

# Služba Božja

liturgijsko  
pastoralna  
revija  
godina LI.  
Split, 2011.  
broj 1





# SADRŽAJ - CONTENTS

---

## ČLANCI I RASPRAVE

- 5 Nikola Bižaca, *Teološko-egzistencijalno značenje događaja križa. Nekoliko poželjnih značenjskih naglasaka u govoru o križu danas*  
*Theological-existential meaning of the event of the cross*
- 32 Mario Cifrak - Arkadius Krasicki, *Postaje Kristove muke i smrti. Ivanov izvještaj*  
*Stations of Christ's passion and death. John's raport*
- 56 Ivan Macut, *Ograničenja i novosti II. vatikanskog sabora prema Oscaru Cullmannu*  
*I limiti e le novità nel Concilio Vaticano II. secondo Oscar Cullmann*
- 75 Alojzije Čondić, *Stanje i perspektive katekumenata*  
*State and prospects of catechumenate*

## LITURGIJA – SVETI SUSRET

- 99 Paul De Clerk, *Mudrost liturgije*

## PRAKTIČNA TEOLOGIJA

- 109 Miro Jelečević, *Štovanje euharistije izvan euharistijskog slavlja*
- 116 Anđelko Domazet, *Kratke propovijedi*
- 127 Prilježene knjige



Nikola Bižaca  
TEOLOŠKO-EGZISTENCIJALNO ZNAČENJE DOGAĐAJA KRIŽA  
Nekoliko poželjnih značenjskih naglasaka u govoru o križu danas\*  
Theological-existential meaning of the event of the cross

UDK:21"20"+232.963+234  
Pregledni znanstveni rad  
Primljeno 1/2011.

5  
Služba Božja 1 | 11.

*Sažetak*

*U ovom radu želi se teološki aktualizirati egzistencijalno značenje događaja križa. Tekst nudi neke od temeljnih odrednica svakog govora o križu koji pretendira biti na visini dosega današnjih teoloških razvoja i uvida.*

*U uvodnom dijelu rada autor se osvrće na pluralizam slika, pristupa, modela u teologije križa tijekom kršćanske povijesti. Zatim analizira tradicionalno shvaćanje događaja križa kao 'okajne žrtve' zalažući se za duhovno-egzistencijalno shvaćanje žrtvovanja. Isto tako, kategoriju otkupljenja povezuje uz globalno spasenje i oslobođenje. U završnom dijelu rada autor događaj križa vidi kao vrhunac stvaralačko-spasenjske povijesti Božje i stavlja ga u odnos prema nauku o istočnom grijehu. Događaj križa shvaća se kao vrhunac radikalizacije procesa objave bezuvjetne Božje ljubavi usmjerene na oslobođenje ljudske slobode.*

*Ključne riječi: događaj križa, žrtva, otkupljenje, oslobođenje, istočni grijeh*

UVOD

Događaj križa je velika tema kršćanstva. Svakog se dana na raznim stranama toliko toga promisli, napiše i izgovori o križu.

---

\* Ovaj članak je prerađeno i prošireno predavanje održano na tradicionalnom godišnjem teološko-pastoralnom skupu pastoralnih djelatnika Hvarske biskupije održanom pod radnim naslovom "Križ, teologija, povijest, pastoral" 22. rujna 2010. u Bolu.

Stoga ako se hoće barem donekle teološki izvorno aktualizirati egzistencijalno značenje događaja križa, nužno se mora posegnuti za jednom ograničenom tematskom perspektivom. Tako i ovaj tekst smjera ponuditi tek poneku nosivu odrednicu jednog mogućeg shvaćanja križa koje u sebi nosi dovoljno aktualnosti i za ljude, kršćane u suvremenom pluralnom društvu. Znamo da je teologija, pa i dogmatika u sebi pluralna. Unutar prostora zadanog načelnim tvrdnjama objave mogući su različiti teološki pristupi. Pa se tako i značenje objavljenih tvrdnji o događaju križa nastojalo teološki-egzistencijalno konkretizirati uz pomoć različitih modela. To se događa i danas. Neki prošli modeli izgledaju danas neaktualnima ili manje važnim dok drugi čuvaju još uvijek svoju težinu. S druge pak strane današnji teolozi dolaze do novih uvida i primjerenijih modela tumačenja srži objavljenog značenja križa. Moje razmišljanje je dijelom nadahnuto i nekim od tih suvremenih pristupa križu kojim se želi izbjeći puko ponavljanje biblijskih slika, metafora i uobičajenih teoloških formula. Jer govor o značenju događaja križa, sveden na ponavljanje biblijskih slika i metafora, dogmatskih definicija i zapamćenih formula katekizma, ako nije posredovan daljnjim teološkim promišljanjem, u opasnosti je da postane tek izraz pravovjernog konformizma koji egzistencijalno čovjeka ostavlja zapravo ravnodušnim.

## 1. TEOLOGIJA KRIŽA NIKAD DOVRŠENI POSAO

Pravovjerni konformizam koji ponavlja naučene formule dominira na prostorima tradicionalnog kršćanstva. Razloga za to ima više. To je u prvom redu intelektualna inercija, minimalistički interes za vlastitu vjeru na osobnoj i zajedničarskoj razini te religiozno-emosivna ovisnost o uhodanim formulama, strah od zablude (više jučer nego danas). A tu je i inače po sebi ispravno uvjerenje da teološka tumačenja ne mogu nikada primjereno iskazati sadržaj otajstva te da su teologije ipak samo prolazne konstrukcije a objavljene tvrdnje ostaju. Iz toga se neispravno zaključuje da je tada, ako je to tako, u konačnici bolje ponavljati nepromjenjive biblijsko-tradicijske formulacije koje su polazište svakog naknadnog teologiziranja.

Nažalost ovaj potonji razlog zaista često puta mjerodavno diktira ponašanje vjernika. U to sam se uvjerio više puta. Ne samo

slušajući i čitajući katekizme, pobožnu literaturu i slušajući propovijedi već i u kontekstu samog teološkog fakulteta. Ljudi studiraju kristologiju, soteriologiju, teološku antropologiju u kojima se pokušava progovoriti o događaju križa na razini aktualnih teoloških standarda, uz pomoć modela koji odgovaraju današnjoj senzibilnosti. U svim tim traktatima nužno se govori o značenju križa. No, kada se studenti nađu na diplomskom ispitu, kada ih se u više ili manje neformalnom razgovoru upita što i kako bi oni osobno sebi i drugima protumačili važnost događaja križa danas, oni tu veoma često ne znaju drugo ništa reći doli napamet ponoviti biblijske i dogmatske iskaze o značenju Isusove muke i smrti. A to su: "Pa na križu je on umro za nas i naše grijehе, otkupio nas prolivši svoju krv za nas, oslobodio nas je od grijehа, pružio je zadovoljštinu Ocu za naše grijehе, pomirio nas s Ocem, spasio nas, on je veliki svećenik koji je prinio žrtvu pomirnicu itd.". Na pitanje što to konkretno znači, na traženja egzistencijalnog pojašnjenja tih tvrdnji, najčešće se dobiva tek poneki rahitični odgovor. Sve ono što su studirali o značenju križa kao da im nije bilo dovoljno uvjerljivo?! Zaboravlja se, naime, da bez njene teološke aktualizacije u danom povijesnom i kulturnom kontekstu objava ne zahvaća konkretnog čovjeka s njegovim životnim interesima, pitanjima i problemima. Ponuditi aktualizirajuće značenje jednog otajstva bilo je moguće u prošlosti a tako i danas samo uz pomoć određenog pluralizma slika, pristupa, modela. To vrijedi za svako objavljeno otajstvo pa i za otajstvo spasenja.

Spasenje je proces, a događaj križa je jedan od središnjih momenata tog procesa. O Kristovu djelu spasenja se već na razini Novog zavjeta zaista govori na pluralan način. To se odnosi i na događaj križa. Dovoljno je prisjetiti se najstarijih tumačenja sadržanih u Zbirci logija (Q). U njima se smrt Isusova više ili manje izričito tumači u kontekstu njegova proročkog djelovanja. U njemu Isus dijeli krvavu sudbinu starozavjetnih proroka (Lk 11, 49-51; 13,34s/Mt 23,37-39; Mk 12,1-12). Potom nalazimo tumačenja koja povezuju tajanstveni Danijelov lik Sina Čovječjeg i Mesije s patnjom na crti Deuteroizajjinog Sluge Jahvina. Tu su i tradicije zadnje večere sa svojim žrtvenim jezikom koji proljevanje krvi na križu opisuje kao događaj uspostave Novog saveza. Isusova smrt "za mnoge" biva univerzalizirana u odnosu

na etnocentričnu tradiciju zamjenskog umiranja židovskih mučenika za vlastiti narod.<sup>1</sup>

Svakako se valja prisjetiti i brojnosti metafora kojima se Pavao služi da bi izrekao značenje događaja križa: pomirilište, opravdanje, okajanje (Rim 3,25s; 5, 8; 1 Kor 15. 3; 2 Kor 5, 21); oslobođenje od dugova, od ropstva (1 Kor 7, 22s), otkupljenje od prokletstva zakona (Gal 3,13).<sup>2</sup> Poznat nam je i kulturni pristup Poslanice Hebrejima. Tu se događanje križa opisuje uz pomoć slika i izraza preuzetih iz mučeničkih tradicija židovstva,<sup>3</sup> žrtvenih obreda hramskog svećenstva, te iz liturgije *ioma kipura* (dana pomirenja, Lev 16). Isusovo umiranje na križu je opisano kao "okajanje grijeha naroda" u smislu ispiranja i čišćenja grješnika vlastitom, ne tuđom krvlju (Heb 2,17; 9,22s).

Novozavjetni tekstovi iskazuju očitu pluralnost u opisivanju značenja događaju križa. Riječ je o svjedočanstvima i uvjerenjima koja su već znatnim dijelom plod teologiziranog iskaza učeničkog iskustva, kao i eklezijalnih iskustava posredovanih katekizamskom naracijom, liturgijom, molitvom i kršćanskom praksom tvore polazište svih kasnijih teologija križa. Na tragu tih novozavjetnih pristupa događaju križa kasnija teološka nastojanja su išla za tim da u konkretnom kulturološkom kontekstu učine shvatljivim i egzistencijalno važnim događaj križa. Ali da bi se to postiglo valjalo je događaj križa prereći na nov način, uz pomoć kategorija koje su određivale novi kulturni okoliš. Takvo teološko traganje bilo je uostalom utemeljeno i potaknuto činjenicom da su formulacije sabora u Niceje i Carigradu bile sročene veoma načelno a u nekim slučajevima, kao npr. kod kalcedonskog govora o ontološkoj konstituciji Isusa Krista, skoro pa na način apofatične teologije (H. Waldenfels). Pritom je trebalo posebno odgovoriti na pitanja kao što su: koje mjesto zauzima križ u osobnoj povijesti Isusovoj; na koji način shvatiti pomirenje s Bogom i drugima koje se događa u Isusovu životu prije i poslije križa i uskrsnuća; drugim riječima kako protumačiti ono Isusovo umiranje "za nas", kako poblize protumačiti iskustvo duhovnog ozdravljenja i zajedništva u kojemu križ igra značajnu ulogu; kako pomiriti skandalozni

---

<sup>1</sup> M. L. Gubler, *Das Kreuz-Aergernis und Heilszeichen im Neuen Testamen*, Diakonia, 2 (2007.), str. (prva).

<sup>2</sup> O pluralizmu Pavlovih tumačenja događaja križa vidi: G. Pulcinelli, *La morte di Gesu come espiazione. La concezione paolina*, San Paolo, Cinisello, 2007., 358.

<sup>3</sup> H. Kessler, *Erlösung als Befreiung*, Patmos, Düsseldorf, 1972., 30.



dogadađ križa sa svemoćnim i dobrim Bogom te s božansko-ljudskim identitetom Isusovim; postoji li odnos između križa i stvaranja, kakve posljedice ima događaj križa po kršćansku praksu tj. po ustroj i stil Crkve, po shvaćanje duhovnog, etičkog i političkog angažmana itd.

Jasno, moramo se zadovoljiti konstatacijom kako je dosadašnja povijest teologije, bogoštovlja i etike iznjedrila više teologija križa: od otačkog razdoblja preko veoma utjecajnog Anzelmova modela, franjevačke škole, srednjovjekovne teološke mistike, Luthera do različitih, veoma sofisticiranih teologija križa velikih i manje poznatih protestantskih i katoličkih teologa XX. stoljeća (E. Kitamori, K. Barth, H. U. von Balthasar, W. Kasper, K. Rahner, E. Schillebeeckx, Ch. Journet, E. Juengel, J. Moltmann i dr.). Sve te teologije, koje se međusobno često podosta razlikuju, izvršile su i vrše veliki utjecaj na naš sadašnji teološki i navještajni govor o događaju križa. Svim novijim teologijama križa je zajedničko između ostalog i to da one više ili manje mijenjaju i nadograđuju klasične teologije križa, patrističke i srednjovjekovne, a posebno pučku verziju tzv. Anzelmova modela. Ovaj potonji model govora o događaju križa tako je duboko prodro u stoljetno kršćansko poimanje i govor o križu da on do dana današnjeg pokazuje žilavu prisutnost u nezanemarivom dijelu duhovnosti i naslijeđenih pasijonskih pobožnosti diljem katoličkog svijeta.

U svjetlu rečenog nameće se zaključak da je teologija križa trajna obveza teološkog promišljanja otajstva spasenja koje nastoji da događaj križa učini egzistencijalno shvatljivim u okolnostima nove kulturne paradigme. Drugim riječima, i događaj križa pokazuje kako se *dogma čuva kroz uvijek nove i bolje teološke aktualizacije i produbljenja*. Ali isto tako većina aktualnih teologija križa ukazuje i neke dosege ispod kojih daljnje teološko traganje ne bi smjelo ići. U nastavku ćemo ukratko iznijeti *neke od temeljnih odrednica svakog govora o križu koji pretendira da bude na visini dosega današnjih teoloških razvoja i uvida*. Jer samo tako govor o križu može sačuvati svoju egzistencijalnu shvatljivost u uvjetima današnjih spoznajnih standarda i novonastalih promjena u čovjekovu shvaćanju sebe i svijeta u kojem živi.

## 2. ISUSOVA SMRT KAO ŽRTVA

U tradiciji govora o križu nalazimo tako model koji je zacijelo nadahnut Pavlovim tekstovima a posebice liturgijsko-žrtvenim metaforama Isusove smrti kakve se bez većih poteškoća prepoznaju u Poslanici Hebrejima. Događaj križa je shvaćen kao „okajna žrtva“ podnesena i prinesena za grijehе puka sukladno paradigmi Deutzeroizajjinog nevino trpećeg Sluge Jahvina (Iz 52,13-53,12). Riječ je, očito, o jednom tumačenju koje se hrani kulturnim iskustvom žrtvovanja u Hramu, ali *mutatis mutandis* i univerzalnom religioznom antropologijom o kojoj svjedoče hramovi religija. Usto treba imati na umu da je u ambijentu kasnog židovstva bilo prisutno i uvjerenje kako mučenička smrt jedne posebne osobe poput proroka može imati spasotvornu, okajničko-vikarnu ulogu u korist šire zajednice.<sup>4</sup>

U religioznom okolišu prvih kršćanskih zajednica očito je prinošenje žrtava bilo shvaćeno kao način čašćenja Boga. Ali isto tako u njemu se vidjelo i čin koji može umiriti Božju srdžbu izazvanu ljudskim zloćama, narušavanjima božanskih zakona. Prve kršćanske zajednice su naslijedile od starozavjetnog židovstva između ostalog i neupitnu poveznicu između grijeha, neprijateljstva s Bogom a time srdžbe i kazne Božje. Na tragu tog naslijeđa u tim je zajednicama vrlo brzo stasalo i uvjerenje kako niti jedna žrtva koju ljudi Bogu prinose ne može u potpunosti polučiti smirenje pravedne srdžbe Božje. To može samo Isus ukoliko utjelovljena Riječ. On nije obična već savršena žrtva koja može postići konačni cilj pomirenja s duboko uvrijeđenim i ljutitim Bogom. I baš to se dogodilo u nasilnoj Isusovoj smrti.<sup>5</sup> On svojom bolnom smrću slobodno okajava grijeh svijeta i na sebe na neki način *predstavnički* preuzima srdžbu Božju i kaznu za grijeh.

