o kakvim stranima jezicima ili posebnim gestama koje Isus čini kako bi umnožio kruh. Isus izgovara jednostavni blagoslov, zahvalnicu Bogu, uobičajenu pred jelo i onda sam dijeli hranu. Učenici su tek poslužitelji. I kao što čudo ne proizvodi vjeru, nego obrnuto, tako i ovdje, Isus ne želi čudom potaknuti gladne da se oslone na njega. Vjera u njega ne

nudi materijalno bogatstvo, nego iz vjere će imati svatko, i to u izobilju.

No, kolika je naša ljudska navezanost na čuda i posjedovanja, na naše političke i zemaljske predodžbe, konstatira se na kraju današnjega evanđelja. Isus se sklanja od mnoštva, bježi, jer ga nisu, jer ga nismo razumjeli. Nije došao da pravi čuda i da time postane kralj, nego da uputi ljude da se posve oslone na Boga, na njegovu riječ. Isus nije došao da vlada kraljevanjem ni tiranijom, tamnim silama ni čudesnim moćima, nego jednostavnom i susretljivom blizinom i služenjem. Nikoga ne ucjenjuje ni čudom ni hranom, nego nudi oslobađajuću riječ, ljubav koja podaruje smisao, osnažuje zajedništvo, stvara i materijalno blagostanje.

EGIPATSKI LONCI ILI SLOBODA

18. nedjelja kroz godinu

lzl 16,2-4. 12-15; lv 6,24-35

Koje je naše osnovno životno načelo? Od čega je bitno sastavljeno naše čovječstvo ako ga imamo i ako se pitamo za njega? Od čega živimo? Čime hranimo svoj duh? Što ili tko nam je najbitniji u životu? Ako jesmo, komu smo istinski zahvalni? Tko je to u našem životu ona prekretnica ili onaj temelj na kojemu počiva zgrada naše osobnosti? I možemo li uopće, ako i postavimo ova pitanja, iskreno na njih odgovoriti, jer nisu li naši odgovori prebrzi ili naučena pobožna frazeologija kojom potvrđujemo naš vjernički ili društveni ugled? U konačnici, je li Isus Krist mjera našeg ljudstva, prvi i posljednji sugovornik naših riječi i šutnji, naših radosti i patnji, ili je on tek estetski privjesak našoj nesmirenosti, pozlaćena kulisa javnih nastupa, pribježište i zaštitna maska naših sebičnosti?

Složit ćemo se da je sloboda ako ne prvo a onda jedno od osnovnih načela života. Ona pripada osnovnoj ljudskoj čežnji, tako dubinskoj, s kojom je povezano samo značenje čovjeka, jer čovjek je čovjek samo ako je slobodan. Istodobno iskusujemo da naša ljudska sloboda nije apsolutna. Uvijek je povijesna, uvjetovana sloboda - ne samo bližnjima, drugim ljudima, nego i našem naravi, mnogim stvarima, nekada sitnicama.

U današnjem prvom čitanju opisana je situacija izraelskoga naroda u pustinji, na prolazu iz Egipta, zemlje ropstva, prema obećanoj zemlji slobode i blagostanja. U toj situaciji pak možemo prepoznati trajnu ljudsku dilemu. Mrmljanje u pustinji oslikava najgoru kušnju slobode. Tjeskoba izgladnjelosti, nesigurnost neimaštine ugrožava slobodu. Čovjeku je, kako piše Dostojevski u *Velikom inkvizitoru*, najveća muka kada se domogne slobode komu ili čemu će je pokloniti, i to odmah. Ropstvo i egipatski lonci trajno nagrizaju iskorak prema višem, a pustinja slobode nije podnošljiva. Sužanjstvo se nameće kao normalna situacija, narod čak priziva smrt, dok sloboda traži napor, odricanje, strpljivost i disciplinu. Do nje se stiže pustinjom u kojoj se iskusi odsutnost smisla ali i mogućnost potpune ovisnosti o Bogu. Sloboda tako prerasta u odluku. Ona ne biva samo darovana, ona se stječe.

U odlomku iz Ivanova evanđelja riječ je o tome kako se mnoštvo dalo u potragu za Isusom, jer ih je nahranio kruhom, jer ih je materijalno nasitio, a ne jer su prepoznali znamenje - Božju nazočnost u njegovu činu. Zato Isus i upozorava da prva čovjekova briga treba biti čovještvo, nepropadljiva hrana. Put do toga čovještva, inzistira Ivan evanđelist, jest vjera i nasljedovanje Isusa Krista, onoga koga je Otac poslao i opečatio.

Sad kad bi se Isus pojavio, a pojavljuje se kao i nekoć, kao nenametljiva osoba, kao nepotkupljiva vrednota, nećemo li i mi ipak izabrati nešto drugo ili nekoga drugoga, a ne njega? Nećemo li i mi poput njegovih sugovornika okrenuti se zemaljskim vođama a ne Bogu, čak izabrati Barabu a ne njega? Nećemo li i mi zaključivati da je i nas nahranio ili oslobodio naših egipatski sužanjstava neki zemaljski moćnik, kao što su njegovi slušatelji mislili da ih je nahranio Mojsije, da im je on darovao slobodu? Nećemo li možda odgurnuti Isusa barem dok ne izvršimo svoj samostalno isplanirani zadatak ili mu reći da sačeka dok se ne isfeštamo s onima koji su nam draži? Zašto nam tako često izgleda da naša vlastita vjera krnji naše čovještvo, da Bog, da Isus, orobljuju ili umanjuju našu sreću?

Od čega ili od koga uistinu živimo? Čime hranimo svoju dušu?

Isus se nudi kao neprolazna, nebeska hrana našem čovještvu, ali i kao kruh života. Ne dakle kao nebeska hrana koja bi nas odvajala od ljudi i našeg zemaljskog puta, preseljavala u

onostranost i u prezir zemlje. U njemu nam biva darovana hrana i piće u našoj izglednjelosti za istinskim susretom s Bogom i ljudima, za savjesno, slobodno i stvaralačko izvršavanje našega poslanja u svakodnevnici.

ILIJINA HRANA I ISUS NEBESKI KRUH

19. nedjelja kroz godinu

1 Kr 19,4-8; Iv 6,41-51

U čitanjima ovih nedjelja i dalje slušamo o hrani, o kruhu, o jelu od kojega živimo cjelinom svoga bića, osobito u stanjima zamora i besperspektivnosti.

U prvom čitanju govori se o proroku Iliji koji se sklonio u pustinju, poražen i deprimiran tvrdoćom svojih sunarodnjaka. Naime, oni su se pod utjecajem kraljice Izabele, iz straha i dodvoravanja, odvratili od Božjeg puta. Priklonili su se idolima i kraljičinom novom kultu. Umoran, obeshrabren, s gubitkom smisla u svoje poslanje, Ilija bježi u osamu. Ispružio se pod stablo i zamolio Boga da umre. Mučan je život koji nema učinka, vanjskog uspjeha ni potvrde; primiće se tami očaja, čak i smrti. K tomu još, Ilija uopće nije bio poželjan među svojima. A onaj koga se izbjegava i s kime se ljudi ustežu susresti, hoda po uskoj hridi i vlastite propasti, ako nema uporišta s onu stranu očekivanja od ljudi.

Bog ne promatra čovjeka kroz slavu među ljudima niti kroz njihovu potvrdu, nego kroz čestitost srca, ali pri tome nikoga ne oslobađa muke poslanja. Iliji biva darovan san i čudesna hrana za dugi put, ali u njega je odluka. Kada se ispavao i okrijepio, iznovice mu se otkriva poklonjeni smisao. Zaputio se prema Horebu, mjestu susreta s Gospodinom, mjestu odakle će primiti nove zadatke.

I dok se Ilija sklonio u pustinju, Isus se - kako nas izvještava Ivan u današnjem evanđelju - nalazi usred ljudi. Nikamo ne uzmiče. Jedino kada ga hoće zakraljiti, kada hoće od njega učiniti zemaljskog moćnika; jedino kada želi u miru moliti i razgovarati s Ocem, on se povlači u osamu. Inače, uvijek je među ljudima. Čak je okružen i onima koji ga ne prihvaćaju. On je uvijek s argumentima prisutan. Nikad ne bježi iz razgovora, sve i do onoga trenutka kada će posvjedočiti svoje čovještvo pred urnebesnom

i razdraženom svjetinom kojoj Pilat priopćava: Evo čovjeka! Isus stoji sam i kada na suprotnoj strani stoji čitav svijet!

U današnjem evanđeoskom odlomku Isus raspravlja sa svojim sunarodnjacima o karakteru njegova poslanja, zbog riječi da je on kruh koji je s neba sišao, koji je došao od Boga. Prvo što mu spočitavaju jest njegovo podrijetlo. Što to on ima „nebeskoga“, ako su mu poznati roditelji?

Isus Krist kako to Ivan opisuje, a kako ostaje trajno u povijest, jest skandal, kamen spoticanja, krizna točka našega čovještva, svijeta uopće, kako Ivan izražava ono za što mi kažemo čovječanstvo. Ivan i njegova zajednica jasno izriču vjeru da je Isus kruh nebeski, da je on život vječni, punina života za kojom čeznemo. Izričaji koje Ivan upotrebljava mogu doduše našim ušima zvučati teško i neprihvatljivo. Kako Isus može govoriti da se jede njegovo tijelo? Tijelo, u Ivanovu evanđelju i svjedočenju, kao i u semitskoj kulturi uopće, označava čitavu osobu. Stoga je ispovijest vjere ovdje posve radikalna - da se posve prihvati Isusova osoba, njegove riječi i djela, da se nasljeđuju on sav. Isus je u tom smislu, kruh, prava hrana kojom se postiže sreća života.