Taj kulturni model je mogao biti relativno lako shvatljiv ljudima koji su živjeli u rimskoj i židovskoj religijskoj kulturi

---

<sup>4</sup> G. Pulcinelli, *nav. dj.*, 158-175.

<sup>5</sup> Na prigovore poganskih patricija kako su kršćani njihovim neprinošenjem žrtava rimskim bogovima zapravo glavni krivci za razorno pustošenje Rima 410. od strane Alarihovih Gota, Augustin dokazuje nevinost kršćana upućivanjem na Kristovu žrtvu. Po njemu, kršćani ne mogu biti krivi za katastrofalne i krvave posljedice upada barbara u Rim jer oni imaju u Isusovoj žrtvi “pravu i savršenu žrtvu”: H. Kessler, *Erlösung als Befreiung*, Patmos, Düsseldorf, 1972., str. 12. O Isusu Kristu kao “savršenoj žrtvi za grijehе”, o “holokaustu” govori i Toma Akvinski : S. Theol. III., q. 22, a.2.

koja je poznavala krvave i okajničke žrtve. Međutim u današnjoj kulturi takav govor o križu nailazi na velike poteškoće. Većini je postao egzistencijalno dalek pa i neshvatljiv. Postavlja se stoga pitanje u kakvom su suodnosu takav *govor o žrtvi i biblijski posvjedočeni lik Boga*. Odgovor je da Isusovog Boga sigurno nije moguće dovesti u svezu ni s kakvom do okrutnosti radikaliziranom božanskom (očinskom!) pravednošću koja pod svaku cijenu mora biti primjereno zadovoljena. A to se ne baš tako rijetko događalo, a nažalost ponekad još uvijek i događa, kada se u teološkom i propovjedničkom govoru o križu novozavjetne, kultno-žrtvene metafore do te mjere silogistički radikalizira da se metafore pretvore u premise iz kojih se potom izvode racionalni, jednoznačni pojmovni a ne metaforički zaključci. Pritom se je u teološkoj povijesti ta operacija često događala uz pomoć jedne sve u svemu “neobraćene” slike o Bogu (B. Sesboüe) koja je Boga doživljavala kao onog koji brani svoj apsolutni autoritet i svoju povrijeđenu čast podvrgavajući strašnim i neminovnim kaznama onoga koji tom autoritetu i časti želi izmaći. Na horizontu takve slike o Bogu, biblijske metafore su klizale prema pojmovnim asocijacijama kao što su pojam “nadoknade” odnosno “osvetničke kazne”. Kultno-metaforički opis Isusovog umiranja “za nas” je tako bio doveden u svezu s likom Boga čija se povrijeđena čast mogla i morala zadovoljiti jedino Isusovom krvavom žrtvom na križu. *Danas nam je takav lik Boga teško dovesti u svezu s objavljenim agapičnim Bogom Isusa Krista koji je ljubav u samom sebi i koji djeluje jedino i samo iz ljubavi i teži ostvarenju zajedništva ljubavi počevši već od prvog trenutka stvaranja pa sve konačnog ostvarenja Božjeg stvaralačkog projekta.*<sup>6</sup> Ali nije jedini problem ta neprihvatljiva slike o Bogu koja predstavlja interpretacijski horizont svetopisamskih kulturnih metafora. Takvim racionalizirajućim asocijacijama pravnog tipa metafore se lišavaju njihove slikovne evokativnosti i značenjske dubine koja po sebi uvijek upućuje na izričajnu neiscrpnost otajstvenog u događaju križa. Ta značenjska dubina kulturnih metafora isto tako motivira teologiju da u uvijek novim naletima pokuša

<sup>6</sup> O tim problemima više kod: P. Scarafone, *Amore salvifico. Una lettura del mistero della salvezza. Uno studio comparativo di alcune soteriologie cattoliche post-conciliari*, Editrice PU Gregoriana, Roma, 1998., 22s.

protumačiti rečene metafore uz pomoć egzistencijalnih kategorija primjerenih kulturi i iskustvima određenog vremena.<sup>7</sup>

Pritom valja imati na umu kako već je u Starom zavjetu izričito rečeno za Boga da ne voli krvave ljudske žrtve (Lev 18, 21; 20, 1-5). Evandjelja pak govore o Bogu kao dobrom Ocu koji poziva na ljubav prema neprijateljima. Isusov Bog „je dobrostiv prema nezahvalnima i opakima“ (Lk 6, 35-35). Takav Bog ljubavi zacijelo ne uvjetuje svoju ljubav i milost prethodnim prinošenjem kulturnih žrtava (Mt 9, 13). Sam Isus poput starozavjetnih proroka stavlja na mjesto kulturnih žrtava duhovne vrijednosti. “Klanjanje u duhu i istini” (Iv 4, 23), koje Isus očekuje od autentičnih klanjatelja Ocu, zacijelo uključuje prakticiranje vrijednosti poput dobrote, pravde, poniznosti, milosrđa. Riječ je zapravo o svim onim vrijednostima koje su naznačene i u “Blaženstvima” iz Govora na gori.

Želeći sačuvati biblijsku ali i univerzalnu, religijsko-antropološku kategoriju žrtve kao jedne od temeljnih odrednica shvaćanja Isusova identiteta ali i teorije i prakse kršćaninova odnosa s Bogom i drugima, teologija dolazi do zaključka da u *središtu novozavjetnog govora o žrtvi stoji duhovno-egzistencijalno shvaćanje žrtvovanja*. Žrtvovanje je zapravo drugo ime za proces dubinske *metanoie*. Žrtva se poistovjećuje s procesom radikalnog darivanja Bogu i bližnjemu, u srcu i u praksi. Takav način žrtvovanja označava trajno nastojanje oko napuštanja zagušljive usredotočenosti na vlastitog “ja”, odricanje od gradnje nekakvog svog individualnog sročenog smisla života u smjeru prihvaćanja Božjeg projekta s cjelokupnim stvaranjem a time i prihvaćanje vlastite smrtnosti kao završnice/vrhunca čitavog jednog procesa mnogobrojnih i mnogovrsnih umiranja u traganju za malim transcendencijama i njihovim neposrednim gratifikacijama.<sup>8</sup> Zapravo bi se, na tragu L. Boffa, moglo reći

---

<sup>7</sup> B. Sesboüe je pokazao kako su svi načini govora kojim se želi izraziti spasenjsko značenje otajstvenog Isusovog događaja križa “za nas” u konačnici metaforični: B. Sesboüe, *Jésus Chris, l'unique médiateur. Essais sur la rédemption et le salut*, Descleé, Paris, 1988., 115s, 65, 335.

<sup>8</sup> Na tragu N. Luckmanna sociolog K. Gabriel govori o “ovostranim transcendencijama” odnosno o “malim i srednjim transcendencijama” kao karakteristikama postmodernih sekulariziranih društava, ali se tu terminologiju može uz određene preinake vrlo dobro primijeniti i na svako angažirano građenje životnog smisla na trajnom traganju za uvijek novim i novim gratificirajućim iskustvima na razini unutarpovijesne stvarnosti: K. Gabriel, *Zdravlje – najviše dobro. Pogled na postmoderno shvaćanje ljudskog zdravlja*, u: N.A. Ančić-N. Bižaca (pr.),

da, ontološki gledano, čitav ljudski život ima jednu žrtvenu strukturu.<sup>9</sup> Jer, sukladno Božjem stvaralačkom planu, čovjek *postizhe svoj identitet ukoliko se otvara sve više zajedništvu, dariva sebe, ukoliko umire sebi* i tako stvara prostor za Drugog i druge, ostvaruje se u drugom. Ili kako Ivanov Isus reče: “Tko ljubi svoj život ,izgubit će ga. A tko mrzi (odnosno tko dariva!) svoj život na ovom svijetu sačuvat će ga za život vječni (konačni identitet!” (Iv 12, 25). Očito da je takav način žrtvovanja Bogu ugodan jer je zapravo jedini mogući način ostvarenja njegova stvaralačkog plana. Tu se više ne radi o tome da se takvom žrtvom umiri Božja srdžba, da ga se skloni na pomirbu i dokidanje kaznenih namjera, već o tome da čovjek prepoznaje, prihvaća i nastoji živjeti činjenicu da se proces njegove definitivne hominizacije ostvaruje lišavanjem sebe i postajući sve propusnijim za Božji projekt i milosnu stvarnost.

U svjetlu tih danosti teološke antropologije, postaje nam shvatljivija Kristova žrtva. Ali isto tako u Kristovoj žrtvi možemo prepoznati vrhovno, jedinstveno, nenadmašivo, jednom riječju eshatološko ostvarenje temeljne antropološke strukture kao takve. Naime, Isus je zaista cijeli život nastojao i uspijevao rasti u transparentnosti za Oca, kroz molitvu, susrete, sukobe, neshvaćanja, patnje, rast spoznaje, razmišljanje o svojem identitetu postajao je sve propusniji za svoje vlastito poslanje. On je trajno umirao sebi, umirao je svijesti o svojem isključivo ljudskom identitetu, umirao je iz dana u dan svojem autonomnom životnom projektu živeći “za Drugog i druge” tako da je u trenutku smrti-uskrsnuća jednostavno postao biće za “Drugog-druge”. Njegovo temeljno poslanje, koje je on sebi i drugima postupno posvješćivao, bilo je posvjedočiti i očitovati Božju stvarnost, stvarnost Božje bezuvjetno-opraštajuće, pomirbene ljubavi u povijesti, među ljude, za ljude, u ljudima. To i jest dubinski smisao metafore o Kraljevstvu Božjem čiji je upad Isus obznanjivao (objavljivao) ali i uprisutnjavao. Postupna radikalizacija njegove transparentnosti za Očevu ponudu definitivnog zajedništva svim ljudima, velikim i malim grješnicima, te radikalizacija Isusova proegzistentnog angažmana i njegove brige za bolesne, progonjene, rubne, opsjednute,

Kršćanstvo i zdravlje. Zbornik radova s međunarodnog znanstvenog skupa Split, 20.-21. listopada 2005., CUS, Split, 2006., 218-220.

<sup>9</sup> L. Boff, *Passione di Cristo, passione del mondo*, Cittadella editrice, Assisi, 1978., 128.

siromašne doveli su ga u sukob s rimskim vlastodršcima kao i sa židovskom religijsko-političkom vlašću u Jeruzalemu. Oni koji su držali političku i vjersku vlast, nju voljeli, njoj težili i s njom računali smatrali su da je njegov način života subverzivan, da ih prisiljava odbaciti masku i razotkriti svoje pravo lice.<sup>10</sup> *Krvavi događaj križa predstavlja stoga "logičnu" žrtvenu završnicu jednog cjeloživotnog proegzistentnog a time i žrtvenog umiranja sebi i darivanja Ocu i drugima.* Prema tome nije jezovito nasilna Isusova smrt u sebi a nije niti sama prolivena krv kao takva nosivo središte same Isusove žrtve. Krvava smrt na križu je u sebi posljedica Isusovog "biti za druge". Ona se dogodila poradi Isusova načina življenja na koji je u konkretnim povijesnim okolnostima došlo do izražaja njegovo unutarnje žrtvovanje shvaćeno kao gradnja životnog projekta potpune spremnosti za Boga, odnosno postupnog i potpunog radikaliziranja Isusova "beskrajnog darivanja" otajstvenom Božjem planu ponude i ostvarenja definitivnog spasenjskog zajedništva s ljudima<sup>11</sup>

Jasno, Isusova životna priča, njegova "praksa Kraljevstva"<sup>12</sup> nadahnuta pravilima igre koji su u mnogo čemu, kako onda tako i sada, alternativa dominantnom društvenom modelu ophođenja s Bogom, drugima, tradicijama itd., nije morala baš završiti deterministički nužno na tako krvavom stratištu križa. Jer ako je njegova ljudskost bila autentična, a jest, ona je bila obdarena slobodom! Hipotetski rečeno, da se on kojim slučajem povukao pred pritiscima zbog straha od nasilne smrt, time bi bila narušena radikalnost svoje objave Očeve sveopće, bezuvjetne, apsolutne ljubavi prema ljudima. Isus bi time bio *ipso facto* postao nepotpuni svjedok autentična Očeva lica. Više ne bi bio u stanju uspostaviti zajedništvo ljudi s Bogom koje je došao objaviti i uspostaviti.

Isto tako, teoretski rečeno, Isusovo životno žrtvovanje moglo je doseći svoju spasenjsku puninu i bez prolijevanja krvi na križu. Uostalom, mogao je npr. biti ubijen na neki drugi način bez prolijevanja krvi. Jer, ponavljamo još jednom, ono što Isusovu žrtvu čini spasenjskom žrtvom jest njegovo cjeloživotno unutarnje umiranje sebi i bespridržajno, neograničeno poistovjećenje s Očevim poslanjem koje je bitno oblikovalo Isusovu praksu.

---

<sup>10</sup> E. Schillebeeckx, *Umanità, la storia di Dio*, Queriniana, Brescia, 1999., 168.

<sup>11</sup> L. Boff, *nav. dj.*, str. 129.

<sup>12</sup> E. Schillebeeckx, *nav. dj.*, 158-159

Krvavo događanje križa, Isus, jasno, nije mazohistički želio. Pokušao ga je izbjeći, ali u danim okolnostima nije bilo moguće a da ne ugrozi svoje poslanje. *Događaj križa nastaje kao vrhunac i plod radikalizacije sukoba s osporavateljima njegova svjedočenja apsolutne Božje ljubavi.* Na radikalizaciju protivljenja on je odgovorio radikalnim svjedočenjem i prakticiranjem Očeve ljubavi i to ga je dovelo do smrti na križu, koja svoj cjeloviti smisao ima samo u intimnoj svezi s prethodnim Isusovim svjedočkim i proročkim životom i kasnijim uskrsnućem.<sup>13</sup> Ili kako reče sv. Augustin: vidljivo, (pa i ono kultno) žrtvovanje, je “sacramentum” nevidljivog žrtvovanja.<sup>14</sup> Za sakramentalnom terminologijom posize i Karl Rahner kada o cjelokupnom životu, mucu, smrti i uskrsnuću Isusa Krista govori kao o stvarnom, povijesnom simbolu (*Realsymbolu*) Božje spasiteljske ljubavi koji tu ljubav označuje, objavljuje ali i uprisutnjuje.<sup>15</sup> Obojica, dakle, primjenom sakramentalne kategorije na Kristov život a posebice na događaj križa kao na vrhunac cjeloživotnog žrtvenog darivanja/predanja Ocu za ljude, ali i ljudima, izražavaju uvjerenje da je Isusov život zapravo proces postupnog uprisutnjenja preobražavajuće a time i spasotvorne Božje ljubavi u životima ljudi, u njihovim osobnim i kolektivnim povijestima. Taj se proces u konačnici završava uskrsnućem i dolaskom Duha Kristova. Naime, Duh Božji je onaj koji uvijek nanovo omogućuje i ostvaruje kristoliku preobrazbu ljudi, te ih tako vodi k sve dubljem sudjelovanju na Očevom agapičnom zajedništvu. Upravo to Božje spasotvorno agapično zajedništvo i Boga kao vječno događanje ljubavi, Isus Krist je u svojoj osobnoj povijesti očitovao, ponudio, uprisutnio i trajno učinio dostupnim svima u dimenziji vremena ali, u konačnici, i u dimenziji eshatološkog kozmosa (Rim 8; 6,8; Ef 1, 14 i dr.).

Ovakav više egzistencijalno-personalistički pristup kategoriji žrtve u kontekstu govora o Isusovom spasenjskom

<sup>13</sup> Isto, str. 174.

<sup>14</sup> Augustin, *De civitate Dei*, 1, X., §5

<sup>15</sup> “Utjelovljeni Logos je apsolutni Božji simbol u svijetu, do kraja ispunjen simboličnom stvarnošću. Nije riječ, dakle, samo o punini i objavi u svijetu onoga što je Bog u sebi, već je tu riječ i o njegovoj prisutnosti koja se izriče u svijetu (aus-drückendes Da-sein). To znači, riječ je o objavi Bože volje s obzirom na spasenje svijeta i to na taj način da se Božja nazočnost u svijetu ne može više nikada dovesti u pitanje, nego ona naprosto jest i ostaje konačna i neuništiva”: K. Rahner, *Zur Theologie des Symbols*, u: *Schriften zur Theologie*, IV., Einsiedeln, 1960., 80.



djelu, uspijeva puno djelotvornije pokazati današnjem čovjeku egzistencijalno značenje tog djela a posebice događaja križa, nego li je to slučaj s naslijeđenim i u prošlosti privilegiranim kulturno-juridičkim govorom s njegovom zaista u mnogo čemu problematičnom slikom o Bogu.<sup>16</sup> U prvi plan dolazi primat bezuvjetne, apsolutne Božje ljubavi prema ljudima, koja kroz cijelu povijest traži i aktivira različite načine da čovjeka preobrazi i privede u zajedništvo poradi kojeg je čovjek i stvoren. Isusova pak osobna povijest s događajem križa kao svojim vrhuncem predstavlja povijesno očitovanje te trajne brizi Boga trojstvene ljubavi. Sam događaj križa u takvom načinu gledanja dobiva na shvatljivosti budući da je integriran u cjelinu Isusova života, od rođenja do uskrsnuća. *Na taj način se cjelokupni Isusov život očituje kao događaj spasenja.* Taj događaj stoga nije moguće vezivati pretežno niti samo uz utjelovljenje, kao što to od davnine običava istočna teologija, a niti pak samo uz događaj križa, kao što se to događalo ili se još uvijek ne baš tako rijetko događa u zapadnoj teologiji i navještaju.<sup>17</sup>

Naime, osnovna pretpostavka ili temelj spasenjskog zajedništva ljudi i Trojedinog Boga je očitovanje i nenadmašivo uprisutnjenje preobražavajuće i bezuvjetne Božje ljubavi. To se je dogodilo u jednom povijesnom procesu čiji dramatični “crescendo” završava krvavim događajem križa i uskrsnućem kao završnicom. Stoga križ i uskrsnuće bacaju svjetlo na cjelokupnu prethodnu Isusovu egzistenciju. Isusova se životna povijest baš u svjetlu križa i uskrsnuća otkriva kao proces postupnog posviještenja vlastitog sinovskog identiteta i poslanja, koji prati život proegzistentnog sebedarja Ocu kao i radikalne žrtvene solidarnosti s moralnim i fizičkim patnicima. Takvim pak Isusovim življenjem događao se rast objave bezuvjetno

---

<sup>16</sup> U svojem iščitavanju spasenjskog značenja događaja Isusa Krista suvremena soteriologija je uglavnom prepoznala primjerenost personalističkih kategorija aktualnoj kulturološkoj senzibilnosti. Tu mislimo na kategorije kao što su osoba, svjedočenje, ljubav, zajedništvo, dar, darivanje, zajednica, drugi, predanje, itd. Inače personalizacija soterioloških kategorija je u suvremenoj teologiji često praćena privilegiranjem etičkih Božjih atributa /ljubav, dobrotu, milosrđe, pravda/ na uštrb apstraktnih kategorija /svemoć, sveznanje, sveprisutnost, jedinstvo, neograničenost, vječnost, transcendencija imanencija/. O tome vidi: P. Scarafone, *nav. dj.*, 31-36; 13.

<sup>17</sup> O utjelovljenju (soteriologija utjelovljanja), odnosno o križu (staurološka soteriologija) kao temeljnim polazištima dvaju klasičnih teologija spasenja vidi: H. Kessler, *nav. dj.*, str.44-59.



pomirbene Božje ljubavi, ali se isto tako Isus je posred povijesti gradio egzemplarni i milosni prostor *oslobađajućeg* susreta ljudi s bezuvjetnom, preobražavajućom ljubavlju Trojedinog Boga. Kategoriju žrtve bi trebalo moći učiniti shvatljivom a da se pritom sačuva slika o Bogu kao apsolutnoj ljubavi, lišena bilo kakve mogućnosti preodređenog dosluha s nasiljem, smrću, patnjom s ciljem postizavanja većeg dobra po principu "cilj opravdava sredstva".

### 3. KATEGORIJA OTKUPLJENJA OZNAČAVA GLOBALNO SPASENJE

17

---

Kategorija otkupljenja (*redemptio*) po sebi je izvorišno vezana uz svijet robovlasničke civilizacije. Tada je postojala mogućnost o kojoj su svi robovi sanjali da ih netko uz plaćanje određene cijene (otkupa) oslobodi iz ropstva (*redimere*=kupiti i osloboditi uz plaćanje određene cijene). U nomadskoj kulturi Biblije otkupljenje je imalo značenje oslobođenja od gladi, nedostatka vode i dobrih pašnjaka, oslobođenje od ropske ovisnosti od drugim narodima, značilo je obilje životnih mogućnosti. Malo pomalo se, međutim, a u ovisnosti o prijelazu Izraelaca iz nomadskog u sjedilačko-poljoprivredni način življenja, sadržaj te kategorije prebacuje s prostorne razine u vremensku dimenziju, te postaje iščekivanje/nada da će Bog narod iz jednog provizornog perioda prevesti u definitivni, budući horizont eshatona.

Novozavjetni govor o otkupljenju nadovezuje se na ta starozavjetna shvaćanja. Sjećajući se velikih i dubokih spasenjskih iskustava Starog zavjeta, ali i načina opisivanja tih iskustava, prvi kršćani su vlastita iskustva radikalne duhovne preobrazbe koju je Bog kroz život, smrt, uskrsnuće Isusa Krista, te djelovanjem djelovanje Duha izveo u njihovim zajednicama ali i životima pojedinaca, izrazili u novozavjetnim spisima na bezbroj načina. Premda određeni vlastitim kulturološkim kontekstom, prvi kršćani su oblikovali jedan spasenjski jezik, zahvaljujući kojem je kasnijim kršćanskim generacijama bilo moguće razumjeti pa i ponovno doživjeti bit njihovog paradigmatškog iskustva otkupljenja. Pritom su kasnije generacije kršćana, ovisno o epohama i kulturnim kontekstima, čas naglašavali ili

čak prenaplaćavali, a ponegdje više ili manje zanemarivali neke od dimenzija ranokršćanskog iskustva otkupljenja.<sup>18</sup>

Dosta nam je, ilustracije radi, prisjetiti se nekih od kasnijih teoloških modela govora o otkupljenju. Tako npr. neke ranokršćanske zajednice vide u događaju križa cijenu otkupa koju je Isus platio, jer čovjek po sebi nije bio u stanju polučiti samootkup. Naslovnik tog plaćanja otkupa izgleda da je sam Bog.<sup>19</sup> U kasnijim pak razmišljanjima metaforični govor o otkupljenju biva opterećen nekim dodatnim pitanjima i tumačenjima. Sve više se otkupljenje veže uz događaj križa. Širi se uvjerenje da je visoku, krvavu cijenu križa sam Bog zahtijevao kako bi se moglo dogoditi otkupljenje, odnosno oslobođenje ljudi iz zatočeništva Sotone, iz demonske vlasti pod koju su ljudi s pravom potpali svojim grijesima (istočnim i osobnim grijesima). Tako su neki Oci govorili o cijeni plaćenoj Sotoni (Origen na pr.). Time su jedan pojam, koji je prvotno bio prisutan kod gnostika, primijenili na Isusovu smrt.<sup>20</sup> Poimanje otkupljenja je kasnije u srednjem vijeku, i to ne bez mjerodavnog utjecaja veoma autoritarnog shvaćanja prava u germanskom svijetu (K. Rahner), doživjelo znatnu metamorfozu. *Otkupljenje je bilo postavljeno i interpretirano unutar pravnog konteksta i dovedeno u svezu sa "zahtjevom božanske pravde."* S tim u svezi oblikuje se i pojam "zamjenskog predstavnika" koji se primjenjuje na Isusa Krista, dok spasenje biva opisano uz pomoć kategorija povrijeđene odnosno zadovoljene "božanske pravde".<sup>21</sup> Na ovim potonjim idejama Anzelmo gradi svoj dobro nam poznati model pokušaja razumijevanja događaja križa. Njegov model, premda u današnjoj teologiji uglavnom napušten, pokazuje na ovaj ili onaj način još uvijek svoju podzemnu žilavost, kada se bez puno primjerenog teološkog obrazloženja govori o "neizmjerljivoj zadovoljštini" kao temelja otkupljenja. Nju je jedino Bogočovjek Isus Krist mogao primjereno pružiti Bogu svojom krvavom mukom i smrću kako

---

<sup>18</sup> G. Iammarone, *Redenzione. La liberazione dell'uomo nel cristianesimo e nelle religioni universali*, SanPaolo, Cinisello, 1995., 148-149. Ovaj autor veoma dobro ilustrira svojim analizama stvarno iskustvenu i izričajnu pluralnost pristupa otkupljenju kod autora Novog zavjeta i njihovih zajednica čija su iskustva spasijske preobrazbe ti autori više ili manje direktno izražavali; G. Iammarone, *nav. dj.*, 113-146.

<sup>19</sup> W. Mundle, *Lytron*, u: L. Coenen, E. Beyreuther, H. Bietenhard (pr.), *Dizionario dei concetti biblici del Nuovo Testamento*, EDB, Bologna 1976., 1509.

<sup>20</sup> H. Kessler, *nav. dj.*, 13.

<sup>21</sup> P. Scarafoni, *nav. dj.*, 132-133.

bi se obnovio, odnosno ponovno uspostavio grijehom narušeni “univerzalni pravedni poredak Božjeg svijeta”. Krist umire kako bi se zaliječila Božja povrijeđenost kojoj je pripisana “beskrajna težina”.<sup>22</sup>

Ovakav načina govora o otkupljenju, koliko god i imao određena uporišta u nekim svetopisamskim terminima, ipak je svojim svođenjem otkupljenja na događaj križa, svojim tumačenjem otkupljenja privilegiranjem pravnih kategorija monarhijsko-feudalno obojanih, te većim ili manjim zapostavljanjem pluralnosti novozavjetnih načina govora o otkupljenju predstavljao očito osiromašenje. Usto već duže vremena mnogim kršćanima je govor o otkupljenju na takav i sličan način stvarao probleme. Danas je mnogima jednostavno nerazumljiv. Očito je o otkupljenju, odnosno o središnjem značenju događaja Isusa Krista danas nužno govoriti na način koji će uvažavati kako bogatstvo svih biblijskih perspektiva govora, tako i aktualne misaone i jezične oblike iskazivanja potrebe za definitivnim identitetom ljudi i cjeline stvorenog svijeta.

Pritom valja imati na umu da je *crkveno učiteljstvo* u soteriološkim pitanjima tijekom povijesti sve donedavno bilo veoma suzdržano tako da zapravo nije definirana niti jedna od poznatih nam teorija otkupljenja. Učiteljstvo se uglavnom ograničavalo na čuvanje temeljnih iskaza vjere na načelnoj razini kao što su npr. vjera u utjelovljenje Sina Božjega “za nas ljude a poradi našeg spasenja”, odnosno u mucu i smrti na križu je pripisana vrijednost “za spasenje ljudskog roda”, “za otkupljenje od grijeha”, “za otkupljenje svijeta”. Tek u novijim dokumentima učiteljstva se sve jasnije počinju oblikovati temeljni elementi jedne “proširene soteriologije”. Taj pristup propituje unutarpovijesne učinke otkupljenja kao i odgovornost kršćana za svijet, koja nužno proizlazi iz vlastitog sudjelovanja na preobražavajućoj/suobličavajućoj memoriji događaja Isusa Krista i njegovoj proegzistentnoj logici.<sup>23</sup>

Na tragu tematiziranog traganja za što primjerenijim govorom o značenju događaja Isusa Krista, u novije vrijeme teologija kategoriju otkupljenja radije iskazuje *izrazom oslobođenje* i izrazima iz njegova semantičkog područja (npr. emancipacija,

<sup>22</sup> H. Kessler, *nav. dj.*,

<sup>23</sup> L. Ullrich, *Erlösung und Befreiung*, u: W. Beinert, *Lexikon der katholischen Dogmatik*, Freiburg, Herder, 1987., 131.

solidarnost, ulazak u novi život, humanizacija). Time se želi iskazati višedimenzionalnost Isusova spasenjskog djela budući da mnogi doživljavaju povijesno naslijeđeno značenje govora o otkupljenju kao dosta jednostrano vezano uz religiozni govor o opraštanju grijeha. Naprotiv, kategorija oslobođenja i njoj srodne kategorije jednoznačnije uključuju pojam globalnog spasenja koje nužno uvažava i *politički i ekološki vid* spasenja. Stoga oslobođenje od svih oblika ekonomskog izrabljivanja, političkog ugnjetavanja, od bilo kojeg oblika institucionaliziranog i institucionalnog nasilja prema ljudima i prirodi itd., predstavlja značajan znak i kriterij događanja spasenja u nekom ambijentu. Govor o oslobođenju, naglašavaju pripadnici *raznih teologija oslobođenja, ukazuje i na dinamičko-procesualni vid spasenja, na povijesno nastajanje spasenja*. Afirmacija spasenjske logike u povijesti prolazi nužno kroz sukobe, napredovanja a ponekad i povlačenja, gubljenja dosegnutog.<sup>24</sup>

Zanimljivo je tako usput spomenuti da Josip Ratzinger u knjizi *Isus iz Nazareta* ostavlja po strani politički vid spasenja. U toj se knjizi Ratzinger u prvom redu obraća sekulariziranom društvu Zapada koje je izgubilo smisao za transcendenciju, pa i samu nadu da se s Bogom može ući u odnos spasenjskog zajedništva. On pritom inzistira na Isusu Kristu, utjelovljenoj Riječi, i njegovoj žrtvenoj smrti na križu kao putu po kojem taj zapadni čovjek može doći do osobne spoznaje Boga. Govoreći o Kraljevstvu Božjem kao središnjoj temi Isusova propovijedanja i prakse, Ratzinger vidi prisutnost Kraljevstva tamo gdje je Krist. Stoga sadržaj Kraljevstva poistovjećuje sa “zajedništvom s Isusom”, voljom Očevom i nastavkom života Isusova u njegovim sljedbenicima. I zaista taj je opis spasenja primjeren Pismu a i duhovnim potrebama mnogih ljudi na Zapadu, primjećuje s pravom američka katolička teologinja L. Sowle Cahil. Ali takav pristup je potpuno lišen nužnog “društvenog sadržaja” koji bi pojasnio što znači za vjernika njegovo zajedništvo s Kristom pod vidom njegova odnosa s bližnjima, te u odnosu na način na koji kršćani obnašaju različite uloge u društvu. Uostalom i sam je Krist prisposobom o milosrdnom Samaritancu pokazao kako je Kraljevstvu Božjem potrebno i društveno djelovanje, kako bi uz pomoć milosti raslo. Ta prisposoba veoma dobro ilustrira

---

<sup>24</sup> J. Dore, *Salvezza-Redenzione*, u: P. Poupard (pr.), *Grande dizionario delle religioni*, vol. II., Cittadella-Piemme, (Assisi-Casale, 1988.), 1864.

značenje događaja križa za kršćansku praksu. Jer i tu se, kao i u Isusovu događaju križa, govori o čovjeku koji se nesebično poistovjetio s patnjom drugog ne libeći se pritom prihvatiti rizik koji sa sobom nosi angažirano suosjećajno djelovanje.<sup>25</sup>

Događaj križa ima nesumnjivo paradigmatičko značenje za kršćansku praksu jer nam pokazuje da doprinosi rastu Kraljevstva na Isusovu putu nužno zahtijeva nesebično zalaganje za izgradnju i proširenje raznovrsnih prostora autentične slobode drugih, pa i uz cijenu prihvaćanja veće ili manje patnje koju neminovno proizvodi više ili manje dramatičan sudar s ljudskom sebičnošću, mnogoobličnim fenomenom zla, raznovrsnim fanatizmima, neznanjem ili okamenjenom i suženom tradicijskom sviješću. Ali isto tako događaj križa, interpretacijski promatran unutar povijesti slobode i oslobođenja, očituje svojom teško shvatljivom Božjom kenotičnošću ponešto o tome na koji način se događa susret Božje svemoći i stvorenja, Božje slobode i ljudske slobode.