I dok se mi mnogi umaramo u svome poslanju, dok se obeshrabrujemo zbog svojih kompleksa, male pameti ili neljepote, zbog svoga siromašnoga ili dvoznačnog podrijetla, loše prošlosti ili ponašanja nekoga od naših bližnjih, ovdje je posve jasno zacrtan put da ostvarenje našega čovještva počiva u Isusu Kristu i to ne izdvojeno u privatnosti našega srca, ne samo u prihvatljivom i zaštićenom ozračju naših crkvenih ili prijateljskih zajednica, nego upravo usred svijeta, onamo gdje buktu život, onamo gdje čak bivamo prezreni zbog podrijetla ili osporavani, izbjegavani, omalovažavani ili oštećeni pa i progonjeni zbog stavova i načina kako živimo.

Isus je u povijesti čovječanstva najosporavanija osoba i istodobno nebesko, neprolazno blago od kojega nam dolazi blagoslov. On svjedoči dubinsku čovjekovu vezanost s Bogom Ocem i besprimjerno pokazuje kako se odnositi prema drugima. On je krajnji obzor ljudske čežnje za čovještvom, za puninom i srećom.

MUDROST ŽIVOTA
XX. nedjelja kroz godinu
Lzr 9,1-6; Lv 6,51-58

Dogodi nam se da se optužujemo kako smo samo mogli biti nerazumni u nekom događaju, da smo postupili prebrzo, glupo ili se dopustili zaglupljivati nečijim mudrovanjem, zavesti nečijim riječima. Uskoća duha, zaslijepljenost strašću, želja za čašću i novcem, glupost, često su izvor loših čina ili uzrok pristajanja uz nešto što u stvari ne podržavamo, ponekad i uža zlo. S druge strane, iznimno cijenimo ljude koji su mudri, kod kojih su u skladu riječi i ponašanje, koji istinoljubivo i odmjereno prosuđuju sebe, druge i svijet. Kod mudrih primjećujemo odsutnost straha, ugroženosti za svoj identitet. Oslobođeni kompleksa, oni djeluju samouvjereno, ali ne bahato. Ne moraju čak imati velikih škola, ali ne preziru pamet, nego svoju umnost iskazuju u ravnoteži s višim ciljevima i vizijama, uvijek kritični prema gluposti oko sebe, posve jasni između dobra i zla. Mudar čovjek nije bez muke i patnje, nego u njima otkriva smisao.

U današnjem prvome čitanju poosobljena mudrost poziva u svoju kuću, na gozbu. Predivnim slikama želi se izraziti univerzalna gostoljubivost, jer mudrost nikome nije uskraćena bez obzira na podrijetlo, izgled, status, sposobnosti... Ne govori se što bi bio sadržaj mudrosti, nego se izriče njezin dvostruki zahtjev. Prvi je pozitivno izražen: mudrosti se stiže kao dijete, djetinjom otvorenosti. To u kontekstu Biblije i Božje objave označava da je mudar onaj čovjek koji svoj život temeljno uređuje u odnosu s Bogom i njegovom riječju, da se izručuje Božjoj patnji i zaštiti.

Drugi zahtjev mudrosti iskazan je negativno: mudrost traži ostavljanje djetinjarija, onoga što ima karakter lažne ležernosti, samodovoljnosti i snalaženja, a u biti je svojehlava umišljenost, nerazborita briga za sebe i duboka nesigurnost. Mudar je onaj čovjek koji u govoru i djelovanju zadržava svijest milosrdne Božje nazočnosti, vjeru da je Bog stvoritelj, gospodar povijesti i vječnosti. Čovjek je, pak, Božje stvorenje, njegov život je konačan i projektiran za budućnost i zato je od presudne važnosti odlučivati se za dobro i izbjegavati zlo, odlučivati se za bitno a izbjegavati gluparije i djetinjarije. Mudar čovjek je onaj koji je otkriva smisao svega s onu stranu površnosti, koji ga živi u punini i onda kad naiđu izazovi, nevolje, zla i patnje.

U odlomku iz Ivanova evanđelja govori se također o životu, o tome da blagovanje tijela i krvi Isusa Krista donosi život vječni, život u punini. Iako je ovaj tekst kao i većina Ivanova šestoga poglavlja vezano za kršćansku euharistijsku gozbu, tijelo i krv su vezani za čitavu osobu Isusa Krista. Naime, u opasnosti smo da Isusovo tijelo i krv svedemo samo na euharistijske prilike, i da od svoga sastanka i zajedništva u Isusovo ime pravimo magijske priredbe. Nikada dostatno ponoviti da tijelo i krv označavaju čitavu osobu Isusa Krista. Zato i kršćanska euharistija ne iscrpljuje Gospodina kada ponazočuje njegovu posljednju večeru, smrt i uskrsnuće. S druge strane, euharistija nije svediva na riječi, na propovijed, niti samo na zajedništvo, a niti na hostiju i vino, osobito ne na fizikalne, biološke promjene kojima smo skloni u svojoj posesivnoj vjeri, dakle da svojim rukama ili jezikom dotaknemo transcendentno i vječno.

Evandeoska životna mudrost koju Ivan zahtijeva u govoru o Isusovu tijelu i krvi usred vremena nijekanja Kristova čovještva i tjelesnosti, usred gnoze i njezina zaoštrena oblika - doketizma, usred sporenja sa Židovima i svijetom, želi radikalizirati starozavjetnu poruku: Isusov učenik postiže mudrost korjenitim nasljeđivanjem Isusa Krista, tako korjenitim da uzima slike osnovne ljudske hrane koju učenik jede. Ivan stalno naglašava da su čovjekova prava hrana i piće osoba Isusa Krista. Euharistija je tome obredno postvarenje. Hostija i vino su materijalne prilike, tjelesna zbilja koja nas povezuje s nevidljivim a stvarnim Isusom Kristom, živom osobom u kojeg imamo djetinje povjerenja i nasljeđujemo ga otvorenim i bespridržajnim srcem djeteta.

NEVJERA U VJERI

21. nedjelja kroz godinu

Jš 24,1-2a. 15-17. 18b; lv 6,60-69

Čovjek - jedinstveno biće s mogućnošću dobrote, ali i grijeha i zloće. Čovjek - pred uvijek novim izborom čime će hraniti svoj duh i što će praktično raditi. Koliko li nas je već zatrovanih štetnom hranom, ili pothranjujemo svoju nutrinu rušilačkim energijama. Koliko nas kod drugih vidimo samo negativno. Koliko nas je pretvorilo život u kontrolu i bdijenje nad onima koje ne podnosimo, kojima zavidimo ili koji nas ne podnose, mrže - stalno o njima pričamo. Opterećeni neprijateljima, i naši prijateljski

odnosi bivaju okuženi prljavštinama i sitnoćama. Koliko nas sve činimo iz vanjske uvjetovanosti - da se dokažemo, da se svidimo. Malo što činimo iz slobode, iz iskrenosti, iz vjere.

Današnja čitanja ističu radikalnost života iz vjere, te, kao i Pismo u cjelini, naglašavaju kako nema jednom zauvijek osigurane vjere. Za odnos s Bogom trajno se trebamo odlučivati. Vjera je u stanju kontinuirane krize, gdje kriza nije panika i gubljenje glave, nego svjesno i slobodno, aktivno i povjerljivo pristajanje na iskreni dijalog s Bogom; slobodno odlučivanje za Božju stvar unutar alternative: vjere i krivovjerja, vjere i nevjere, vjere i praktičnog ateizma. Zato biti kršćanin nije posjed, nego stalno stjecanje slobode da se živi na Isusov način.

212

U prvom čitanju opisuje se događaj Jošuaina saziva duhovnih i političkih starješina, naroda, u šekemsko svetište. Pred njima postavlja pitanje vjere: hoće li služiti Bogu ili idolima? Naime, nakon što su izraelska plemena stigla u obećanu zemlju, nisu je našli očišćenu od drugih naroda, bogova i idola; nisu se našli u stanju sigurne vjere. Jošua postavlja pitanje obnove vjernosti Bogu na kolektivnoj razini. Ako prvaci iskreno pristanu na savez s Bogom, bez kalkuliranja i straha, budućnost će im biti zajamčena.

U odlomku Ivanova evanđelja sablazan i nevjera Isusovih protivnika ali i učenika doživljava svoj vrhunac. Da Isus postane temeljna hrana ljudskoga duha, da svoje čovječstvo hranimo na Isusu Kristu, stvarno, a ne samo riječima, da primjerice opraštamo kako on to traži, zar to ipak nije previše tvrdo i oporo, da ljubimo neprijatelje i one koji nas mrze, da život položimo za prijatelje, da se odlučimo za Isusovo antiherojstvo, nisu li to ipak preteški zahtjevi.

Zbog tvrdog Isusova govora mnogi odlaze. Odlaze i njegovi učenici. Gotovo tragično Isus postavlja pitanje i najbližima: Hoćete li i vi otići? Mnogi odlaze jer je Isus prezahtjevan. Mnogi odlaze jer su drugi, i bolji otišli; mnogi odlaze jer su kršćani i Isusove zajednice licemjerni. Čak i među onima koji su ostali, kako kaže Isus, ima onih koji ne vjeruju. Ima i onaj koji praktično izdaje Isusa, izdaja se ne odnosi samo na Judu.