#### 4. DOGAĐAJ KRIŽA KAO KENOTIČKI VRHUNAC STVARALAČKO- SPASENJSKE POVIJESTI BOŽJE

Premda Bog i u objavi ostaje *Deus absconditus* (skriveni Bog), to ne znači da je jedini mogući način govora o Bogu onaj negativne teologije a još manje mistična šutnja o Bogu. Jer ipak Isusovo biće i praksa su izraz utjelovljene Riječi koji nužno baca određeno svjetlo na otajstvene dubine Božjeg bića. To posebice vrijedi za događaj križa. Taj događaj je vrhunac Božje kenoze. S tog povijesnog kenotičkog vrhunca pada ponešto svjetla na sam unutarbožanski život, a posebno na Božji odnos prema stvorenom svijetu.

Izraz kenoza (Fil 2, 5-8: *heauton eskenosen*: oplijeni samog sebe) izražava "ispražnjenje" vječne Riječi kako bi se mogla utjeloviti u ograničenu stvorenu stvarnost. Riječ je o Božjem samoograničenju, odnosno o Božjem prihvaćanju svakovrsnih ograničenja koje stvoreni svijet nužno nameće njemu i njegovu djelovanju u svijetu. Von Balthasar govori o tri Božje kenoze: One Očeve (*Ur-kenose*) koja se događa kada se u trenutku rađanja Sina Otac "samorazvlašćuje" (*Selbstenteignung*) svog božanstva

<sup>25</sup> L. Sowle Cahil, *La salvezza e la croce*, Concilium. 3, 2008., 79-80

i izručuje Sinu. Ova prvotna kenoza je temelj mogućnosti ostalih kenoza. Druga kenoza je ona koja se događa u trenutku stvaranja i darivanja slobode stvorenju te kod sklapanja neizbrisivog Saveza s Izraelom. Treća kenoza je kristološka i trinitarna u isto vrijeme. Ona se događa u trenutku utjelovljenja koje je usmjereno prema križu. Balthasar o ovoj trećoj vidi na djelu "premještanje" (*Umlegung/Umsetzung*) "imanentnog" Trojstva u "ekonomijsko" Trojstvo. Tu se događa Sinovljeva usklađenost s Ocem koja je usredotočena i očitovana u "sinovskoj poslušnosti".<sup>26</sup>

22

Ne moramo mi inače prihvatiti svekoliko daljnje tumačenje triju kenoza von Balthasara, ali u svakom slučaju ovaj teolog s pravom *uzima događaj križa kao polazište za razumijevanje Božjeg djelovanja kod stvaranja i u povijesti*. Znamo, naime, da je životna povijest utjelovljene Riječi ravna jednoj prisposobi/naraciji u kojoj Trojedini Bog, motiviran bezgraničnom i bezuvjetnom ljubavlju prema ljudima, ne samo objavljuje svoje pravo lice Boga ljubavi, već obznanjuje svoju ponudu eshatološkog, definitivnog zajedništva te je i uprisutnjuje u ljudima i njihovom svijetu. Znamo i to da on pritom preuzima na sebe sva ograničenja jednog radikalno angažiranog ljudskog žića, a posebice dramatično i krvavo umiranje na križu. Dakle, Isusov Bog koji voli život a ne voli smrt,<sup>27</sup> koji ne voli patnju, slobodno se odlučio *prihvatiti patnje nametnute kontingentnošću i neoslobođenom ljudskom slobodom* kako bi mogao prodrijeti do ljudi i pružiti im bezuvjetno ruku pomirenja i spasenjski zagrljaj. Ta činjenica nam čini donekle razvidnim zašto je naš redoviti govor o Božjoj svemoći često neispravan i proizvodi razočaranje. Namjerno kažem donekle razvidnim, jer i primjerenije poimanje Božje svemoći uvijek je tek na putu približavanja istini!

No u svakom slučaju nije daleko od istine reći da je Božja svemoć ipak svemoć ljubavi. Da ona ne naliči jednom svemogućem računalnom umu koji može sve napraviti što zaželi,

---

<sup>26</sup> H.U. von Balthasar, *Theodramatik. Die Personen in Christus*, Bd.II./2, Johannes Verlag, Einsiedeln, 1978., str. 175; *Theodramatik. Das Endspiel*, Bd. IV., Johannes Verlag, Einsiedeln 1983., 104.

<sup>27</sup> U Knjizi mudrosti stoji da je smrt došla na svijet zavišću đavla ("Jer Bog nije stvorio smrt, niti se raduje propasti živih...." Mudr 1, 13-15, 22). Diljem Biblije, a posebice u Psalmima, nalazimo posvjedočeno uvjerenje da se u kozmosu i ljudskoj povijesti vodi jedna dramatična borba Boga tvorca i ljubitelja života protiv raznovrsnih sila smrti koje mu se opiru. Te sile će biti pobijedene definitivno istom na kraju povijesti. Tako misli i Pavao: "Kao posljednji neprijatelj bit će obeskrjepljena smrt" (1 Kor 15, 26).

ovako ili onako! Ne! *Logika križa nam sugerira da je Bog, odlučivši stvoriti svijet iz ljubavi i za zajedništvo u ljubavi a time nužno i za slobodu, prihvatio slobodno samoograničenje svoje slobode a time i svoje svemoći.* Da bi pokraj njega, njegove apsolutne slobode mogao postojati svijet u kome se događa povijest, razvoj stvorene slobode, očito je on morao sebe ograničiti. Bez toga ljudska sloboda i svijet koji je prostor i preduvjet te slobode ne bi mogli postojati. Svijet, istina, ovisi o Bogu u svojem postojanju (*creatio ex nihilo*). On taj svijet uzdržava i hrani svojom stvaralačkom energijom ali on nije Bog urar, a još manje slijepi urar (Dawkins), proizvođač gotovih proizvoda. Jer tada bi ovaj svijet s toliko puno dramatičnih neuspjeha, rasipanja energije, evolucijskih slijepih ulica, dramatičnih patnja svih vrsta živih bića zaista upućivao na jednog ne baš dobrog a da ne kažem i suosjećajnog graditelja. Međutim, Bog ne stvara gotov svemir, gotovog čovjeka, sazrelu slobodu. On stvara svijet tako što stvari, procese, razumska bića osposobljava da se sami stvaraju, da se sami razvijaju. Bog stvara kreativnost stvari. Stvara druge uzroke. Jasno da se procesi svijeta događaju sukladno određenoj zakonitosti, ali isto tako oni imaju izvjesnu neodređenost koja nužno i rađa razaranjem, patnjom i smrću. Ili, kako to misli Carlo Molari na tragu Teilharda de Chardina, patnja i razaranje nastaje kao posljedica nemogućnosti ograničenih bića, koja su prožeta ništavilom, da prime odjednom cjelokupno savršenstvo i život koji im dolazi od Stvoritelja. Ništavilo u njima (onaj *nihil*) se opire bitku i životu koje Bog saopćava. Primiti puninu bitka i života stvorenjima, svim stvorenjima pa i čovjeku je moguće tako samo u jednom postupnom, razvojnom procesu u kojemu se događa više ili manje bolna smjena oblika života i proboj novih savršenstava.<sup>28</sup>

Dakle, događaj križa postaje jedan od ključnih momenata u pokušaju da se odgovori na temeljno ljudsko pitanje zla i patnje koje stoji u korijenu svake religije. Religije su naime sve više ili manje uvjerljivi institucionalizirani pokušaji odgovora na teodicejsko pitanje! Međutim, isto tako znamo da na teodicejsko pitanje najvjerojatnije ne postoji (još uvijek?) jedan definitivno uvjerljivi teoretski odgovor koji bi bez ostatka zadovoljio sve ljude, zdrave ali i patnike. Ne mislimo niti da teoretski odgovor

<sup>28</sup> C. Molari, *Considerazioni teologiche*, u: G. Colzani (pr.), *Creazione e male del cosmo*, Messaggero, Padova, 1995., 119-127.



na teodicejsko pitanje, koji polazi od događaja križa promatranog unutar cjeline pashalnog otajstva, također ne ostavlja još dosta prostora za mnoga pitanja i potpitanja. Uostalom niti Isus nije za života teoretski riješio teodicejsko pitanje bez ostatka. Pružio je možda samo poneke elemente tog rješenja. Ono što mu je ipak uspjelo to je neka vrst praktičnog odgovora na teodicejsko pitanje. Naime, on je svojom zauzetom praksom Kraljevstva Božjeg pokazao kako se, uza svu dramatičnost patnje i zla koja prožima povijest svijeta i ljudi, može sebe i druge postupno preobražavati u novo stvorenje, urastajući u preobraženi svijet zajedništva s Trojedinim Bogom i tako dokidati bolne, moralne nedovršenosti, blokade i perverzije, a djelomično i fizičke patnje ovog našeg svijeta *in fieri*. Nama je možda, u usporedbi s Isusom povijesti, ponešto lakše pokušati i teoretski se približiti teodicejskom odgovoru upravo jer “raspoložemo” iskustvom Kristova pashalnog otajstva. U svjetlu uskrsnuća, istina, patnja ne gubi svoju negativnost u sebi niti postaje posve razumljivom. Ona se međutim očituje i kao prostor koji nije apriori lišen mogućnosti susreta s Božjom svemoćnom ljubavlju, a time niti mogućnosti oslobađanja vlastite slobode za proegzistentnost. Kenotičnost događaja križa objavljuje nam jednog zacijelo supatničkog Boga. On kao apsolutna sloboda i ljubav čini mogućom stvorenu slobodu i ljubav unutar jednog svemira, koji od prvog pojavka teži, zahvaljujući suigri zakonitosti i neodređenosti, iznjedriti biće sposobno za slobodu i ljubav. Jer istom ostvarena, izgrađena sloboda i ljubav jesu pretpostavke da bi Božji projekt dosegao svoju svrhu koju Isus opisuje kao Kraljevstvo Božje.<sup>29</sup>

---

<sup>29</sup> Čini mi se korisnim na ovom mjestu prisjetiti se inače dobro poznatog mišljenja židovskog filozofa-teologa H. Jonasa koji drži da u svjetlu teodicejske problematike Božja svemoć može supostojati s Božjom apsolutnom dobrotom samo pod cijenu potpune Božje neshvatljivosti, odnosno Boga kao apsolutnog misterija nedostupnog čovjeku. Jedini izlaz iz te teološke dileme on vidi u poimanju Boga, koji se je slobodno samoograničio odreknuvši se uporabe svoje svemoći kako bi se mogao oblikovati prostor autonomije stvorenog svijeta u kojemu je moguća povijest slobode ljudske a time i zla. Jonas do ovih stavova dolazi razmišljajući o dobrom monoteističkom Bogu i katastrofama izazvanim neprirodnim zakonitostima (Lisabon!), već ljudskom slobodom poput katastrofe Auschwitz. H. Jonas, *Il concetto di Dio dopo Auschwitz*, Il Melangolo, Genova, 1991., 33-36. Kršćanska teologija međutim do istog zaključka dolazi u prvom redu promatrajući kenotičnost utjelovljenja a posebice vrhunac kenoze u događaju križa. U Isusu Kristu je supostojanje Božje apsolutne slobode i ljudske slobode omogućeno upravo kenozom, samoograničenjem kojim se Božja svemoć



## 5. DOGAĐAJ KRIŽA I ISTOČNI GRIJEH

Rekosmo da je događaj križa tek jedan moment cjeline Pashalnog otajstva. Stoga svoje definitivno značenje križ dobiva istom u povezanosti s Uskrsnućem i dolaskom Kristova Duha. Tek dolaskom i prihvaćanjem Duha Uskrslog logika križa napušta razinu etičko-religijske paradigme i parenetskog poticaja da se vlastitu životnu praksu uskladi s “žrtvenom ontologijom” ljudskog bića. Zahvaljujući Duhu Krista Raspetog i Uskrslog događaj križa u stanju je mijenjati ljude, njihove nutrine i praksu. Naime, Kristov Duh je taj koji omogućuje da čovjekova podsvijest i svijest, misao i osjećaji te praksa budu strukturirani proegzistentno, da budu prožeti kristovskim mentalitetom i kristovskom percepcijom stvarnosti, vrijednosti, odnosa.

Postavlja se pitanje u kojemu su odnosu tako shvaćeni događaj križa i istočni grijeh. *Tradicionalna dogmatika je učinkovitost Kristova djela spasenja iščitavala na velikoj tamnoj pozadini koju su tvorili istočni grijeh i kasniji osobni grijesi čovječanstva.* Inače je istočni grijeh igrao odlučujuću ulogu u vrednovanju cjelokupne stvarnosti pa tako i Kristova otkupiteljskog djela. Istočni grijeh je bio središnji dio kršćanskog odgovora na teodicejski problem, na pitanja kao što su: odakle zlo, patnja, smrt pa i na pitanje koji je korijen osobnih grijeha. Međutim, danas se je ta lakoća odgovora na zakučasta pitanja zla i patnje uz pomoć istočnog grijeha jednostavno otopila. Poradi prevelike uvjetovanosti tradicionalnog govora o istočnom grijehu znanstveno prevladanom, statičkom slikom svijeta, istočni grijeh je danas jedna poprilično neshvaćena vjerska istina, makinalno ponavljana bez nekog velikog unutaršnjeg uvjerenja, često primitivno protumačena i podvrgnuta trajnim osporavanjima od strane znanstvenih uvida. Nije pretjerano reći da je dobar dio navještaja ali i teologije istočnog grijeha danas dospio u situaciju neke vrsti šizofrenije. Jednostavno se izgovaraju sadržaji dogme, i to često puta opterećeni ostacima prethodnih teoloških modela, a da se pritom ne ulaže dovoljno truda u pronalaženju novih modela primjerenih današnjim

---

u stvorenju a posebice u povijesti objavljuje kao svemoć ljubavi, koja omogućuje procese rasta i oslobađanja slobode te Božje suosjećanje s ljudskim patnjama.

epistemološkim standardima i novim pitanjima koja današnja povijesna iskustva nose sa sobom.

Vjerujem da analiza događaja križa također može pomoći da se o istočnom grijehu može govoriti na jedan uvjerljiviji način. Tako rekosmo da je križ događaj radikalnog darivanja božanskog i ljudskog i da ta najveća moguća blizina/prožetost/zajedništvo Boga i čovjeka po uskrsnuću i daru Duha biva poopćen, postaje darom cijelom svemiru i svim ljudima. Pashalno otajstvo se tako očituje kao neka vrst stvaralačke crne rupe koja privlači u sebe cijeli stvoreni svijet kako bi iz njega nastao oslobođeni svijet oslobođen pokvarljivosti, sudionik u slobodi i slavi djece Božje, jednom riječju “novo stvorenje” (Rim 8, 18-25). Zapravo cijeli svemir oduvijek, od prvog trenutka svoje stvorenosti pa do danas, cijela povijest slobode i nije drugo doli jedan proces rađanja odnosno nastajanja. Svijet i ljudi nisu gotova stvorenja, dovršeni identiteti, već stvarnosti u nastajanju! Pavao je u to također uvjeren kada kaže kako “sve stvorenje zajedno uzdiže i muči se u porođajnim bolima sve do sada. Ali ne samo ono! I mi koji imamo prvine Duha i mi u sebi uzdišemo iščekujući u sebi posinstvo, otkupljenje svojeg tijela” (Rim 8, 22-23). (Problem je što mi nekako spontano govorimo o stvaranju svijeta i čovjeka kao da bi svijet i ljudi već bili gotova stvorenja!) No, taj cjelokupni proces, koji zovemo stvaranje, teži od početka k radikalnoj točki zajedništva Boga i svijeta kakva je dosegnuta na križu i u uskrsnuću. Bog upravlja procesom svijeta već skoro 14 milijardi godina i usmjerava ga k sebi. U povijesti slobode i na razini susreta dviju sloboda Bog susreće ljude možda zadnjih otprilike milijun godina. Istočni grijeh vjerojatno i nije ništa drugo doli drugo ime za činjenicu da je povijest ljudske slobode jednom zaista počela i da čovjekovo više ili manje svjesno traganje za preobražavajućim zajedništvom s Bogom biva otežano, pervertirano, usporeno već tamo od početka. Netko/ili neki/ je nekada počeo donositi krive odluke. Nekada je morala započeti povijest grijeha. Netko je nekada počeo graditi vlastitu životnu priču ne na temelju nadahnuća Božjeg Duha i Božjeg projekta s čovjekom, već pretežito motiviran grčevitom zabrinutošću za sebe, strahom od vlastite ugroženosti, da bi drugi nakon njega s time nastavili. Tako se stvarala “tradicija” grijeha, atmosfera grijeha koju podržavaju kulturološki, sociološki, psihološki mehanizmi. Slični mehanizmi koji su angažirani u podržavanju i prenošenju svake druge ljudske tradicije. I to

je to na što upućuje govor o istočnom grijehu. *Kao što postoji povijest uspješno ostvarene slobode, povijest suradnje/susreta Boga i čovjeka, tako postoji i povijest neuspjeha ljudske slobode.* Te dvije povijesti su isprepletene! Sloboda uostalom nije dana kao jedna u sebi dogotovljena sposobnost, već je i ona podložna svojevrsnom rađanju. Izgradnjom postaje sposobnom prihvatiti ono za što je stvorena, a to je cjelovito Dobro. Sv. Pavao govori o punom liku slobode kao o oslobođenoj slobodi! Isusova sloboda je potpuno oslobođena sloboda. Mi smo tek na putu oslobađanja naše slobode. Grijeh blokira oslobođenje slobode, zadržava je na razini fragmenta, fiksira uz izbore parcijalnih dobara. Uronjena u atmosferu ili čak tradiciju “grieha” sloboda ne uspijeva napustiti embrionalno stanje.

*Događaj križa, međutim, upućuje na mogućnost deblokade sazrijevanja ljudske slobode, na osobnoj i kolektivnoj razini.* Ali isto tako svjedoči da je oslobođenje slobode u uvjetima evolutivnog svijeta s njegovim rasplodnim i selektivnim mehanizmima, te u uvjetima povijesti (tradicije) grijeha povezano s patnjom, vlastitom i tuđom. Ali kao ni Isus Krist tako ni mi nakon njega, na njegovu putu ne možemo dati cjelovit, iscrpan odgovor na pitanje zašto patnja i kako osmisliti patnju. Samo dijelom možemo teoretski sigurno odgovoriti na problem patnje i to samo na onaj dio problema koji je vezan uz povijest neoslobođene, pervertirane slobode. Za preostali dio ostaje nam samo više ili manje utemeljena slutnja da stvaranje kao takvo i Božjoj svemoći nameće određena ograničenja kad je riječ o njegovoj mogućnosti intervencije kod ostvarenja ove naše kozmičke avanture.

## 6. UMJESTO ZAKLJUČKA: KRIŽ KAO DOGAĐAJ OBJAVE

Iz navedenih razmišljanja razložito je zaključiti da je *drama križa u prvom redu događaj objave.* Križ naime rekapitulira, sabire u sebi cjelokupnu temeljnu dinamiku Isusove životne povijesti koja je već u sebi događanje objave čiji je vrhunac upravo križ, ali uvijek i samo u poveznici s uskrsnućem. Križ svjedoči u prvom redu o kvaliteti Isusova života. Živeći svoju životnu povijest u radikalnoj vjernosti i otvorenosti za nebeskog Oca i ljude, Isus je zacijelo objavio ono što Stvoritelj od početka htio da bude ljudsko biće. On je objava “pravog čovjeka” (*verus homo*) a ne tek “uistinu

čovjek” (*vere homo*) kako to voli reći Jan Sobrino.<sup>30</sup> Događaj križa na poseban način upućuje na to da je Isus istovremeno kroz tu egzemplarnu osobnu povijest, življenu na način sve radikalnijeg poistovjećenja sa svojim poslanjem, otkrivao, naviještao i objavio/uprisutnio Boga bezuvjetne ljubavi koji dolazi ljudima u susret s ponudom zajedništva već i prije njihova obraćenja, jednostavno jer ih oduvijek ljubi, jer im je oduvijek htio iskazati sućut i milosrđe (Rim 5, 5-10). Isusova životna pripovijest tako dokida jednom zauvijek predodžbu o dvoznačnom Bogu o kojem govori veliki dio tisućljetne religijske povijesti čovječanstva. Religijska poimanja Boga u prošlosti često su oscilirala između dobrog Boga te hirovitog, srditog, nasilnog, a ponekad čak do nemilosrđa pravednog božanstva. Bog ili bogovi religijske povijesti redovito se objavljuju i narativno predočuju na način apsolutne svemoći i sile. Izvorište takvih načina opojmovljenja iskustava božanskog i uopće transcendencije treba dobrim dijelom potražiti u projekcijama ljudskih povijesnih iskustava zajednice, odnosno čovjeku vlastitih ideala, strahova, želja i ponašanja, itd. Isus je naprotiv podigao koprenu s lica Božjeg, koja je zaista nerijetko bila satkana od strahova, tjeskoba, nelagoda, zabrinutosti, neznanja i želja ljudskih. Bog je, istina, i nakon toga ostao u znatnoj mjeri *Deus absconditus*. Ali Božje lice koje čitav Isusov život a posebice događaj križa daju naslutiti, očituje se u konačnici kao u mnogo čemu čudan Bog, “različiti Bog” (C. Duquoc), kao Bog nepojmljive ljubavi i suosjećanja, koji voli razlike, koji ne zazire od samoograničenja pa i patnje križa da bi omogućio slobodu kao preduvjet svakog, a time i onog definitivnog zajedništva u dovršenom Kraljevstvu.<sup>31</sup>

Događaj križa je vrhunac Isusova svjedočenja vjernosti vlastitom poslanju a time i, zajedno s uskrsnućem, vrhunac objave Božje ljubavi koja je jedina u stanju vjernika “osloboditi za slobodu” (Gal 5,1) odnosno osloboditi za slobodu djece Božje (Rim 8, 21). Kraljevstvo Božje je, naime, moguće samo ako su ljudske slobode oslobođene za autentičnu slobodu. *Formalno dana sloboda da bi zaista bila u stanju izići iz egoistične zatvorenosti ispunjene i motivirane raznovrsnim tjeskobama, strahovima i zabrinutostima za sebe, upućena je na ljubav drugog koja ju bezuvjetno priznaje i potvrđuje.*

---

<sup>30</sup> G. Fedini, *La cristologia di Jan Sobrino*, u: *Rassegna di teologia*, 2, 2010., 246.

<sup>31</sup> Ch. Duquoc, *Un Dio diverso*, Queriniana, Brescia, 1985., 137.

Sociološki i psihološki uvidi dopuštaju zaključak kako je čovjeku dana mogućnost da svoju formalnu slobodu ostvari samo u onoj mjeri u kojoj ga drugi priznaje/prihvaća u njegovoj neponovljivoj drugosti/posebnosti. Stoga se bez pretjerivanja može prihvatiti mišljenje da konkretno ostvarena sloboda uvijek pretpostavlja priznanje vlastite drugosti, odnosno da se temelji na vlastitom biti-ljubljen. Ali budući da u svakom čovjeku postoji čeznuće ni za čim uvjetovanim priznanjem, odnosno bezuvjetnom ljubljenošću vlastite osobe, on prije ili poslije dolazi do spoznaje da sva ljudska priznanja/ljubavi, pa ni ona najbližih osoba, ne mogu u stvari izvršiti ono što formalno obećaju. *Samo Bog može formalno i materijalno bezuvjetno priznati/potvrditi/čovjeka i njegovu slobodu i time oslobađa čovjeka za angažiranu slobodu, a time i za radikalnu ljubav.*<sup>32</sup> I upravo to je najdublji spasenjski sadržaj cjelokupnog događaja Isusa Krista. U Isusovoj životnoj povijesti objavljena je Božja bezuvjetna ljubav prema ljudima. Svakog čovjeka Bog bezuvjetno ljubi i priznaje/prihvaća u njegovoj slobodi. Takav Božji odnos prema ljudima dolazi do izražaja posebice u događaju križa. U tim dramatičnim krvavim trenucima Isusova života, postaje očito da “svemogući Bog” religijske povijesti čovječanstva, pa i Starog zavjeta zapravo ostvaruje svoju svemoć neočekivano drugačije. Križ nedvojbeno svjedoči da on svoju božansku svemoć konkretizira tako da traži i nudi definitivno zajedništvo s ljudima samo na način bezuvjetnog priznanja njihove stvorene slobode kao središta njihove darovane različitosti. Usto događaj križa, kao ishod i vrhunac kenotičkog izražavanja Riječi u Isusovoj palestinskoj povijesti, upućuje na to da je Bog svoju božansku slobodu slobodovoljno izložio utjecaju stvorene slobode. *Čovjekova sloboda je tako realno odredila Božju slobodu da je događaj križa zacijelo uvjerljivo svjedočanstvo kako se Bog iz ljubavi odrekao onoga anticipiranog znanja, koje preodređuju povijest slobode pojedinca i ljudske zajednice a što je klasična nauka o milosti*

<sup>32</sup> L. H. Menke, *Stellvertretung-Befreiung-Communio. Die zentralen Denkformen der Soteriologie in der deutschsprachigen Theologie des 20. Jahrhunderts*, u: *Theologie und Philosophie*, 1, 2006., 53. Inače je shvaćanju cjelokupnog događaja Isusa Krista kao oslobođenja slobode posvetio posebnu pažnju i razradbu Thomas Pröpper. On je iskustvo mistika koje je louvenski teolog Piet Fransen opisao kao iskustvo Božje blizine koja oslobađa za vlastitu slobodu, proanalizirao na transcendentno-logičnoj razini uz pomoć filozofske analize slobode koju je predložio Hermann Krings. T. Pröpper, *Redenzione e storia della liberta. Abbozzo di soteriologia*, Queriniana, Brescia, 1988., 153s.

nazivala predestinacijom.<sup>33</sup> Križ je, dakle, kao dio „realno-simboličkog procesa objave“ (K. Rahner) u kojem Isusova životna povijest riše crte lica Božjeg važan moment u dekonstrukciji bilo kakvog rigidnog predestinacionizma, pa i nedijalektičkog govora o Božjem djelovanju u povijesti utemeljenom na njegovom svemoćnom sveznanju! Ali to još nije sve. Bez ulaska Duha Svetog, Duha Kristova u vrijeme i ljudske nutrine Božje, oslobađajuće prihvaćanje/priznanje čovjeka kao pretpostavka autentičnog funkcioniranja ljudske slobode ostalo bi izvan čovjeka, bilo bi samo jedno obećanje. Međutim Duh je onaj koji čini da ljudi u vjeri prihvate ponudu Božjeg bezuvjetnog priznanja vlastite osobe i slobode. *Objava Božje ljubavi i priznanja biva po milosnoj energiji Duha upisana u ljudske umove i srca.* Čovjek istom tada, iskusivši se u vjeri bezuvjetno ljubljen i priznat, može napustiti svoja kratkovidna, panična grješna nastojanja da sagradi sam svoj konačni identitet te oslobođeno doprinositi priznanjem drugih rastu Kraljevstva.

Vidjeli smo da je kategorija *objave* središnja odrednica svakog aktualizirajućeg pokušaja opisivanja značenja otajstvenog događaja križa. Sve ostale kategorije koje se općenito rabe pri opisivanju značenja događaja križa su pojašnjenje pojedinih vidova onog što se u toj križnoj objavi dogodilo ili kako se to dogodilo. Ali s druge strane događaj križa shvaćen baš kao *vrhunac radikalizacije procesa objave bezuvjetne Božje ljubavi usmjerene na oslobađanje ljudske slobode predstavlja temeljni kriterij svekolikog govora o križu.* U svjetlu križa kao objave valja prosuđivati i po potrebi ispravljati kada god je to nužno, a što i nije rijetkost, sve ostale pristupe značenju događaja križa. To se ima dogoditi svaki put kada teološki ili navještajni govor o križu klizi prema shvaćanju patnje kao po sebi pozitivne, prema pritajenom mazohizmu, atavičnoj potrebi ritualnog ubojstva, liku Boga koji uvjetuje svoju ljubav i pomirenje, koji voli patnju i čije povrijeđeno dostojanstvo i pravednost ne mogu bez kazne i žrtve. *Križ shvaćen kao objava ljubavi i oslobođenje slobode,* koja je uvjetovana konkretnim kontingentnim, povijesnim, civilizacijskim, kulturnim, političkim, religijskim, tradicijskim okolnostima je uvjet mogućnosti da većina ljudi danas u okolnostima promijenjene dinamičke slike svijeta doživi događaj Isusa Krista kao egzistencijalno odlučujuću stvarnost.

---

<sup>33</sup> K. H. Menke, *nav. dj.*, 55-56.

THEOLOGICAL-EXISTENTIAL MEANING  
OF THE EVENT OF THE CROSS

*Summary*

The purpose of this work is to theologially actualize the existential meaning of the event of the cross. The text offers some of the baselines of every speech about the cross pretending to rise to the range of today's theological developments and insights.

In the introductory part the author refers to the pluralism of pictures, approaches, models in theology of the cross throughout Christian history. Then he analyzes the traditional understanding of the event of the cross as an "atoning sacrifice" advocating for a spiritual-existential understanding of sacrifice. Also, he relates the category of redemption to global salvation and liberation. In the final part of the work the author sees the event of the cross as a culmination of the creative-salvific God's history and places it in relation to the doctrine of original sin. The event of the cross is understood as the culmination of radicalization of the process of revelation of God's unconditional love directed to the liberation of human freedom.

Key words: *event of the cross, sacrifice, redemption, liberation, original sin.*



---

Mario Cifrak - Arkadius Krasicki  
POSTAJE KRISTOVE MUKE I SMRTI. IVANOV IZVJEŠTAJ

*Stations of Christ's passion and death. John's raport*

UDK: 226.5:23.96/97

Pregledni znanstveni članak

Primljeno 9/2010.

### *Sažetak*

*Evandjelja pokazuju vrlo malen interes za geografiju, topografiju. Tek kad je kršćanstvo postalo u Rimskom carstvu slobodno, ta su se mjesta lokalizirala i građevinskim zahvatima obilježavala uz teološku pomoć ekumenskih koncila. Očito je da su evandjelja prije svega teološka djela. Ona su teološka refleksija nad događajima, pa tako i nad činjenicom Isusove smrti. Izvještaj muke nalazimo u svim evandeljima. On je protkan teologijom i poviješću, i kao takav želi odgovoriti na pitanje zašto je Isus ubijen? Pa onda pri čitanju valja voditi računa o ta dva aspekta: teološkom i povijesnom. Osobito je "teološko" Ivanovo evandjelje kojemu prilazimo po postajama Kristove muke i smrti.*

*Ključne riječi: evandjelja, topografija, sinoptici, Ivan, izvještaj muke.*

### UVOD

Kad govorimo o Isusovoj smrti svakako je temeljno pitanje: "Zašto je Isus morao umrijeti?". Pred nama je i povijesno i teološko pitanje. Da bismo na njega mogli odgovoriti moramo uzeti evandjelja. No, što su evandjelja? Na to pitanje vrlo dobro odgovara dokument *Sveto Pismo – dar Božji* u br. 44: "U evandeljima, veoma je bitno poštivati narav pisanja i jedinstvenu književnu vrstu koju rabe evandelisti. Crkva je priznala razlike između četiri kanonska evandjelja iz ranih stoljeća poslije Krista. Ponekad su korištene za osporavanje kršćanske vjere. Treba biti svjestan mjere u kojoj su evandjelja divno protkana poviješću



i teologijom; ona izvješćuju o događajima iz Kristovog života a isprepletena su s kasnijim shvaćanjima Krista u zajednicama iz prvog stoljeća”.<sup>1</sup> Važno je uočiti da su evanđelja protkana poviješću i teologijom, zapravo riječ je o povijesti spasenja.