Dok je u prvom čitanju bilo pitanje vjere i krivovjerja, u evanđelju je pitanje vjere i nevjere, praktične nevjere, ateizma u vjeri. To je ona naša gotovo svakodnevna situacija kada ustima govorimo da smo vjernici, ali nas istina o Isusu Kristu ne mije-

nja u životu, kada naše kršćanstvo postaje religija bez Krista, lijepi folklor ili unosna politika bez Spasitelja.

Isus nije lagani ni zavodljivi idol koji traži odobravanje i prolaznu sreću nego trajno nasljedovanje. Nema mirovanja u nijednom odnosu, osobito ne s Isusom. Događa se, međutim, da je Isus najmanje izazovan za „sigurne“ kršćane, za one koji štite svoju a ne Isusovu crkvu, svoju politiku. Isus mnogima uopće ne „smeta“, nego smetaju drugi. Isus je u našim riječima primireni, retuširani, sladunjavi zemaljski i ljudski svetac, a ne Svetac Božji. U našem djelovanju Isus je često iskrivljen, krivotvoren ili zaboravljen.

Isus se, međutim, uvijek nudi, ali nikoga ne prisiljava da ostane s njime i da ga nasljeđuje. Njegova zahtjevnost očekuje slobodan odgovor, osoban i svjestan pristanak iz vjere da on ima riječi života vječnoga, da nemamo kamo od njega, odnosno da kamo god išli, da je On naš sugovornik i pratitelj.

Romano Guardini
STRAHOPOŠTOVANJE

Tko želi razmišljati o pojavi ljudskoga života, dobro čini, ako svrati pažnju na riječ kojom je jezik nazivlje, jer u jeziku više govori nego samo pomisao pojedinca. To želimo učiniti s krepošću o kojoj treba razmišljati, naime o strahopoštovanju.

Neobična riječ, ta složenica od “straha” i “poštovanja”! Strah koji iskazuje poštovanje; poštovanje koje je popraćeno strahom - kakav bi to mogao biti strah. Očito ne takav kakav spopadne čovjeka pred nečim što nanosi štetu ili prouzrokuje bol. Takav strah nagoni da se čovjek brani ili skloni. Strah o kojemu ovdje treba govoriti ne bori se i ne bježi, ali on zabranjuje nasrtanje, drži razmak, ne dodiruje ono časnno svojim vlastitim dahom. Možda da govorimo o tom strahu bolje nego o “plašljivosti”.

Ta riječ pokazuje put k razumijevanju. Poriijeklo osjećaja strahopoštovanja vjerske je naravi. Ona je osjet tog Sveto - Nepristupačnog koje je za to rano iskustvo života zaokružilo sve visoko, snažno, sretno. U tom se slagalo različito: naslućivanje Sveto - Velikog i želja imati udjela s njim - povezana s brigom da si ga nedostojan i da pobudi tajanstvenu srdžbu...

Ukoliko je kulturni razvoj išao dalje, razvijali su se razumno razumijevanje i tehnička vlast svijeta, taj se vjerski element povlačio. Svijest o značajnom i vrijednom postojala je dominirajućom i budila zadivljujući stav, a u kojem je stara plašljivost još odzvanjala - upravo taj strahopoštovanja osjećaj o kojemu se govori, a koji čovjek pravoga kova i danas iskazuje tom velikom.

Kod strahopoštovanja čovjek se odriče onoga što inače rado čini, naime da *uzme u posjed i upotrebi za vlastite ciljeve*. Umjesto toga on se povlači, ostaje na određenom razmaku. Time na-

staje duhovni prostor u kojemu se ono što zaslužuje poštovanje može istaknuti, tu slobodno nalaziti i svijetliti.

Što se nešto nalazi na višem položaju, to se jače povezuje osjećaj vrijednosti koji se budi s tim držanjem razmaka.

Međutim sada to iskustvo vrijednosti čini da čovjek želi imati udjela u vrijednosti. I tako tu pripada još jedna daljnja zadaća koja kaže nama današnjim ljudima, zašto se strahopoštovanje povlači, umjesto da prodire; zašto sklanja ruke, umjesto da prihvati. Što strahopoštovanje traži, to su prije svega svojstva osobe: njezino dostojanstvo, njezina sloboda, njezino plemstvo. Ali i svojstva ljudskog rada; u čemu se očituje dostojanstvo i nježnost. Ali konačno i izgledi prirode u kojima se odražavaju uzvišenost i tajanstvenost.

Možda se smije kazati da svaka stvarna kultura počinje time da se čovjek povuče. Ne nasrće, ne vuče silom sebi, nego stvara razmak da nastane slobodan prostor u kojem se može jasno zapaziti osoba sa svojim dostojanstvom, rad sa svojom ljepotom, priroda sa svojom slikovitom moći.

To strahopoštovanje može poprimiti, recimo tako, svakidašnji oblik. Svaka prava vrlina proteže se kroz mnoge faze i oblike jer je ona stav živa čovjeka. I tako se može, ne, mora to strahopoštovanje pojaviti i u svakidašnjici, pa se ono onda zove poštivanje.

Poštivanje je ono najosnovnije što se mora osjetiti da ljudi s ljudima mogu ophoditi. Pri tome se ne mora raditi o posebnim vrijednostima - nadarenostima, rezultatima, moralnoj visini ili bilo čemu - nego naprosto o činjenicama da je taj drugi - čovjek, da ima slobodu i odgovornost.

Tada bi poštivanje značio na primjer da netko ozbiljno shvaća svoje uvjerenje. Ja se smijem boriti protiv njega; jer ako mislim da je krivo što on kaže, onda imam pravo, a nekada i dužnost, istaknuti istinu kakvu ja vidim protiv njega. Ali to s poštovanjem; sa sviješću da ja tu imam posla ne s nekom apstraktnom rečenicom koja se nalazi u nekoj knjizi, nego s čovjekom koji se na temelju svijesti o istini odlučio za to mišljenje. Ako vidim da se on vara, smijem ga napadati; ali ne smijem nanositi nasilje njegovu mišljenju niti ga htjeti prevariti.

Poštivanje traži privatnu sferu; znači ono područje u kojemu je on samim sobom, odnosno živ s onima s kojima je povezan, s obitelji ili prijateljima - nešto što se danas sve više zaboravlja. Jer posvuda djeluje neki pritisak za objavljivanjem; strast da se

upravo ono vidi što treba sakriti; želja za senzacijom koja nalazi gadan ukus u tom da otkrije, objavi, postidi - zato je tu tehnika koja to omogućuje; novac koji radi iza novina, časopisa, kina, televizije. Kakva li atmosfera nepoštivanja svega osobnoga time nastaje!

Koje li surovosti na primjer fotografirati dijete dok moli; ili ženu koja plače jer joj je sudbina otela muža! Uživanje da se otkrije što je dotad bilo okruženo plašljivošću upravo je postiglo neku svetačku aureolu. Ona naglašava da je to hrabrost za slobodnu otvorenost, pa govori o "tabuima" koje treba razoriti. Što se tu zaista raspada od zaštite života i finog osjećaja, na to se ne misli - ukoliko to rušenje nije bilo namjerno i u njem se nije uživalo.

216

A kojeg li uživanja - a to je sad druga strana priče - i u čijenjenici da je objavljeno! Jer ako prosječni čitatelj ilustriranih časopisa ne bi imao javnu ili tajnu želju da sam bude na slici, onda bi se morao stvoriti pritisak javnog mnijenja koji bi čitavu godišnju zaradu učinio nemogućom. Ali ne smije se ni to zaboraviti koliko mnogo to nestajanje poštovanja koje se očituje u rušenju privatnosti pripravlja ljude za diktaturu. Tko nema nikakve ograde koja bi ga zadržavala, tome stoji na raspolaganju borba za vlast.

Još bi na mnogo toga trebalo upozoriti. Poštivanje je jamstvo za to da odnosi čovjeka prema čovjeku zadrže svoje dostojanstvo. Ako bilo gdje propada prijateljstvo, onda bi se oni kojih se to tiče mogli zapitati zar ga oni nisu onemogućili. Ako postane neuredan neki brak u kojemu supružnici, povezani brakom, u partneru nemaju nikakve pomoći, onda postoji opravdano mišljenje da su oni jedno s drugim postupali kao s komadom namještaja- ili još gore, jer namještaj stoji novca...

Tu se nazire i značenje onoga što se zove uljudnost. Time se ne misli ništa izvanjsko. Prava je uljudnost izraz za poštivanje ljudske osobe. Ona čini da mnogi koji se stalno susreću u uskom životnom prostoru to mogu činiti, a da se međusobno ne vrijeđaju - to tako činiti da iz toga nastane ljudski - vrijedno. Mi ćemo morati o njoj podrobnije razmisliti.

Poštivanje je potreban posvuda gdje se radi o ljudima, osobi kao i radu- strahopoštovanje se naprotiv budi pred velikim, velikoj ličnosti i velikom stvorenju.

Što je to: "veličina"? Ništa masovno, dakle ništa takvo kako kaže rečenica: Broj sto veći je od broja deset. Ona znači strogost

zahtjeva čovjeka prema samom sebi i spremnost zalaganju za važno; širinu vidika i smjelost u odlučivanju; dubinu odnosa prema svijetu, izvornost i snagu stvaranja.

Tko želi imat posla s tom veličinom, nije mu lako. Ona može preplašiti, čak kočiti, jer na veličini drugoga osjećam da sam ja malen. Što mi je tu činiti? Goethe je rekao da protiv velikih odlika ima samo jedna jedina protuobrana, a to je ljubav. Je li to istina? Pogotovo kad se pomisli da se pak uvijek ne može ljubiti? Ispravnije bi se činilo reći: Protuobrana protiv velikih odlika bila bi istinitost i strahopoštovanje koji kažu: On je velik, ja to nisam. Ali je dobro da ima veličine, iako ona nije u meni nego u drugom. Tada nastaje slobodni prostor, a *zavist iščezava*.