Ivanovo je evanđelje zbog svoje teologije poznato kao “duhovno evanđelje”.<sup>2</sup> Čini se kao da četvrti evanđelist nadopunjuje sinoptička evanđelja. Ona u svom teološkom središtu prikazuju navještaj kraljevstva Božjega odnosno kraljevstva nebeskoga, a u “duhovnom” evanđelju središnja je tema samoobjava vječnoga Sina Božjega. Ivanovo je evanđelje usredotočeno na tajnu Isusove osobe, njegovu preegzistenciju, njegov odnos prema Ocu, njegov dolazak u svijet, njegovu zadaću u svijetu, njegov povratak Ocu.

Pitanje odnosa četvrtog evanđelja i sinoptika postavlja se kao nezaobilazno u okviru kompozicije, odnosno procesa nastanka i izvora ukomponiranih u cjelinu Ivanova evanđelja. Između “duhovnog” evanđelja i sinoptičkih evanđelja postoje različite, ali i dodirne točke. Prema sličnosti događaja u Ivanovom kao i u sinoptičkom evanđelju, može se pretpostavljati njegova ovisnost o sinopticima. Iznimno je rijetka pretpostavka obrnute ovisnosti: sinoptika o Ivanovom evanđelju. Na razlikama, odnosno na specifično Ivanovom materijalu, temelji se pak pretpostavka neovisnosti Ivanova evanđelja o sinopticima.<sup>3</sup>

## 1. SMRT “RADI NAŠEGA SPASENJA” (DV 11)

Evanđelja su teološka refleksija nad činjenicom (*factum brutum*) da je Isus umro na križu. To je povijesno polazište. Sva četiri evanđelja izvješćuju o tome, kao i ostali novozavjetni spisi. No o tome nam npr. govori i rimski povjesničar Tacit u svojem djelu *Annales*, XV 44,3: “To ime [kršćani, op. pr.] potječe od Krista kojega je za vrijeme Tiberija pogubio Poncije Pilat. To pogubno praznovjerje bijaše na trenutak potisnuto, ali je kasnije opet

<sup>1</sup> KATOLIČKA BISKUPSKA KONFERENCIJA ENGLJSKE I WALESA – KATOLIČKA BISKUPSKA KONFERENCIJA ŠKOTSKE, *Sveto pismo – dar Božji*, Zagreb 2006.

<sup>2</sup> Ovakav naziv četvrtog evanđelja potiče od Klementa Aleksandrijskog, a njegovu izjavu donosi Euzebije Cezarejski 264/265 – 339/341, *Historia Ecclesiastica*, VI. 14,7: “Ivan, jer je uvidio da su u drugim evanđeljima prikazane tjelesne stvari, na nagovor svojih prijatelja i potaknut božanskim duhom napisao je duhovno evanđelje”.

<sup>3</sup> Usp. A. POPOVIĆ, *Biblijske teme. Egzegetsko-teološka analiza odabranih tekstova Staroga i Novoga zavjeta s Dodatkom*, Zagreb 2004., 173.

izbilo i proširilo se ne samo po Judeji, gdje bijaše nastalo, nego i u gradu, gdje se slijevaju i slave sve grozote ili odvratnosti”.<sup>4</sup> To je napisano u prvoj polovici II. st. posl. Kr. Prema tom Tacitovu izvještaju možemo približno reći i o kojem se to povijesnom vremenu radi. Naime Tiberije je vladao od 14. do 37. posl. Kr., a Poncije Pilat je bio prokurator Judeje od 26. do 36. posl. Kr.<sup>5</sup> Razapinjanje je bila rimska kazna, kojom su kažnjavali svoje političke protivnike. Jesu li dakle Rimljani smaknuli Isusa kao političkog protivnika?

Tako se čini, ako čitamo natpis na križu: “Kralj židovski” (Mk 15,26). No, ako počnemo čitati Markov izvještaj *Muke* u 14,1: “Za dva dana bijaše Pasha i Beskvasni kruhovi. Glavari svećenički i pismoznanci tražili su kako da ga na prijevaru uhvate i ubiju”. Ovdje odmah uočavamo da glavari svećenički i pismoznanci žele ubiti Isusa.<sup>6</sup> I opet je pitanje isto: Zašto? Da bismo odgovorili na to pitanje i ulogu Židova u Isusovoj smrti, prođimo put Markovog izvještaja.<sup>7</sup> Prolazeći postaje od Getsemanija do Golgote moramo imati na pameti da nam evanđelja pokazuju vrlo malen interes za točnu topografiju. Tek kad je kršćanstvo postalo u Rimskom carstvu *religio licita*, dakle u 4. st. posl. Kr., ta su se mjesta lokalizirala te su započeli građevinski pothvati, a ekumenski koncili su to teološki podupirali.<sup>8</sup> Od tog vremena nam pomažu i hodočasnički izvještaji pratiti mjesne tradicije koje sežu u vrijeme prije negoli je kršćanstvo dobilo slobodu i kažu da se ne radi o izmišljotinama. Hodočasnici u Jeruzalem se spominju Isusove muke na mjestima koja spominju evanđelja. Svako od tih mjesta ima otada pa do danas svoju povijest.

---

<sup>4</sup> Usp. također M. CIFRAK, *Početak evanđelja Isusa Krista*. Hermeneutske pretpostavke, Zagreb 2009., 41.

<sup>5</sup> Usp. J.-P. LÉMONON, “Wer war Pilatus? Geschick eines Präfekten von Judäa”, *Welt und Umwelt der Bibel* 14/2 (2010.), 13-14.

<sup>6</sup> Usp. G. LOHFINK, *Posljednji dan Isusov*. Što se uistinu dogodilo u mucu Isusovoj?, Zagreb 2010., 15-16.

<sup>7</sup> Izvrstan komentar muke prema Markovu evanđelju je napisao A. POPOVIĆ, *Isusova muka i smrt prema Mrkovu evanđelju*. Egzegetsko-teološki komentar, Zagreb, 2009.

<sup>8</sup> Usp. R. THEN, “Der letzte Weg durch Jerusalem. Von Getsemani nach Golgota: Stationen der Passion”, *Welt und Umwelt der Bibel* 12/2 (2007.), 48.

## 2. TOPOGRAFIJA

Već iz spomenutog početka Markova izvještaja muke doznajemo za velike svećenike koji Isusu rade o glavi. U tome im pomaže Juda (usp. Mk 14,10). Riječ je o članovima Velikog vijeća ili Sinedrija. Gdje su se sastajali? Moguće je da se radi o trijemu od klesanog kamena,<sup>9</sup> na jugozapadu svetišta (mMid V., 4), “trgovačkom trijemu” (hanuyot) u južnom trijemu (Salomonov trijem) (bSanh 41,2; bAbZara 8,2), kući u dolini proizvođača sireva (tyropoion), između građevine zvane “xystus” i zapadnog hramskog zida (*Bell. Jud.* VI., 6,3) ili je to prema Mt 26,3: “u dvoru velikoga svećenika imenom Kajfe”.<sup>10</sup> Povijesno nam je to mjesto okupljanja Sinedrija nedohvatljivo, a očito da to mjesto nisu ni kršćani držali za mjesto sjećanja. Isus je uhvaćen u Getsemaniju (heb. *gat-šemanim* “mjesto preše za ulje”). Danas su tu dva hodočasnička mjesta: pećina izdaje i “crkva Isusove molitve”. Sinoptička evanđelja govore o Maslinskoj gori (usp. Lk 22,39), a Ivan navodi: “drugu stranu potoka Cedrona” (18,1). O spomenutoj crkvi i pećini izdaje doznajemo tek u 4. st. (Euzebij Cezarejski, hodočasnik iz Bordeauxa, Egerija, Jeronim).<sup>11</sup> Možda su već u prvoj kršćanskoj zajednici u Jeruzalemu čašćena ta mjesta sjećanja vezana uz “predio imenom Getsemani” (Mk 14,32; Mt 26,36). Evanđelist Marko piše: “Zatim odvedoše Isusa velikom svećeniku” (14,53). Petar ga prati: “do u dvor velikog svećenika” (Mk 14,54). Veliki svećenik je mogao biti samo Josip Kajfa (18.–37. posl. Kr.)<sup>12</sup>, a Ivanovo evanđelje zna i ime njegovog tasta – Ana, koji je bio veliki svećenik od 6. do 15. poslije Krista. Na kršćanskom Sionu uz opatiju *Dormitio* časte armensko-pravoslavni kršćani “Kajfinu palaču”.<sup>13</sup> O tome svjedoči monah Epifanije između 975. i 1099. Neku predaju o Kajfi donosi i hodočasnik iz Bordeauxa 334. spominjući i Isusovo bičevanje u njegovoj palači, iako se ono dogodilo tek u Pilatovom pretoriju (usp. Mk 15,15). Nakon noćnog ili ranojutarnjeg (Lk) saslušanja kod Kajfe, u tim ranim jutarnjim satima odveden je Isus Pilatu i njemu je izručen. Ivan o tome kaže: “Nato odvedoše Isusa od

<sup>9</sup> Usp. A. POPOVIĆ, *Novozavjetno vrijeme*. Povijesno-političko i religiozno-kulturno okruženje, Zagreb, 2007., 237.

<sup>10</sup> Usp. R. THEN, “Der letzte”, 48.

<sup>11</sup> Usp. R. THEN, “Der letzte”, 48.51.

<sup>12</sup> Usp. G. LOHFINK, *Posljednji*, 20.

<sup>13</sup> Usp. R. THEN, “Der letzte”, 51.

Kajfe u dvor upraviteljev. Bilo je rano jutro. I oni ne udoše da se ne okaljaju, već da mognu blagovati pashu” (18,28).

Rimski prokurator je rezidirao u Cezareji Primorskoj, a o židovskim blagdanima bi s vojnicima kretao u Jeruzalem kako bi se ondje sve odvijalo u miru i redu.<sup>14</sup> Rimsko kohorta je boravila u tvrđavi *Antonia* na sjeverozapadnom uglu hramskog trga, jer su odatle mogli najbrže intervenirati ako bi izbili nemiri oko Hrama. Svi rimski prokuratora do 70. stanovali su u kraljevskoj palači Heroda Velikog (danas u području Davidove citadele).<sup>15</sup> O tome nalazimo svjedočanstvo kod Filona Aleksandrijskog (*Legatio ad Gaium* 299-306).<sup>16</sup> Tu je bio pretorij i bema, sudačko mjesto. Ovamo su doveli Isusa kako bi ga saslušali, izbičevali i osudili na smrt. Odatle započinje njegov patnički put do Golgote. Hodočasnici ipak po tradiciji započinju križni put u blizini tvrđave *Antonia*. Dakle, put od pretorija do Golgote je nepoznat, no sigurno nije bio identičan s današnjom *Via Dolorosa*.<sup>17</sup> Prema Golgoti se išlo kroz sjeverozapadna vrata.

Sinoptički navod da su izveli Isusa da ga razapnu upućuje na mjesto egzekucije izvan gradskih zidina. Grad se proširio na taj sjeverozapadni dio tek 50-tih godina za vrijeme Heroda Agripe II. koji ga je integrirao u grad. Sama riječ Golgota (“lubanja”) znači da se radilo o brežuljku, a i žene su promatrale razapinjanje “izdaleka” (Mk 15,40). Osim toga, dobra izloženost kažnjenih pogledu trebala je proizvesti strah kod drugih. Je li Isus umro 14. ili 15. nisan? Ovdje se sinoptici i Ivanovo evanđelje razilaze. Tako se razilaze i bibličari s uvjerljivim argumentima. Sa sigurnošću možemo jedino reći da je teološki smisao koji se pridaje tom događaju od presudne važnosti. I da ne zaboravimo temeljno, tj. da je Isus umro na križu, što je povijesno sigurna činjenica njegovog života. Između mjesta pogubljenja i groba nije bila velika udaljenost (usp. Iv 19,42). Graditelji kasnije crkve Isusova groba lokalizirali su oba mjesta jedno uz drugo i tako ih uklopili pod krov jedne građevine. Arheološka iskapanja su potvrdila u tom području postojanje kamenoloma između 1. st.

---

<sup>14</sup> Usp. A. DEMANDT, “Ein römischer Prozess auf jüdischem Territorium. Jüdischer Strafgerichtsbarkeit in den Provinzen des Reichs”, *Welt und Umwelt der Bibel* 14/2 (2010.), 23-25.

<sup>15</sup> Usp. R. THEN, “Der letzte”, 53.

<sup>16</sup> Usp. G. LOHFINK, *Posljednji*, 29.

<sup>17</sup> Usp. M. DOLL, “Zu Fuß beten. Die Via Dolorosa”, *Welt und Umwelt der Bibel* 12/2 (2007.), 58.

pr. Kr. i 1. st. posl. Kr.<sup>18</sup> Ovdje su bili pravljene grobovi u stijeni. Od polovice 1. st. posl. Kr. je to područje urbanizirano, pa su otada zamislivi vrtni grobovi. Golgota se danas časti u kapeli iznad Isusovog groba.

### 3. OPIS ISUSOVE MUKE I SMRTI U IVANOVOM EVANĐELJU

Najviše se analogije između Ivanova i sinoptičkih evanđelja nalazi u opisu Isusove muke, smrti i uskrsnuća. Osim dodirnih točaka, Ivanov se tekst odlikuje specifičnošću vlastite kompozicije, umetaka i terminologije. Ti se elementi povezuju i naglašavaju teološke postulate “duhovnog” evanđelja. Opis Isusove muke kod Ivana nije povijesno značajan koliko teološki potreban. Ivan piše svojim stilom, koji prilagođuje cjelokupnom konceptu svoga evanđelja. Zato se primjećuje odstupanje od zajedničke – sinoptičke predaje. F. Porsch pretpostavlja da je Ivan raspolagao s posebnim predajama koje drugima nisu bile poznate.<sup>19</sup> K tome je potrebno napomenuti da je Ivanov angažman jako utjecajan u opisu Isusovih zadnjih postaja u Jeruzalemu tijekom židovskog blagdana Pashe. Zapravo, autor “duhovnog” evanđelja tijekom čitave kompozicije upućuje na Isusovo božanstvo. Treba napomenuti da već u oproštajnim govorima Ivan tumači razlog Isusove smrti. Dakle, za četvrtog evanđelista Isusova je muka put prema njegovu uzdignuću i proslavi. Pri tome vrijedi usporediti tu tvrdnju sa Isusovim soteriološkim govorom o uzvišenju, koji se nalazi u raspravi s Nikodemom (3,1-21).

Prema tome, Isusovo trpljenje nije trpljenje dubokog poniženja. Naprotiv, Isus kod Ivana ne samo da ide sasvim slobodno i svjesno u smrt (usp. također 10,17sl. i 13,1), nego je on i za vrijeme cijelog procesa suvereni gospodar događaja. Zato u Ivanovom pogledu na muku prevladava i drugi motiv: Isusovo kraljevstvo.<sup>20</sup>

<sup>18</sup> Usp. R. THEN, “Der letzte”, 53. G. LOHFINK, *Posljednji*, 45.

<sup>19</sup> Usp. F. PORSCH, *Ivanovo evanđelje* (Zagreb, 2002.), 157.

<sup>20</sup> O tome svjedoče Isusovi govori unutar događaja: uhićenje (18,1-12), Isus pred Anom (18,13-27); Isus pred Pilatom (18,28 – 19,16a).

### 3.1. Uhićenje (Iv 18,1-11)

Nakon oproštajnog govora Isus zajedno sa svojim učenicima odlazi na drugu stranu potoka Cedrona. Tu se nalazi vrt (r. 1). Lokalizacija Isusova posljednjeg puta kod Ivana je detaljnija nego u sinoptičkom izvješću. No nije ista kada je riječ o nazivu vrta. Ivan u tom pogledu rabi samo riječ vrt (*κῆπος*), dok sinoptici koriste vlastiti naziv Getsemani. Prema otačkoj alegoriji vrt preko Cedrona podsjeća na rajski vrt. Iako ta usporedba nije do kraja prihvaćena, često se nudi sljedeće: prvi grijeh u vrtu – početak otkupljenja također u vrtu.<sup>21</sup>

38

Autor četvrtog evanđelja odmah na početku upućuje na Isusova izdajnika Judu. On poznaje vrt u kojemu se nalazi Isus s učenicima (r. 2). Čini se da je scena uhićenja izravni nastavak Iv 14,31. Juda je izdajica (*ὁ παραδιδούς*). On dolazi s četom i stražarima koje su mu dali glavari svećenički i farizeji. Oni dolaze sa svjetiljkama, zubljava i oružjem (r. 3). Bila je noć (usp. Iv 13,30; na tom mjestu saznajemo da je bila noć kada je Juda napustio gornju sobu). Četa o kojoj je riječ sačinjava samo dio kohorte (600 vojnika). Moguće da je to bila samo trećina rimskih vojnika pod vodstvom oficira (usp. Iv 18,12) koju je pratila naoružana židovska služba. U tom kontekstu sinoptici ne spominju Rimljane. No Ivan je detaljniji u svom opisu.

Sljedeći redci (Iv 18,4-9) opisuju čin uhićenja i Isusovu samoobjavu. Srž prizora sastoji se u dvostrukom sučeljavanju Isusa i onih koji su ga došli uhvatiti, što je očito posljedica autorova utjecaja na kompoziciju.<sup>22</sup> Isus, što je vrlo zanimljivo za teološko promatranje, izlazi ususret onima koji su ga došli uhvatiti. Pita koga traže, a kad se predstavi “Ja jesam” (*ἐγώ εἰμι*) padaju na zemlju svi oni koji bi ga trebali uhvatiti. Ovo Isusovo “Ja jesam” je samoobjava. On je Božji Sin. On je suvereni gospodar situacije. Budući da je već u 12,33 Ivan izvijestio o Isusovoj privoli na trpljenje, on može bez spominjanja izostaviti tjeskobnu molitvu u Getsemaniju, koja kod sinoptika prethodi uhićenju (usp. Mk 14,32-42).

Autor četvrtog evanđelja ističe Isusovu inicijativu: on je glavni lik događaja. On postavlja dvostruka pitanja: “Koga

---

<sup>21</sup> Usp. L. STACHOWIAK, *Evangelia wedlug sw. Jana*. Wstep, przeklad, komentarz. Tom 4. (Poznan – Warszawa 1975.), 350.

<sup>22</sup> Usp. P. PERKINS, “Evanđelje po Ivanu”, *Komentar evanđelja i Djela apostolskih* (Sarajevo 1997.), 623.

tražite”, i sam sebe predstavlja: “Ja jesam”. Nema, dakle, potrebe da Isus bude identificiran Judinim poljupcem, kao što je to kod sinoptika (usp. Mk 14,45; Lk 22,47). Učitelj iz Nazareta je pri punoj svijesti onoga što dolazi. Svjesno dakle pristupa muci. Sam sebe predaje u ruke svojih progoniteljima. Paralelni tekstovi sinoptičkih evanđelja govore o bijegu učenika. Ovdje Isus, koji vodi glavnu riječ, oslobađa svoje učenike. Ivan tim naglašava da su Božji planovi glede učenika drukčiji nego što je Isusova sudbina. Njihova vjera još mora sazrijeti u obličju objave Isusove slave, mora biti izložena iskušenjima da bi oni kasnije donijeli obilati plod.<sup>23</sup> Ivan u sceni uhićenja oslikava Isusa kao dobrog pastira koji polaže život svoj kako bi spasio ovce (usp. Iv 10,11.15.28), kao onoga koji ima vlast i do kraja brani svoje učenike. Njegov čas se bliži (usp. Iv 2,4). Učenici to još ne shvaćaju. Petar poseže za mač jer razmišlja ljudski, a ne duhovno. Obrazloženje napatka upućenog Petru da vrati mač u korice (Iv 18,11) razotkriva posljednji razlog njegovog držanja: Očeva je volja piti kalež muke.<sup>24</sup>

### 3.2. *Isus pred Anom i Petrova zataja (18,13-27)*

Ta epizoda opisuje Isusov proces, koji se događa noću. To nije bilo javno ispitivanje i zato nije imalo pravnih posljedica. Isus ne ide prvo Kajfi, kao što je kod sinoptika, nego njegovom utjecajnom tastu i nekadašnjem velikom svećeniku Ani (od 6. do 15. posl. Kr.). Zato treba napomenuti da su i Ana i Kajfa imali iste titule – veliki svećenik. Ivan je tako oblikovao ovaj prizor da Petrovo nerazumijevanje očitovano posizanjem za mačem (18,10-11) ublažava njegovo izravno nijekanje Isusa.<sup>25</sup> Autor u svom opisu nastupa kao očevidac. Prema literarnim kriterijima prepoznajemo ga kao učenika (usp. Iv 20,2.4) koji je svjedokom događaja Isusova ispitivanja kao i Petrove zataje. On čak opisuje da je onu večer bilo hladno, što je sumnjivo za to doba godine. Moguće da je želio naglasiti dramu tog događaja. On i Petar su bili zajedno u kući velikog svećenika (Iv 18,15). Petar nije prikazan kao uplašeni učenik, nego kao onaj koji želi vidjeti što će se dogoditi Isusu nakon što su se svi drugi razbježali. Zato

<sup>23</sup> Usp. L. STACHOWIAK, *Evangelia*, 353.

<sup>24</sup> Usp. F. PORSCH, *Ivanovo*, 158.

<sup>25</sup> Usp. P. PERKINS, “Evanđelje”, 623.



se ovaj prizor u nekim pojedinostima razlikuje od sinoptičkih paralelnih izvješća. Ovdje prvo vratarica a zatim sluga Velikog svećenika izričito spominju da je Petar Isusov učenik (Iv 18,17).

Kad Petar zataji Isusa, njegov učitelj neustrašivo stoji pred tužiteljima. Time Ivan stvara podudarnost situacija. Opis Isusova ispitivanja u Ivanovom zapisu je dosta kratak i vrlo općenit (18,19-27). Ana ispituje Isusa općenito o njegovim učenicima i njegovoj nauci (r. 19). Čini se da Anino pitanje ima cilj pokazati Isusa kao lažnog proroka koji zavodi puk. Isusovi odgovori nisu lišeni teoloških akcenata, iako ne govori o svojoj mesijanskoj misiji u svijetu.<sup>26</sup> No, Ivan u Isusovim odgovorima ističe teološki obojane misli: trostruko *ἐγώ* (r. 20-21) te peterostruko istaknuto objaviteljsko djelovanje (*λαλέω, διδάσκω, λέγω*; usp. Iv 12,48-50), koje je iskazano javno.<sup>27</sup> Uz to, prema Iv 12,37sl., Isus više ne ulazi u rasprave izravno i javno sa "Židovima".<sup>28</sup>

Prema Isusovom odgovoru (Iv 18,20) njegov nauk je javan i poznat svima. Dostupnost i javnost Isusova nauka Ivan je predstavio u prvih jedanaest poglavlja svoga evanđelja. "Budući da se pri tome oduvijek radilo o Isusovom prizivanju na svojstvenu poslaničku moć, evanđelist je vjerovao da će se, možda, moći već zbog toga suzdržati od još jedne svečane ispovijesti pred židovskim vlastima. Napomena da je Ana izričito Isusa pitao 'o njegovim učenicima', možda ima također u vidu aktualnu situaciju Ivanove zajednice. Židovske vlasti sumnjiče članove zajednice, vode ih na slušanja i progone".<sup>29</sup>

Kao pri uhićenju, tako je i sada Isus suveren u svojim odgovorima. On je gospodar događaja. Postavlja pitanja Ani. Time izaziva reakciju i kod Ane i kod stražara koji je udario Isusa po obrazu (18,22). Ana, vidjevši da ne može postići svoj cilj, u neslužbenom procesu šalje svezanog Isusa Kajfi (18,24). Od 25. do 27. retka toga 18. poglavlja autor nastavlja tužnu Petrovu priču. Ironično je da prvak među apostolima niječe ikakvu vezu sa Isusom. Čak i pred rođakom ozlijeđenog stražara u vrtu on pod svaku cijenu niječe Isusa. Učenik koji je svoga Učitelja želio slijediti do u smrt i želio biti u njegovoj blizini,

---

<sup>26</sup> Usp. C.H. DODD, *Historical Tradition in the Fourth Gospel* (Cambridge 1963.), 95.

<sup>27</sup> Usp. L. STACHOWIAK, *Evangelia*, 357-358.

<sup>28</sup> Termin "Židovi" je poseban u Ivanovoj teologiji. Ne radi se o pojedinim osobama nego svijetu koji mrzi Isusa i njegove učenike koji stoji u suprotnosti prema Kristovom nauku.

<sup>29</sup> F. PORSCHE, *Ivanovo*, 157-158.



zatajio ga je zbog ljudskoga straha i neshvaćanja Božjeg plana. Ivan sasvim diskretno podsjeća na pijetlov pjev, upućivanjem na Isusovo proročanstvo u 13,37sl. U usporedbi sa sinopticima, autor četvrtog evanđelja vrlo skromno spominje Petrovo kajanje (Mk 14,71sl.).<sup>30</sup> Možda je taj posljednji element kajanja – suze – Ivan namjerno smjestio u susret uskrslog Isusa s Petrom, u trenutku davanja naloga Petru za službu prvoga pastira (usp. Iv 21,17).

### 3.3. *Proces pred Pilatom (18,28 – 19,16)*

U “izvanjskom” procesu pred Pilatom teološki proces – Isusovo sučeljavanje sa “svijetom” – doseže svoj javni izražaj i svoj dramatični vrhunac. Kod Ivana cijeli naglasak Isusove smrtno presude leži na raspravi pred Pilatom. U tome se razlikuje sinoptičko izvješće. U sinoptika se Isus u saslušanju pred Velikim svećenikom sam priznaje Mesijom, nakon čega, kao vrhunac procesa, slijedi smrtna presuda (usp. Mk 14,60-64). Prema Ivanu, Pilat, dakle rimski upravitelj, sudac je (od 26. do 36. posl. Kr. prokurator Judeje), a ne samo izvršni službenik židovskih vlasti – kao kod drugih evanđelista. On je sudska instancija u čijoj odluci ovisi kako će završiti proces koji on vodi u vlastitoj režiji. Ivan također upućuje na granice njegove moći. Židovske vlasti i Pilat nisu slobodne kao dvije različite opozicijske strane, nego moraju neprestano uređovati u nedragovoljnoj, prisilnoj ovisnosti jednih o drugima. Potajno vode međusobnu borbu. Židovi zbog toga, jer žele bezuvjetno uništiti Isusa, a Pilat jer ga želi osloboditi. I ne radi se o Pilatovom suosjećanju prema Isusu, nego o poniženju Židova. Sve to zbog napetih odnosa između Židova i Rima.<sup>31</sup>

Na temelju toga može se zaključiti da autor “duhovnog evanđelja” ukazuje na proces ne toliko politički nego na proces između Židova i Isusa ili pak, kao što je već spomenuto, Isusa i “svijeta”.<sup>32</sup>

Čak i u ovoj sceni primjećuje se Ivanov pripovijedalački stil. Prema tome Isus je i sada suvereni gospodar situacije koji se ne da ničim zastrašiti i konačno drži sve u ruci (usp. Iv 19,10sl. i

<sup>30</sup> Usp. F. PORSCH, *Ivanovo*, 159.

<sup>31</sup> Usp. F. PORSCH, *Ivanovo*, 159-160.

<sup>32</sup> Usp. L. STACHOWIAK, *Evangelia*, 359.

Iv 13,2). Zato se može u ovom slučaju govoriti o zamjeni uloga.<sup>33</sup> Isusovi su tužitelji i sudci u stvarnosti (na teološkoj razini) optuženi i osuđeni, a optuženi Isus im je zapravo sudac i suvereni Gospodin, svjedok istine, premda šuti. Njega nosi sigurnost da će ovaj proces završiti uzdignućem (usp. Iv 3,14) i proslavom.<sup>34</sup>

Autor "duhovnog" evanđelja kroz svoju posebnu kompoziciju, omogućava da sudionici procesa nastupe kao glumci sasvim javno i istovremeno na istoj pozornici. Svaki je od njih pozvan kao svjedok. Kroz sedam prizora čitatelj može pratiti Isusovu presudu. Posebno je upadljivo Pilatova nutarnja neodlučnost zbog Isusa i Židova. Premda Isusa tri puta proglašava nedužnim (Iv 18,38; 19,4.6), konačno ipak mora popustiti tvrdokornim zahtjevima "Židova" i osuditi Isusa. Ovi opet dolaze do cilja samo pod uvjetom da zataje svoja mesijanska religijsko – politička uvjerenja i izričito se proglase podanicima rimskoga cara (19,15). U sedam prizora koje razdjeljuje Pilatov ulazak i izlazak kao simbol nutarnje neodlučnosti dopunjuje se drama odreknuća Isusa i smrtna presuda. Pojedini prizori – scene uzajamno se povezuju: prva (18,29-32) i sedma (19,13-15), druga (18,33-38) i šesta (19,8-12), treća (18,39-40) i peta (19,4-7). Četvrti, naime, prizor (19,1-3) ne pretpostavlja promjene mjesta i opisuje bičevanje i krunjenje trnjem.<sup>35</sup>

Na kraju procesa svi su izgubili "svoje lice". Samo Isus stoji u vlastitoj suverenosti i veličini. On je svjedok istine spreman do kraja vršiti očevu volju.

### 3.3.1. Optužen kao zločinac (18,28-32)

Prvi prizor počinje navođenjem vremena. Isus je uhvaćen noću. No, sada je već rano jutro (Iv 18,28). Taj bi se vremenski period mogao shvatiti doslovce između tri i šest sati ujutro, ali također i u duhovnom smislu kao pobjedu Krista-svjetlosti nad tamom noći. Te su formulacije (dualizmi) tipične za "duhovno" evanđelje.<sup>36</sup> Ovaj se prizor odigrava vani pred pretorijem, sjedištem rimskoga prokuratora kada se ulazilo u Jeruzalem.

---

<sup>33</sup> Usp. J. BLANK, "Die Verhandlung vor Pilatus Joh 18,28 - 19,16 im Lichte johanneischer Theologie", *Biblische Zeitschrift Neue Folge* 3 (1959.), 60-81.

<sup>34</sup> Usp. F. PORSCHE, *Ivanovo*, 160.

<sup>35</sup> Usp. L. STACHOWIAK, *Evangelia*, 359.

<sup>36</sup> Usp. H. SCHLIER, "Meditationen über den johanneischen Begriff der Wahrheit", *Besinnung auf das Neue Testament* (Freiburg – Basel – Wien 1964.), 263.