Protiv veličine drugoga kojoj se dozvoljava da se pošteno odrazi budi se mržnja koja ju pokušava umanjiti, ressentiment (zavist). Počinje se prigovarati; traže se nedostaci kako bi se moglo reći da to slavno nije daleko odmaklo; konstatira se, da je to posrećilo, i tako dalje. Ako to uspije, onda je sve kukavno, a komu smo zavidjeli, on je propao. Ali tko u slobodi potvrđuje velika čovjeka, jer je veličina lijepa, iako je ona svojstvena drugome, tada se događa nešto čudesno: u istom trenutku stoji onaj vrijedan poštivanja pokraj ovoga, što je razumio i priznao njegovu veličinu.

Slično strahopoštovanje zahtijevaju veliki rad i veliko djelo. Tako ih je važno susresti, pa iako se čovjeku pred tim umanjuje vlastiti rezultat. Jednom sam zapitao prijatelja što je zapravo kultura. Odgovorio je: Kultura je sposobnost rasuđivanja, jer da bi se moglo rasuđivati, moraju se imati mjerila, nositi ih sigurno u memoriji, mjerila za veliko i malo, pravo i nepravo, otmjeno i nisko.

Susresti taj veliki rezultat, gdje god to bilo - u znanstvenim istraživanjima, pjesničkom oblikovanju, likovnoj umjetnosti, političkom radu - pa se s povrijeđenom mržnjom ne zaštititi oklopom od toga, nego se otvoriti i priznati: dobro je da je to netko mogao - to daje mjerila i čini sposobnim za rasuđivanje.

Vidjeli smo da se strahopoštovanje pokreće u dobro odgojenom duhu pred velikom ličnošću i velikim radom; da se kulturno stanje nekog čovjeka može mjeriti po tome, da li ga on osjeća i na nj odgovara slobodnom radošću. A sada je čudno i časno za čovjeka da se ono može pojaviti i pred malim, *pred bespomoćnim* koje nije sposobno da se samo probija.

Običan (prost) čovjek osjeća bespomoćnost - djeteta, neiskusna, slaba - kao poticaj da je iskoristi; ugladeni se smatra pozvanim da upravo slabo cijeni. Ali zašto? Bez daljnjeg bilo bi razborito kad bi se reklo kako je za svaki dobri osjećaj razumljivo samo po sebi da se želi pomoći djetetu, slabu čovjeku. Dakle spremnost za pomoć svakako ali zašto strahopoštovanje? Možda je to tako da ugladen čovjek kad se susretne s bespomoćnošću bude dirnut blizinom sudbine i zastane.

To onda prelazi u religiozno - sjetimo se načina kako Isus govori o djeci i o "Jao" koji izgovara nad onim koji njihovoj duši nanosi štetu, recimo tako, što je danas dosta zaboravljeno (Mt 18,6 i d.). Koliko ih je koji se još ozbiljno brinu o takvoj šteti? Kolikima uopće to pitanje pada na pamet, kolike razorne dojmове moralno još nesposobni za obranu mogu dobiti iz novina, radija, kina, televizije? Isus kaže: Čuvajte se, "jer njihovi anđeli uvijek gledaju lice mojega Oca koji je na nebu". Iza bespomoćnosti djeteta stoji budnost anđela koji gleda Božju svetost. Što vrijedi za dijete, vrijedi za svakoga bespomoćnog. Duboke stvari, približimo ih sebi...

Dobro odgojen čovjek ima strahopoštovanje pred velikom ličnošću, pred velikim radom - ali i pred bespomoćnim čovjekom, pred neiskusnim, slabim, patnikom i potištenim. Znak je uzlaznog barbarstva ako nanesena nesreća u ilustriranim tjednicima i časopisima postane senzacijom. Ugladen osjeća: Ljudska patnja, ljudska nevolja- ruke sebi! Čuvaj se da se one ne osvete tako da tvoj osjećaj osurovi - a i da ih ne digneš na sama sebe.

Ali napokon svako strahopoštovanje uvire u *strahopoštovanje pred svetim*. Mi ga osjećamo kad dođemo u Crkvu. Zato su one tako visoko izgrađene i tako snažno oblikovane da nas odmah dodirne na ulasku u taj prostor. Ako se to ne dogodi, onda bitno gledajući, to uopće nije "crkva" nego prostor za sastanak. Zato po crkvama hodamo laganijim korakom i u njima govorimo potihim glasom. Koliko to opet otkriva barbarstvo našega vremena ako se turisti vladaju u nekoj crkvi, kao da se nalaze u muzeju ili nekoj sportskoj dvorani! Ali ima još i gore: sveto potiče buntovnika u čovjeku, goni ga na ruganje, na kletve, na nasilje. Pola svijeta je puno toga; ti osjećaji i raspoloženja postali su u ateizmu političkom moći. I neka nitko ne kaže da su mu oni strani; zaista oni vrebaju u svakome od praiskonske pobune pa

dalje. Stoga mi dobro činimo ako čuvamo to strahopoštovanje prema svetom.

Osnovni čin toga strahopoštovanja jest klanjanje Bogu. U njemu se ta čovjekova istina najpotpunije izražava, posebno ako ga i tijelo izvršava i sagiba se. To mora zamisliti da se ono u vjerskom životu tako malo ističe. Uglavnom se upućuje samo molba ili hvala, a već rjeđe slava - klanjanje se jedva jednom ostvari. No ono je jako bitno. "Klanjam se Bogu", znači: Meni je jasno da je On tu, a ja stojim pred Njim; da je on bitno Postojeći, Stvoritelj, a ja njegovo stvorenje; da je On svet, a ja ne, i ja se srcem i dušom predajem njemu Svetom. Klanjanje je življena (ostvarena) istina.

A sada idemo još korak dalje; mi smo opetovano pokušavali krepost o kojoj razmišljamo dopratiti sve do Boga, jer to "dobro na koncu konca "jest Bog On "sam dobar", kao što Isus odgovara učeniku (Mk 10,28) - a sve dobro u čovjeku element je njegove slike i prilike. I kako je sad ovo: Ima li Bog strahopoštovanje?

Mi zacijelo ne želimo govoriti gluposti - ali ja mislim da na to pitanje treba odgovoriti DA. I doduše to se strahopoštovanje" pokazuje" u tom što je Bog stvorio čovjeka kao slobodno biće. Susreće se nerijetko neki oblik poniznosti koji snizuje čovjeka da bi častio Boga. To nije kršćanski - to je u osnovi opreka pobožanstvenjenju čovjeka, a protivnički stavovi naginju pak k tome preobraziti jedno u drugo. Bog želi čovjeka kao svoju sliku, to jest, kao onoga koji priznaje i sposoban je za odgovornost. U tom se izražava božanska volja za strahopoštovanje, jer on je mogao stvoriti čovjeka tako da bi on bio navezan na dobro. To ne bi značilo ništa nisko, možda čak - nešto blaženo - veliko, ako pogledamo na groznu poplavu bezakonja i bespravnosti koji su u svijetu. On je mogao od početka usaditi svoju istinu u dušu čovjeka tako snažno, uzvišenost dobra tako temeljito postaviti u njegovu savjest, da čovjeku uopće ne bi bilo moguće da se prevari i sagriješi. Tada bi svijet bio umjetno djelo ljepote i sklada; ali bi nedostajalo ono čudesno slobodnog stvorenja a isto tako i Božjeg osvjedočenja prema toj slobodi koju možemo samo tako izraziti da kažemo: On poštuje čovjeka. Odatle nastaje sveti svijet Božjeg kraljevstva koje se njegovom milošću nadograđuje iz slobode čovjeka.

I još jedna druga osnovna istina objave prima odatle novo svjetlo: događaj, da svaka priča završava i određuje za vječnost: *sud*. Ako se o tom govori, to je većinom vijest užasa. Uistinu je

taj sud svjedodžba za čast čovjeka jer ga on stavlja pod mjerilo odgovornosti. Samo slobodno - odgovorno biće može biti suđeno. Tu vlada tajna koju nitko ne može dokučiti. Božja je volja temelj svakog bitka i djelovanja - pa ipak je čovjek slobodan. On je to zaista, u tolikoj mjeri da čak i Božjoj volji može reći NE. Ali ta sloboda ne postoji pored Božje volje, još manje ne kao neka protumoć koja se diže protiv Njega, nego On sam je to preko čega ono - Njegovo strahopoštovanje, postoji i djeluje.

Božje strahopoštovanje pred slobodom, a u isto vrijeme odlučnost kojom On želi dobro i samo dobro- možda se ni o čemu nije tako mnogo razmišljalo kao o toj tajni; ali još nitko nije u nju prodro.

Je li moguće doći u još veću dubinu? Bog je naprosto- Postojeći, u samom sebi Opravdavajući, sam sebi Dostatan: Kako uopće može "uz" Njega, "pred Njim" konačno - čak konačna sloboda postojati? Zar se On ne bi morao izdići kao Jedini - Postojeći u slavlju svoje apsolutnosti? Ti odgovaraš: To bi bio ledeni trijumf vječne osamljenosti! Međutim objava nam kaže ipak da On, taj Trojedini, u samom sebi beskonačno zajedništvo, ima plodnost koja nadilazi sve pojmove. Da je On Otac, i Sin, i Duh Sveti; Govoreći, Izgovoreni i u beskonačnoj ljubavi Razumijevajući - Razumljeni. Tajna, svakako, neprodorna za naš duh - ali ipak nam govori da mu ništa od konačnog ne treba, ništa da dođe do svijesti ni da bude ljubljen kao što je mislila Hibris panteizma. Pa ipak on želi da postoji konačnost, slobodna konačnost, zar se tu ne objavljuje tajna Božjeg strahopoštovanja? Da apsolutna moć Božjeg akta bitka ne razmrvi konačno - postojeće; blistavo veličanstvo božanskog JA- ne, "MI", vidi Iv. 14,23- ne spali konačno; naprotiv on želi u trajnom zovu to konačno, stvara ga i drži u njegovoj zbiljnosti...

Zbilja "u Njemu živimo, mičemo se i jesmo", kao što je Pavao rekao na Aeropagu u Ateni (Dj. Ap. 17,28)! Njegovo stvaralačko strahopoštovanje jest taj "prostor" u kojem postojimo. U našim danima, kada ta strašna mješavina oholosti i gluposti koja se zove ateizam, preplavljuje svijet, dobro je misliti na tu istinu.

Walter Kasper

Wege der Einheit. Perspektiven für die Ökumene, Herder,
Freiburg – Basel – Wien, 2005., 256 str.

Kardinal Walter Kasper, kao ugledni teolog i predstojnik Ekumenskoga vijeća za ujedinjenje kršćana, svojim teološkim radovima i promišljanjima pridonosi već dugo vremena širenju ekumenske svijesti i ekumenskomu dijalogu među kršćanima. Njegova najnovija knjiga, koja je izvorno pisana na engleskome jeziku, pruža izvrstan poticaj za daljnja teološka promišljanja o ekumenizmu.

Knjiga je podijeljena u deset poglavlja. U prvomu poglavlju Kasper progovara o trajnoj aktualnosti dekreta Drugoga vatikanskog sabora „Unitatis Redintegratio“. Za razumijevanje toga Dekreta važna je interpretacija. Kasper razlikuje tri osnovne interpretacije, koje se moraju uzimati u obzir pri tumačenju Dekreta: historijska interpretacija, interpretacija u svjetlu Tradicije i recepcija u Crkvi.

U drugomu poglavlju autor predstavlja sadašnju situaciju u ekumenskoj teologiji, s posebnim osvrtom na ekumenski dijalog s Pravoslavnom crkvom i s Crkvama reformacijske tradicije. Poglavlje završava s ekumenskim promišljanjima o Duhu Svetomu.

Treće poglavlje pojašnjava bit i cilj ekumenskoga dijaloga. Analizira se novo filozofsko-teološko vrjednovanje dijaloga, koji bi trebao predstavljati temeljnu dimenziju same Crkve kao «communio»: dijalog „ad intra“ pretpostavka je dijaloga „ad extra“. Takvo shvaćanje, prema Kasperu, nužno ima posljedice za ekumenski dijalog: *cilj* ekumenskoga dijaloga može biti samo jedinstvo na način „communio“; *dimenzije* ekumenskoga dijaloga jesu: teološka (teološka promišljanja), praktična (cjelokupni život Crkve: srce ekumenizma) te obnova i reforma vlastite Crkve;

strukture dijaloga trebaju biti ne samo na univerzalnoj, već ponajprije na lokalnoj razini: u obiteljima, u miješanim brakovima, u župama itd.; *metode* dijaloga su: hijerarhija istina, razlikovanje između sadržaja i načina izričaja dogme vjere; ekumenski dijalog posebno računa na *osobne pretpostavke*, tj. na osobnu ekumensku zauzetost.

Četvrto poglavlje bavi se s osnovnom idejom katoličke ekumenske teologije: Crkva kao „communio“. Njemački teolog ističe da je za ekumenski dijalog vrlo važno razlikovanje između potpunoga i nepotpunoga zajedništva, a ne toliko između savršenoga i nepostojećega jedinstva (UR 3). Nakon što je postavio tu vrlo važnu premisu, Kasper tumači značenje Crkve kao „communio“ na sljedeći način: „Crkva nije ni demokracija, ni monarhija, posebno ne konstitucijska monarhija. Ona je hijerarhijska u izvornome značenju riječi, koja znači ‘od svetoga iskona’, tako da se na temelju toga mora razumijevati što je sveto, tj. polazeći od spasenjskih darova, od riječi i sakramenta kao autoritativnih znakova i sredstava djelotvornosti Duha Svetoga.“ (str. 78.) Nakon pojašnjenja Crkve kao „communio“ govori se o različitom shvaćanju toga pojma u Pravoslavnoj crkvi i u Crkvama reformacijske tradicije. No, vrlo je važna činjenica da u objema Crkvama postoje teološka promišljanja koja također shvaćaju Crkvu kao „communio“. To znači da već postoji određeno zajedništvo („communio“) između Katoličke crkve i Pravoslavne crkve te Crkava reformacijske tradicije. Potrebno je to zajedništvo produbljivati prema što savršenijem izričaju, pri čemu treba razlikovati „ekumenu ljubavi“, „ekumenu istine“ i „ekumenu života“. Unutar tih ekumena i dalje će ostati neka goruća pitanja kao što su: pitanje shvaćanja sv. reda i Petrove službe.

Peto je poglavlje vrlo zanimljivo, jer nastoji obraniti tezu kako se i na univerzalnoj razini smije govoriti o „sestrinskim Crkvama“. Kasper polazi od dokumenta Kongregacije za nauk vjere „Communio in notio“ (1992.), koji niječe mogućnost govora o sestrinskim Crkvama na univerzalnoj razini. Prema tomu dokumentu, moguće je govoriti o sestrinskim Crkvama samo između određene mjesne Crkve i određene Pravoslavne crkve, jer univerzalna Crkva nije sestra, već majka svih pojedinačnih Crkava (10.). No, kardinal Kasper primjećuje da se ipak može koristiti taj izričaj i na univerzalnoj razini, jer izričaj „univerzalna Crkva“ uključuje Rimokatoličku crkvu i Grkokatoličku crkvu. Dakle, ako bi bilo moguće da Rimokatolička crkva naziva Grko-

katoličku crkvu sestrinskom Crkvom, onda se, prema Kasperu, ne vidi ima li razloga da se taj isti pojam ne bi mogao odnositi i na pravoslavne crkve. Rimokatolička crkva nije identična s univerzalnom Crkvom: „Ona je također jedna pojedinačna Crkva te kao takva sestrinska Crkva Crkava na Istoku.“ (str. 116.)

U drugomu dijelu raspravlja se o značenju pape kao patrijarha Zapada te o problemu tzv. „unijatizma“, pri čemu bi osnovna misao vodilja za grkokatoličke Crkve trebala biti misao: „ni apsorpiranje ni fuzija“.

Šesto poglavlje posvećeno je pneumatologiji i pneumatološkim promišljanjima na Zapadu i na Istoku. Kasper utvrđuje bliskost teoloških razmišljanja: naglasak na pneumatološkoj kristologiji, karizmatskoj dimenziji Crkve, na djelovanju Duha Svetoga po riječi Svetoga pisma i u sakramentima. Danas problem „filioque“ nikako ne može biti razlog razdvajanja između Katoličke i Pravoslavne crkve.

Sedmo poglavlje bavi se dokumentom „Zajednička izjava o nauku i opravdanju Luteranskoga svjetskog saveza i Katoličke crkve“. Za Kaspera je Zajednička izjava prekretnica za dijalog s Crkvama reformacijske tradicije. On je omogućio diferencirani konsenzus, što znači da su ostala još mnoga pitanja otvorena: narav i svrha Crkve, sakramentalno značenje sv. reda, apostolska sukcesije i Petrove službe u Crkvi.

U osmome poglavlju raspravlja se o značenju Petrove službe. Kasper postavlja četiri hermeneutička principa za razumijevanje Petrove službe: integracija u cjelokupni kontekst ekleziologije, integraciju u cjelokupnu tradiciju, historijska interpretacija, tumačenje u skladu s evanđeljem.

U devetomu poglavlju radi se o ekumeni i duhovnosti. Kasper polazi od sljedeće teze: „Do određene razine različiti su načini shvaćanja duhovnosti razlog razdvajanja kršćanstva. Kršćanstvo se nije prvotno podijelilo zbog rasprava i različitih dogmat-skih formula, već zbog različitoga načina življenja.“ (str. 208.) To znači da je bitno za ekumenski dijalog razvijati takvu duhovnost, koja će biti bitno ekumenska: „Ekumenska duhovnost znači slušanje i otvaranje za djelovanje Duha, koji progovara kroz različite oblike pobožnosti; ona označava spremnost za promišljanje i obraćenje kao i za podnošenje drugotnosti drugoga, što zahtijeva toleranciju, strpljivost, u konačnici dobrohotnost i onu ljubav koja se ne nadima, već se raduje zbog istine (1 Kor 13, 4-6).“ (str. 210.)

Walter Kasper završava knjigu s poglavljem o Crkvi i pluralizmu. U novonastaloj situaciji modernoga pluralističkoga društva autor je mišljenja kako bi se danas Crkva trebala poimati prije svega kao „dijakonična Crkva“. Tu se ne radi o Crkvi, koja bi se odrekla govora o istini ili koja bi bila obična uslužna djelatnost, nego o Crkvi koja prvenstveno služi drugima. Na taj način govor „o jedinstvu i jedincatosti kršćanskoga reda spasenja nije imperijalistička teza, koja druge religije ugnjetava ili prisvaja“ (str. 246.). Pitanje pluralizma predstavlja i izazov za samu Crkvu, koja bi trebala biti pluralistička unutar sebe same, a to znači sljedeće: prihvaćanje kulturalne i individualne različitosti, u tumačenju zakona više govora o epikeji i ekonomiji, što veće sudjelovanje svih vjernika u životu Crkve, jačanje sinodalnih struktura itd. No, kroz sve se treba provlačiti temeljni princip: „In necessariis unitas, in aliis libertas, super omnia caritas.“ (str. 248.)

Sve u svemu, svatko tko se iole bavi pitanjem ekumenizma i ekleziologijom, morat će posegnuti za ovom vrlo vrijednom knjigom kardinala Waltera Kaspera.

Ivica Raguž

Hans Urs von Balthasar

Eschatologie in unserer Zeit. Die letzten Dinge des Menschen und das Christentum, Johannes, Einsiedeln, 2005., 156 str.

225

Veliki švicarski teolog Hans Urs von Balthasar (1905.-1988.) svoja je prva teološka i filozofska razmišljanja posvetio eshatološkim pitanjima. U svojoj doktorskoj radnji „Povijest eshatološkoga problema u modernoj njemačkoj književnosti“ (1930.) te velikomu opusu u tri sveska „Apokalipsa njemačke duše. Oglad o nauku posljednjih stavova“ (1937.-39.) Balthasar propituje moderne njemačke mislioce s obzirom na njihove posljednje stavove koji određuju njihovu cjelokupnu misao. Balthasar želi pokazati kako krajnji stavovi, tj. eshaton, već kod velikih mislilaca nisu nešto što nema veze sa sadašnjošću, već ono što duboko prožima tu istu sadašnjost. U tome smislu i kršćanska eshatologija nije za Balthasara puko izvješće o budućim vremenima, nego posljednje što sada i ovdje određuje čovjekovu egzistenciju. To posljednje za kršćane je Isus Krist, a ne obična izvješća o budućim stvarima nakon smrti. Na taj se način cjelokupna kršćanska eshatologija koncentrira u Isusu Kristu, u njegovu eshatološkom djelovanju u povijesti. Tako je švicarski teolog ponovno stavio eshatologiju u središte teologije, nakon što je eshatologija u katoličkoj teologiji bila dugo zapostavljena. Svoje poimanje eshatologije Balthasar je razvijao u mnogim člancima i knjigama: npr. „Obrisi eshatologije“ (1957.); „Eshatologija. Teologija posljednjih stvari“ (1959.); „Tri oblika kršćanske nade“ (1972.); „Eshatologija u nacrtu“ (1974.); „Završna igra“ (posljednji svezak „Teodramatike“ 1983.); „Čemu se smijemo nadati?“ (1986.) itd. Stoga je sve poznavatelje Balthasarove misli ugodno iznenadila vijest o objavljivanju još neobjavljenih Balthasarovih tekstova o eshatologiji. Izdavačka kuća „Johannes“, koju je sam Balthasar osnovao, objavila je dva, do sada neobjavljena teksta

o eshatologiji, koja je Baltahasar napisao 1954.-1955., kako to ističe Jan-Heiner Tück u pogovoru knjige. Ukratko ćemo predstaviti osnovne misli obaju tekstova.

Prvi tekst „Eshatologija u našem vremenu“ podijeljen je u tri dijela. Odmah na početku prvoga dijela Balthasar ističe da „posljednje“ u kršćanstvu „kao završno tumačenje smisla djeluje nezaustavljivo kroz cjelokupnu vremensku egzistenciju“ (str. 11.). To se posljednje kod čovjeka očituje u činjenici smrti. Za Bathasara smrt je „prekid“, koji ukazuje na svu ograničenost i provizornost ljudskoga života. Stoga kruta činjenica smrti čovjeka postavlja u pitanje. Prema našem autoru, čovjek je kroz povijest svoju upitanost smrću nastojao razriješiti trima načinima: magijom, idealizmom i kozmologijom. Sva tri rješenja treba vrjednovati, ali ni jedno rješenje ne daje pravi odgovor. Zapravo sva tri rješenja devalviraju ovozemaljsku stvarnost. U magiji čovjek postaje ovisan o zagrobnim duhovima te više ne živi ovu stvarnost, njegova egzistencija postaje funkcijom nekropole (str. 15.). Idealističko, tj. Platonovo rješenje, oslobađa čovjeka od ovisnosti od zagrobnih duhova, žrtvuje vrijeme poradi vječnosti: „Tjelesnost i vremenitost otpad su i slučaj duše. Ona je slobodnija bez tijela i bolja je u sebi samoj“ (str. 17.). Treće kozmološko, Aristotelovo, stoičko rješenje također ne daje odgovor, jer konkretnoga čovjeka ukida u univerzalnome, u kozmosu.

U drugomu dijelu švicarski teolog predstavlja ukratko povijest zapadne eshatologije, koju dijeli u tri razdoblja: skolastička sinteza antičkoga i kršćanskoga, novovjekovna renesansa antičke nasuprot kršćanskoj eshatologiji te moderno vrijeme kao kriza svih eshatologija. U prvome razdoblju kršćanski se sadržaji kozmologiziraju, a drugome sam čovjek postaje eshaton. Balthasar pohvaljuje moderno, tj. svoje doba, kao ono koje je pokazalo uzaludnost prvoga i drugoga eshatološkog razdoblja. Čovjek je sada ponovno izložen krutoj činjenici smrti, pred kojom svako rješenje postaje puka projekcija i bijeg od stvarnosti (Feuerbach, Nietzsche): „Otkako je kulture, nikada čovjek nije stajao tako bespomoćan pred pitanjem Posljednjih stvari, svojih vlastitih stvari te tako svoga posljednjega i prvoga smisla“ (str. 29.). No, ta je bespomoćnost dobitak, jer ona bolno posvješćuje da su sva dosadašnja rješenja bili samo uzaludni *čovjekovi* pokušaji razrješenja smrti: „Napuštanje provizornih i prividnih rješenja nije gubitak, već dobitak. Kršćansko produbljenje smisla vremenske egzistencije učinilo je um budnijim za vlastitu umjet-

nost insceniranja tamo gdje, povlačeći Münchhausenov čupe-
rak, premješta samoga sebe u nebo“ (isto). Stoga za Balthasara
čovjek nikada nije bio tako spreman za prihvaćanje kršćanske
poruke u njezinoj „potpunoj drugotnosti od rješenja uma“ (isto).
To je ono što modernoga čovjeka na koncu zbližuje sa Židovom,
koji nije poistovjetio „misao života nakon smrti s mišlju spasenja
i otkupljenja“ (isto).

Treći dio, «Kršćanska poruka», središte je cijeloga članka,
a podijeljen je u četiri odlomka. Naslovi svakoga odlomka oda-
ju srž Balthasarova poimanja kršćanske eshatologije. U prvome
odlomku „Sam Bog je posljednje čovjeka“ Balthasar u kratkim
crtama metafizički opisuje čovjeka kao biće koje je u svome na-
dilaženju svijeta usmjereno prema apsolutnomu, „iz čije je vječ-
nosti proizašao i pred čiju vječnost mora doći na sud o svojoj
vrijednosti i nevrijednosti“ (str. 26). Čovjek je tako vršak cijeloga
kozmosa, vršak koji je s kršćanskoga gledišta na putu prema
Božjemu utjelovljenju u Isusu Kristu, prema uskrsnuću tijela,
koje je uskrsnuće cijeloga čovjeka (str. 37.). Tako se jedino u
kršćanskoj vjeri u uskrsnuće cijeloga čovjeka razrješava aporija
triju navedenih nekršćanskih rješenja, koja ukidaju čovječnost
čovjeka, reducirajući ga na duh ili na materiju. U središtu je
drugoga odlomka, „Pristup Božjemu vječnom životu otvoren je
Isusom Kristom“, osoba Isusa Krista. Prema Balthasaru, u Isu-
su Kristu (u hipostatskoj uniji) vremenite stvari dobivaju svoje
opravdanje, mogućnost opstojnosti u božanskomu, vječnomu
životu: „Bog se spušta u vrijeme; čovjek ulazi u vječnost“ (str.
41.). Starozavjetna nada u sjedinjenje s Bogom i čovjekom sada
je ispunjena. Balthasar to lijepo ističe: „Tamo [u SZ-u] živi se u
nadi prema događaju, a ovdje [u NZ-u] živi se u nadi iz događa-
ja“ (str. 43.). Bogoljudsko sjedinjenje u Isusu Kristu daje pravo
značenje besmrtnosti duše. Filozofsko se poimanje besmrtnosti
duše ne smije jednostavno nadopuniti kršćanskim shvaćanjem.
Naprotiv, treba prvo započeti od biblijskoga pojma besmrtnosti,
a on za Balthasara označava sudioništvo u cjelovitome uskr-
snuću Isusa Krista. Dakle, Balthasar zastupa dijalogičko shva-
ćanje besmrtnosti, koje je kasnije na poseban način produbio
J. Ratzinger. Glede Aristotelova shvaćanja života poslije smrti,
kršćanska vjera u Isusa Krista ističe da je sam kozmos u Isusu
Kristu ušao u područje Božje intimnosti: „Novi eon ne zadržava
samo ‘odnos’ prema zastarjelomu i prolaznomu eonu, nego on
je identičan s tim kozmosom, ukoliko je on po događaju novo-

sti ušao u Boga“ (str. 54.). U tome smislu ni tijelo koje čovjek ostavlja nakon smrti, nije prepušteno starom eonu, jer je taj stari eon „već načelno iskusio premještanje središta iz Adama u Krista“ (isto). Razlog tomu je pripadnost Crkvi. Kršćanin je član nebesko-zemaljske Crkve, u kojoj je već započeo proces preobražavanja iz staroga u novi eon. Treći odlomak, „Kristovo uskrsnuće događa se iz šeola“, najzanimljiviji je i najproblematičniji dio cijele knjige. Tu Balthasar predstavlja svoju teologiju Velike subote, koju će kasnije opširnije obrazložiti u drugim knjigama. Krist silazi ne samo nad pakao, već prije svega u pakao, postaje potpuno solidaran s odbačenima, s prokletima. Balthasar ide tako daleko te tvrdi da je Krist svojim silaskom u pakao ukinuo pakao, odnosno paklene kazne: „Bitni sadržaj je bez sumnje to da Kristov silazak u „smrt koja slijedi nakon šeola“ izriče prevladavanje poena damni, kao neotklonjive sudbinske moći, koja je s pravom dosuđena svim ljudima“ (str. 58.); „Ako otkupljenje nije prevladavanje pakla, kao vječne smrti koja prijete grješniku (a tko nije grješnik?), tada ono nije ništa i nije ništa postiglo“ (str. 61.); „Gdje se nešto izvorno-životno pojavljuje u šeolu, on nije više šeol. Vjera, nada i ljubav potječu od Boga i ne mogu biti na mjestu prokletstva, odnosno mogu biti po silasku Krista, nositelja i djelatelja tih božanskih darova, koji svojim silaskom ukida bezutješnost šeola“ (str. 62.); „Ispražnjenje hada, u koji je čovjek bio zapao, brisanje te vječne realnosti jest ono što kršćanstvo čini apsolutnom religijom otkupljenja“ (str. 64.). Pakao se pretvara u čistilište: „Čistilište je šeol, koji je stavljen u kretanju prema nebu“ (str. 63.). Takve se rečenice ne mogu pronaći u kasnije objavljenim Balthasarovim tekstovima o Kristovu silasku u pakao. Možda je to jedan od razloga zašto je Balthasar odlučio ipak ne objaviti ovaj tekst. Dakako, on se ovdje distancira od Origena i njegova nauka o apokatastazi, ističući da njegova teološka razmišljanja o Kristovu silasku u pakao i ukinuću pakla pripadaju području nade, a ne znanja (str. 67.-73.). Pri tomu se Balthasar poziva na Charlesa Pégyija i Tereziju iz Lisieuxa. No, teško se ovdje oteti dojmu da je Balthasar ipak prešao teološki prag nade i ušao u područje znanja, što će kasnije biti i jedan od prigovora njegovoj cjelokupnoj teologiji (kritika Karla Rahnera i Johannes Baptista Metz).

Četvrti odlomak, „Naše vrijeme u vječnosti“, sažima još jednom kršćansko poimanje vremena. Vječnost nije odvojena od vremena. Ona se događa u vremenu i preobražava ga: „U stro-

gom smislu ne postoji 'ulazak' u vječnost" (str. 82.). Stoga vječan ne treba postati nekakav „subjekt bez svijeta, koji je svladao naš svijet, nego ovaj svijet, ovo Očevo stvorenje treba se vratiti Ocu po Sinu“ (str. 78.). Čovjek nije biće koje je osuđeno na vrijeme, nego biće koje je Bog još u vječnosti („Prije smo u Bogu nego u nama“, str. 81.) odredio da bude vremenitim.

Drugi tekst, «Posljednje čovjekove stvari i kršćanstvo», uglavnom ponavlja već rečeno u „Eshatologiji u našem vremenu“, čak se pojavljuju iste rečenice. Tekst je podijeljen u pet odlomaka. U prvome odlomku, „Moderni čovjek i pitanje o posljednjim stvarima“, Balthasar ponovno pozitivno tumači moderno doba, koje je pokazalo uzaludnost svih dosadašnjih eshatoloških modela. Moderni je čovjek tako u potpunosti okrenut svijetu, zemlji. Tu nakratko možemo napomenuti da se ovdje, kao i u prethodnomu tekstu, očituje vrlo pozitivan opis modernoga doba, koji je Balthasar opširno predstavio u knjizi „Pitanje o Bogu današnjega čovjeka“ (1956.). Kasnije se Balthasar sam distancirao od te knjige i od prepozitivne interpretacije novovjekovlja. U takvomu dobu, koje se potpuno okrenulo svijetu i koje je radikalno postavilo u pitanje svaku kozmologiju, sve su religije, prema Balthasaru, iščezle ili su postale nedjelotvorne. Jedino je kršćanstvo ostalo i može još uvijek djelovati metafizički, odnosno tumačiti čovjekovu egzistenciju iz vječnosti, jer je ono slobodno od kozmologije: „Kršćanstvo pristupa danas čovjeku bez štaka kozmologije. Hvala Bogu da se oslobodilo tih štaka. Bogu hvala, kršćanstvo se više ne će moći zamjenjivati s imanentnim sustavom svijeta. Ljudi, koji to traže, bit će mu nevjerni te će kucati na vrata astrologa, antropozofa i sličnih kozmičara“ (str. 94.). Stoga kršćanska eshatologija nije kozmologija već sam Bog: „Bog je posljednja čovjekova stvar, jedino Bog“ (isto). Drugi dio, „Smrt“ pokazuje da su sve druge religije zagrobne religije, „jedino je kršćanstvo religija u kojoj je egzistencija vječna“ (str. 98.). U trećemu dijelu, „Sud“, Balthasar pojašnjava da kršćanska eshatologija nužno uključuje sud. Radi se o sudu koji je istovremeno stravičan i pun nade, jer je sudac Isus Krist. Pred Isusom Kristom očituje se istinsko mjerilo vječnoga života, a to je ljubav prema bližnjemu. Upravo je ta ljubav ono zastrašujuće, budući da se čovjek ne može više opravdavati pred Bogom ničim osim tom ljubavlju. No, taj je sud i pun nade, jer nas sudi onaj koji je sam zauzeo mjesto osuđenika, koji je sam podnio svu krivnju ovoga svijeta: Isus Krist. Četvrti dio, „Čistilište“, pri-

kazuje ukratko katolički nauk o čistilištu. Ono je za Balthasara „kirurgija duše“, oslobađanje od nepotrebnoga za potpuno služenje Gospodinu, ili „opismenjavanje nepismenoga“ u ljubavi za ljubav (str. 109.-110.). Na koncu, u petomu dijelu, „... Vječni počinak u Bogu Gospodinu“, govori se o nebu. Nebo je već ovdje i sada, nebo započinje već ovdje i sada, jer „je nebo tamo gdje je Bog“ (str. 110.). To znači da je ovaj svijet nebo-posljednje stvari, ako je otvoreno za Boga i prima Boga: „Ako se posljednje stvari ne mogu više razumjeti kao stvari u našem vremenu, tada to ne znači da su one bez svijeta: one su sam taj svijet, ali ne više na površini, na kojoj ga svaka znanost – prirode i duha – i svako iskustvo mogu pojmiti, nego u dubini, u kojoj on trajno izvire iz Boga i uvire u Boga“ (str. 115.). Ono što prvo upada u oči nakon čitanja ovoga tekst jest činjenica da Balthasar među posljednjim stvarima *ne spominje pakao*: postoji još samo Kristov sud kao čistilište i raj. To je opet vjerojatno razlog zašto se Balthasar nije usudio objaviti ovaj tekst, koji je sasvim očito napisan u duhu Origenova nauka o apokatastazi.

Kao i sva ostala djela i ovo Balthasarovo djelo zadivljuje i očarava gotovo savršenom sintezom teološke dubine i ljepote izričaja. Malo je kojemu teologu to uspjelo kao Balthasaru. Usudio bih se reći da je Hans Urs von Balthasar pravi teološki Mozart 20. stoljeća: spoj dubine i lakoće izričaja. No, ponekad i Mozarti znaju iritirati. Kao što se Mozartovi prelepršavi i optimistični tonovi mogu činiti nerealnima, dalekima od krute stvarnosti, tako i Balthasarov spasenjski optimizam, koji se provlači kroz ovu knjigu, može davati dojam olakoga relativiziranja zla i patnje u ovom svijetu. Čitajući pažljivo ova dva teksta, kao i ostale Balthasarove eshatološke tekstove, očito je da to nije njegova nakana. Hans Urs von Balthasar pokazuje upravo suprotno: kršćanski spasenjski optimizam, odnosno kršćanska nada za sve ljude (ukinuće pakla i praznina pakla) nije olako i jeftino zatvaranje očiju pred zlom, nego ona se temelji, ako se tako smije reći, na pesimizmu križa, na skupocjenoj ljubavi Kristovoj, koja obuhvaća sve, i nebo, i zemlju, i pakao. Upravo ta kristološka koncentracija daje čitavoj Balthasarovoj eshatologiji trajno značenje. Zbog toga će Balthasarova eshatologija zasigurno biti nadahnuće svakoj budućoj kršćanskoj eshatologiji.

Knjižnica 'Kačić'

Narudžbe: "Kačić", A. Stepinca 1, 21300 Sinj

1. J. BRKAN, Crkvena vremenita dobra, Split 2006., 135 str.
Cijena: 90 kuna.

2. M. MODRIĆ, Hrvatska Katolička Misija u Neussu - Kroatische Katholische Mission zu Neuss, 35. obljetnica pastoralnog djelovanja, Split-Neuss 2006., str. 312, dvojezično, ilustracije u boji, tvrdi uvez. Kratki pogled u hrvatsku i njemačku povijest, život i djelovanje Misije u Neussu, razne statistike, sažetci na stranim jezicima, kazala. Cijena: 120 kuna.

Knjižnica 'U pravi trenutak'

31400 ĐAKOVO, pp 51.

- UNUTARNJI GLAS LJUBAVI, put u slobodu kroz patnju (H. J. M. Nouwen). Poznati duhovni pisac uvodi čitatelja u vlastitu nutrinu, da osluškuje glas Božji i njime ispunja svoje svekoliko biće. C. 12 kn.

- NAŠ NAJVEĆI DAR, Meditacija o umiranju i brizi za umiruće (H. J. M. Nouwen).

Pisac prožet živom vjerom u raspetog i uskrsnulog Gospodina odvažno se suočava s najtežim trenucima u ljudskom životu. Ukazuje na svjetlo i utjehu svima ožalošćenima. C. 12 kn.

- NADGROBNA SVJETLOST (Brezinščak- Bagola). Knjiga je zapravo romansirana biografija mučki ubijenog svećenika Antuna Grahovara u Sisku 9. studenog 1990. To je zapravo svjedočan-

stvo o prvoj svećeničkoj žrtvi nakon uspostave demokratske Hrvatske i neposredno pred domovinski rat. C. 20 kn.

- SOKOVI OD SVJEŽEG VOĆA I POVRĆA, Napitci bogati životnom snagom za zdrav život (Dr. Norman W. Walker). Pisac je liječnik i najveći znanstvenik na području prirodne zdrave prehrane voćem i povrćem. Nakon što je sam obolio u mladim godinama hranio se i liječio sebe i druge samo prijesnim voćem i povrćem. To je prakticirao 70 godina. Doživio je 116 godina i umro bez ikakva osjećaja bolesti. Predstavlja veliko otkriće suvremenom čovječanstvu u predusretanju i liječenju svake bolesti. C. 35 kn.

- SVAKODNEVNO SVJEŽE SALATE ODRŽAVAJU VAŠE ZDRAVLJE (Dr. Norman W. Walker). Učestalost bolesti danas jesu: dijabetes, arteroskleroza, bolesti srca i krvnih žila, reuma, rak i dr. Pisac i veliki znanstvenik obrazlaže da je uzročnik tim i drugim bolestima nezdrava prehrana. želimo li predusresti ili liječiti te bolesti moramo se vratiti Božjoj prirodi. U njoj nam sam Stvoritelj pruža zdravu i živu prehranu. C. 30 kn.

- I VI MOŽETE POSTATI PUNO MLADI (Dr. Norman W. Walker). U njoj nam liječnik i veliki znanstvenik govori iz vlastitog iskustva kako se može održati poletnost i mladost života. On je to osjećao i nakon svoje stote godine. Nikada se nije osjećao star i bolestan sve do svoje smrti u 116. godini. To je imao zahvaliti zdravoj prehrani koju je našao u Stvoriteljevoj prirodi, u svježem voću i povrću. Postoje mnogi svjedoci koji slijede njegov put i oslobađaju se i najtežih bolesti te stiču upravo mladenačko zdravlje i snagu. C. 35 kn.

- HILDERGARDA IZ BINGENA, Redovnica i genijalka (Ch. Fedmann). Poznata njemačka benediktinka i karizmatičarka ima aktualnu poruku i za današnje ljude premda je živjela prije 800. godina Ona je odvažna proročica i suvremenoj Europi. C. 40 kn.

- DUHOVNA PSIHOLOGIJA, Izvor smislena života (E. Lukas). Spisateljica, suvremena kršćanka nastavlja Franklovim putem obrazlagati suvremenom čovjeku smisao ljudskog postojanja i rada. C. 30 kn.

- IGROKAZI, RECITALI, SASTAVI I PJESME ZA RAZNA SLAVLJA (I. Zirdum). Ovo je dragocjeni praktični priručnik za sve župnike, vjeroučitelje i inače pastoralne djelatnike. C. 40 kn.

PREPORUČUJEMO NAŠA IZDANJA

A) PRIRUČNICI ZA PROPOVIJEDI

- | | |
|---|-------|
| 1. Cantalamessa, RIJEČ I ŽIVOT - god. C | 90 kn |
| 2. Carev, ZRNJE RIJEČI BOŽJIH - god. A | 50 kn |
| 3. Carev, U OSVIT VELIKOGA DANA - god. A | 50 kn |
| 4. Carev, PRIHVATITE USAĐENU RIJEČ-god. B | 50 kn |
| 5. Carev, OTHRANJENI ZASADAMA VJERE – C | 50 kn |

B) PRIJEVODI SV. OTACA

- | | |
|---|--------|
| 1. Atanazije Veliki, PISMA O KRISTU I DUHU | 70 kn |
| 2. Grgur iz Niše, VELIKA KATEHEZA | 70 kn |
| 3. Ambrozije, OTAJSTVA I TAJNE | 70 kn |
| 4. Ciprijan, CRKVA-EUHARISTIJA-MOLITVA GOSPODNJA | 50 kn |
| 5. Augustin, GOVORI-1 | 70 kn |
| 6. Augustin, RUKOVET (Enchiridion) | 50 kn |
| 7. Augustin, GOVORI - 2 | 70 kn |
| 8. Leon Veliki, GOVORI | 50 kn |
| 9. Marijan Mandac, SV. JERONIM DALMATINAC | 70 kn |
| 10. Jeronim, TUMAČENJE MATEJEVA EVANĐELJA | 70 kn |
| 11. Jeronim, TUMAČENJE JONE PROROKA | 70 kn |
| 12. Jeronim, TUMAČENJE PAVLOVIH POSLANICA | 90 kn |
| 13. Egerija, PUTOPIS | 70 kn |
| 14. Ivan Zlatousti, KRSNE POUKE | 90 kn |
| 15. Ćiril Aleksand., UTJELOVLJENJE JEDINOROĐENCA | 90 kn |
| 16. Teodoret Cirski, IZABRANI SPISI | 90 kn |
| 17. Euzebije Cezarejski, CRKVENA POVIJEST | 120 kn |
| 18. Grgur Nazijanski, TEOLOŠKI SPISI I TEOLOŠKA PISMA | 70 kn |
| 19. Ćiril Jeruzalemski, MISTAGOŠKE KATEHEZE | 70 kn |

C) OSTALA IZDANJA

- | | |
|---|--------|
| 1. J. Brkan, OBVEZE I PRAVA VJERNIKA LAIKA | 60 kn |
| 2. M. Vugdelija, POLITIČKA ILI DRUŠTVENA DIMENZIJA
VJERE | 120 kn |
| 3. U SLUŽBI RIJEČI. Spomenspis ocu fra Franji Carevu | 50 kn |
| 4. SVETA MARIJA. Radovi o štovanju B.D. M | 50 kn |
| 5. J. Brkan, ŽUPA U ZAKONODAVSTVU KATOL. CRKVE | 90 kn |
| 6. S. Čovo, BL. IVAN DUNS SKOT. | 50 kn |
| 7. J. Brkan, OPĆE ODREDBE ZAKONIKA KAN. PRAVA | 70 kn |
| 8. V. Kapitanović (prir.), CRKVA I DRUŠTVO UZ JADRAN | 120 kn |
| 9. AKTUALNOST PREDAJE, Zbornik u čast fra K. Balića | 70 kn |
| 10. GOVOR NA GORI (ur. Marijan Vugdelija) | 120 kn |

Gore navedena izdanja možete naručiti na našoj adresi:
Služba Božja, Trg G. Bulata 3, 21000 Split



Služba Božja, Liturgijsko-pastoralna revija

Osnivač – Founder:

Franjevačka provincija Presvetog Otkupitelja

Izdavač – Publisher:

Bogoslovni fakultet Split

Uredničko vijeće – Editorial Board:

Ante Čovo, Ante Crnčević, Anđelko Domazet, Vicko Kapitanović, Ante Mateljan,
Dušan Moro, Stipe Nimac, Mladen Parlov, Luka Tomašević

Znanstveno vijeće – Scientific Council:

Ante Akrap, Marko Babić, Šimun Bilokapić, Ivan Bodrožić, Jure Brkan,
Šime Marović, Miljenko Odrlić, Luigi Padovese (Rim), Josef Pichler (Graz), Ivan
Šarčević (Sarajevo), Jure Šimunović, Ante Vučković, Božo Vuleta

Glavni i odgovorni urednik – Editor-in-Chief:

Anđelko Domazet

Zamjenik glavnog urednika:

Dušan Moro

Ante Mateljan

Naslovnu stranicu izradio:

Tomislav Lerotić

Jezični savjetnik:

Ankica Ravlić

Adresa uredništva i uprave – Administrative Office:

Služba Božja, Trg Gaje Bulata 3

HR – 21000 SPLIT

Tel./fax: ++ 385(0) 21 343-561; 340-192

E-mail: sluzbabožja@st.htnet.hr

Časopis izlazi četiri puta godišnje. Periodical is published four times a year. Cijena pojedinom broju je 25 kuna. Godišnja pretplata za Hrvatsku iznosi 100 kuna. Pretplata za inozemstvo 20 eura ili odgovarajući iznos u drugim valutama. Novac šaljite poštanskom uputnicom na adresu uredništva ili na naš račun:

- kunski: 2360000-1101686281 (poziv na broj 05-091)

- devizni: SWIFT: ZBAHR2X 2488911084

Tisak:

Dalmacija papir - Split