Isusovi tužitelji koji su bili spremni izručiti istinsko pashalno janje u smrt (usp. Iv 19,36), ne stupaju na pogansko mjesto kako ne bi postali “nečisti” za blagovanje večere (Iv 18,29).<sup>37</sup> Upućivanje na pashalno janje upozorava da se čitav proces zbije prije podne na dan priprave, tj. onoga dana kad je na večer počinjao blagdan Pashe (usp. 19,31). Sinoptici imaju drukčiju kronologiju. Prema njima je Isus pogubljen na sam dan Pashe (usp. Mk 14,12).<sup>38</sup>

U ovom prizoru dobro se vidi koliko su “Židovi”, koji su potpuno formalno držali do Zakona i propisa o mogućnosti blagovanja pashalnog janjeta, zapravo u suprotnosti s njim jer nisu prepoznali Isusa kao istinito Janje. Prema tome, Pilat izlazi k njima tražeći povod njihova dolaska (Iv 18,29). Židovske su vlasti predstavile Isusa Pilatu kao politički opasnog buntovnika (zločinca) kako bi time postigli smrtnu presudu. Bilo im je već odavno jasno da Isus mora umrijeti (usp. Iv 11,47-53). Zato im je potrebna pomoć rimskog namjesnika, jer Židovi u ono vrijeme nisu imali pravo izvršiti smrtnu presudu. Istraga ipak ukazuje na bespredmetnost optužbe te njezine subjektivne motive. Riječ je o zavisti.<sup>39</sup> Optužba “Židova” ostaje, dakle, sasvim, neodređena. Isus je priveden kao zločinac. Optužnici svjesno skrivaju pravi razlog izručenja, naime Isusovu tvrdnju da je objavitelj, što se prema njihovom mišljenju, u Zakonu smatra bogohulstvom. U tom slučaju slijedila je smrtna kazna (usp. Iv 19,7 i Lev 24,16). U ono vrijeme Židovi nisu imali pravo izvršiti smrtnu presudu. Rimljani su to sebi pridržali od 6. god. posl. Kr. Pilat zna za to i koristi priliku da bi ponizio židovske vlasti s tim što Isusov slučaj želi vratiti njima (Iv 18,31).<sup>40</sup>

### 3.3.2. Kralj (18,33-38a)

Drugi prizor odvija se unutar pretorija, gdje između Isusa i Pilata dolazi do izravnog susreta. To je susret u “četiri oka”. Optuženici ostaju vani. Oni više ne slušaju riječ objave. Čini se da je isteklo “milosno vrijeme” jer nisu prepoznali pashalnog Jaganjca. Isusov razgovor s Pilatom o kraljevskom dostojanstvu

<sup>37</sup> Ulazak u pogansku kuću za Židove označavao je 7 dana ritualne nečistoće - Mišna Ohalot 18,7.

<sup>38</sup> Usp. F. PORSCH, *Ivanovo*, 161.

<sup>39</sup> Usp. L. STACHOWIAK, *Evangelia*, 361-362.

<sup>40</sup> Usp. F. PORSCH, *Ivanovo*, 162.

posljednja je prilika u četvrtom evanđelju da još jednom čujemo riječ "istina". Zapravo, govor o "istini" zatvara drugi prizor. Čitatelj već zna da Isus svjedoči za "istinu" (usp. Iv 5,33; 8,40.45.46) te da je "Židovi" odbacuju (Iv 8,44). Čitatelj također zna da dijalozi između Isusa i nekog sugovornika brzo pokažu kakav je sugovornik.<sup>41</sup>

Pilatovo pitanje o kraljevskom dostojanstvu Isusa (Iv 18,33.37) prikazuju svi sinoptici (usp. Mk 15,2; Mt 27,11; Lk 23,3), što ukazuje na istodobnu predaju koja doseže povijesna događanja. Isus je Pilatu priveden kao politički buntovnik – zločinac – dakle, kao Mesija koji se lažno predstavlja i time ugrožava prava Rima u Palestini. Zbog toga Pilat shvaća riječ "kralj" u političkom smislu. Takvo rješenje nude i sami predstavnici Sinedrija. No Isus je stalno odbacivao političku koncepciju Mesije. Zato i evanđelisti izbjegavaju tu terminologiju.<sup>42</sup>

Pilatovo pitanje "Jesi li ti kralj židovski?" (Iv 18,33) jasno je formulirano. No ono pokazuje pogansko podrijetlo namjesnika, jer Židov bi govorio o "kralju izraelskom" (usp. Iv 1,49). Tim pitanjem Pilat je potaknuo temu koja je prevladala u procesu: Isus je kralj (usp. Iv 19,14sl.19). I tada je Isus suvereni gospodar procesa. On postavlja pitanje Pilatu (Iv 18,34). To pitanje je za rimskog namjesnika poput konfrontacije sa samim sobom. Zato pun nemira postaje nestrpljiv. Kroz njegove riječi progovara ponos rimskog službenika: "Zar sam ja Židov"? (r. 35). On nije Židov da bi se upuštao u židovske rasprave. Zato nastavlja istragu još jednim pitanjem: "Što si učinio?" To pitanje stavlja snagom vlastitog autoriteta, jer o njemu ovisi Isusova osuda.<sup>43</sup> Isusov odgovor nije jednostavan. On ne odgovora "da" ili "ne". Isus je uistinu kralj, ali ne u svjetovnom smislu, što, uostalom, Pilat i ne može razumjeti.

Isusovo kraljevsko dostojanstvo i njegovo kraljevstvo nisu ovozemaljskog podrijetla. Dakle, Isus nije došao na ovaj svijet kako bi svjetskim sredstvima i nastojanjima uspostavio vlast (usp. Iv 6,15). Prema tome njegova je vlast božanskog podrijetla. Cilj njegova dolaska je položiti život za istinu, s time što Božju prisutnost u svijetu objavljuje kao moć ljubavi koja oprašta. S druge strane treba napomenuti da to uopće ne znači da bi njegovo

---

<sup>41</sup> Usp. P. PERKINS, "Evanđelje", str. 626.

<sup>42</sup> Usp. L. STACHOWIAK, *Evangelia*, 363.

<sup>43</sup> Usp. L. STACHOWIAK, *Evangelia*, 363.

kraljevstvo bilo čisto nutarnje naravi i da nema ništa zajedničko s ovim svijetom. Takva bi tvrdnja bila neistinita. Zapravo, Isusov dolazak ima za cilj promjenu ovoga svijeta, koji je nakon njegova odlaska predan na odgovornost njegovoj zajednici, što se ima ostvariti snagom odozgor a to znači u sili Duha Istine ili Branitelja (usp. Iv 15,26; 16,7). Svaki oblik gospodovanja nad drugima protivi se duhu Isusova kraljevstva koje nije od ovoga svijeta (Iv 18,36-37).<sup>44</sup>

Isusov dolazak na ovaj svijet je zapravo zbog istine. Njegovo djelovanje u ovom svijetu zbiva se u sili Duha Istine. To se ne može samo tek tako shvatiti. Zato na kraju druge scene (r. 38) Pilat pita što je to istina? Čini se da rimski prokurator ne razumije Isusov samoobjaviteljski govor. On je poput Nikodema koji duhovnom sadržaju pristupa na ljudski način (usp. Iv 3,3-8). Zapravo, ovaj dijalog završava pitanjem nevjernika: "Što je istina?" Pilat ne pita zbog filozofskog ili teološkog znanja, nego je njegovo pitanje znak da između njega i Isusa, između svijeta i Objavitelja nema komunikacije, jer što je istina, to je Isus prema Ivanu neprestano svjedočio pred svijetom, a tako i pred Pilatom (usp. Iv 8,30-59). Zato Isus od sada pred Pilatom šuti o sebi i svom nalogu.<sup>45</sup>

### 3.3.3. Baraba – zločinac umjesto Isusa – istine (18,38b-40)

Treći prizor je vrlo kratak. Nastavak procesa odigrava se vani pred svim prisutnim "Židovima". Zapravo se njima obraća Pilat i javno proglašava Isusovu nevinost (r. 38b). Zato rimski namjesnik pokušava pronaći izlaz iz vrlo neugodne situacije. Sugerira okupljenima oslobođenje Isusa iz Nazareta u okviru pashalne amnestije (r. 39). U trenutku procesa nalazila su se dva optuženika zbog političkih antirimskih nemira: Isus i Baraba. Taj je posljednji nazvan razbojnik (*ληστές*), dakle osoba koja je poticala na pobunu, a Isus je izričito otklonio tu optužbu. No taj Ivanov izraz kojim ocrtava Barabu treba svakako shvatiti u teološkom smislu. On suprotstavlja Isusovu nevinost krivici razbojnika, te ističe Isusovu *a priori* odbačenost čak i pod cijenu oslobođenja zločinca.<sup>46</sup> Iako Pilat ne nalazi optužbe za Isusa, štoviše uvjeren je u njegovu nevinost, ne usuđuje se osloboditi

<sup>44</sup> Usp. F. PORSCH, *Ivanovo*, 163.

<sup>45</sup> Usp. F. PORSCH, *Ivanovo*, 163.

<sup>46</sup> Usp. A. BAJSIĆ, "Pilateus, Jesus und Barabbas", *Biblica* 48 (1967.), 15.

Isusa. On ga uspoređuje s osobom koja je kriva. U konačnici mora popustiti pritisku tužitelja i iz zatvora osloboditi čovjeka opasnog za društvo. Ta scena pokazuje koliko je Pilat slab i neodlučan. Dakle, on se nije rodio ponovno (usp. Iv 3,3).

#### 3.3.4. Bičevanje i klanjanje kralju (19,1-3)

U četvrtom prizoru Pilat udovoljava želji “Židova” oslobađajući Barabu. Zbog straha i neodlučnosti te obzira prema ljudskom mišljenju, nije oslobodio Isusa, kojega je naredio bičevati (r. 1). Na takav su se način kažnjavali zločinci koji nisu bili optuženi na smrt. Pilat nalaže bičevanje zato što nije našao na Isusu nikakve krivnje koju su sugerirali optuženici (usp. 19,38). S jedne strane Pilat je smatrao da će na takav način udovoljiti “Židovima” (usp. Lk 23,16.22), a s druge da će biti slobodan od prolivene krvi. No tobožnja simpatija prema Isusu nije bila diktirana humanom ljubavlju, nego proračunatošću i ohološću. Bičevanje je bilo vrlo okrutno. Udarci rimskih vojnika nisu bili ograničeni. Zato ne čudi da je samo bičevanje završavalo smrću. Pretežno je ta kazna bila na javnom mjestu. Prema Iv 19,4 u Isusovom slučaju to je bilo u pretoriju. Vojnici su ga i izrugivali.<sup>47</sup>

U sceni izrugivanja i udaranja po obrazima (Iv 19,2-3) Isus je prikazan kao kralj. On će biti i introniziran kao kralj koji je primio prvo poklonstvo. Vanjski znakovi njegova kraljevskog dostojanstva trnova kruna i grimizni ogrtač, govore za sebe. Evo kralja čije kraljevstvo nije od ovoga svijeta. U Ivanovom rasporedu, koji opet odstupa od sinoptičkog redoslijeda, ovaj složeni prizor izrugivanja zapravo je vrhunac procesa muke pred Pilatom i u Ivanovom izvješću muke.<sup>48</sup>

#### 3.3.5. Ecce homo – imamo Zakon (19,4-7)

U petom prizoru gledamo Isusa kojega Pilat ponovno vodi van pred svjetinu ne nalazeći na židovskom kralju nikakve krivnje (r. 4). Pilat je i dalje nemoćan. Zasiurno spoznaje da će morati udovoljiti “Židovima” i da će na njegovim rukama biti nevinna krv. “Evo čovjeka” – “Ecce homo” (r. 5) Pilatove su riječi koje predstavljaju još jedan, čini se posljednji, pokušaj

---

<sup>47</sup> Usp. L. STACHOWIAK, *Evangelia*, 366.

<sup>48</sup> Usp. F. PORSCH, *Ivanovo*, 164.

oslobađajuće presude. No u ovim se riječima primjećuje i prezir prema jadnoj žrtvi, jer je Pilat okrenut prema Isusu koji je bio izbičevan te je još uvijek nosio krunu od trnja i grimizni plašt. Jedni smatraju da je naziv čovjek – *ἄνθρωπος* (ljudsko biće) ironični naziv “prijestolja” uzet iz proročanstva Zah 6,12: “Evo čovjeka kome je ime Izdanak”. Drugi u ovom izrazu nalaze još jedan smisao, naime svaki novi kralj obično je bio predstavljen svom narodu u kraljevskoj odori, a pri tome se najavljivao naziv njegova prijestolja dok bi narod pozdravljao svoga novoga vladara.<sup>49</sup> Teško je u tom izmrcvarenom čovjeku prepoznati kralja. Niti Pilatovo drugo proglašenje Isusa nevinim, niti izmrcvareno i napačeno lice pravednika (slika patnika Gospodnjeg) ne mogu zadržati “glavare svećeničke i sluge” od povika: “Razapni! Razapni!” (Iv 19,6). Oni nisu svjesni da u ovom čovjeku odbacuju svoga istinskog kralja, i Sina Čovječjeg i sudca svijeta, i da ga predaju u smrt.

Tek tada se otkrivaju pravi motivi i stvarni razlozi njihove mržnje prema Isusu: Isusovo priznanje Božjeg sinovstva (usp. Iv 5,18; 8,58; 10,33). To se prema njima podudaralo sa Zakonom (usp. Lev 24,16). Zapravo to je bio glavni razlog zašto je Isus pred Pilatom optužen na smrt. Premda je Isus bio optužen i osuđen na smrt kao politički Mesija – pretendent, umro je zbog svog kristološkog prizivanja na zahtjev židovskih autoriteta. Iza tog autoriteta je saducejska plemićka stranka koja je bila čuvar hramskoga kulta. No politička je optužba bila poput paravana koja je imala za cilj uvlačenje Pilata. I zapravo te povezanosti Ivan želi otkriti u svom izvješću.<sup>50</sup> Ovaj je proces teološkog, a ne političkog karaktera. U pitanju je samointerpretacija židovskih tužitelja, odnosno njihovo gledanje Zakona i objave, te konačno njihova slika Boga. Zapravo sada će se razotkriti tragična proturječnost: Božji Zakon, objavljen i izražen po Riječi postat će povodom Isusove smrti.

### 3.3.6. Pilatov strah (19,8-11)

Pritisak svjetine izaziva kod Pilata strah. Moguće da je to također činjenica izigrane istine. Odbačena ljubav ulijeva strah u čovjeka, sada u Pilata (r. 8). Sav u strahu pita “otkud je Isus”. To je glavno pitanje iz kontroverzističkih rasprava između Isusa

<sup>49</sup> Usp. P. PERKINS, “Evangelje”, 627.

<sup>50</sup> Usp. F. PORSCH, *Ivanovo*, 165.



i “Židova” (usp. Iv 7,27-28; 8,14; 9,29-30). To je tipična Ivanova kompozicija prikrivenog smisla. To pitanje cilja na Isusovo pravo podrijetlo. On je zapravo Sin Božji! No, Isus šuti. Također i šutnja u “duhovnom” evanđelju zauzima posebno mjesto, noseći u sebi duboki smisao. Isus, dakle, u ovom trenutku ne može Pilatu objaviti tu istinu jer se on pokazao nesposobnim za primanje toga dara. Isus može, međutim, odgovoriti na Pilatovu krivu tvrdnju o vlasti (Iv 19,11). Pilatova punomoć je ipak podređena nebu. Njegova vlast je dar odozgor. A sad mu je dana kako bi se ispunila Pisma. No to ne oslobađa Pilata odgovornosti za Isusovu smrt.<sup>51</sup>

### 3.3.7. Osuda na smrt – prijatelj cara (19,12-16a)

Moguće je da je Pilatov strah bio izazvan mogućim gubitkom naslova “carev prijatelj”. U ono doba ta je titula bila počasna i dodjeljivala se pojedinim osobama kao priznanje za njihovu posebnu predanost caru. Iako je Pilat imao želju osloboditi Isusa, ipak je bio pod pritiskom tužitelja. Židovske vlasti, kako bi Pilata prisilile da izvrši smrtnu kaznu nad Isusom, odustale su od zbiljskih, odnosno teoloških, optužbi protiv Isusa. Zato su zaprijetili Pilatu da će ga tužiti caru kao njegova “izdajicu” (r. 13). Pilat je još jednom koristio priliku kako bi provocirao ili bolje rečeno osvetio se “Židovima”, s tim da predstavlja Isusa kao njihovog kralja izloženog ruglu.<sup>52</sup> Pilat prema proceduri procesa i donošenja presuda sjeda na posebnu sudačku stolicu na mjestu koja se zove ‘Lithostrotos’ – “Pločnik”. Aramejski izraz Gabbatha govori da je riječ o nekoj uzvisici.<sup>53</sup>

Evanđelist primjećuje da se Isusova presuda dogodila na dan priprema blagdana Pashe o šestoj uri, tj. oko podne (usp. Iv 18,28) i time vjerojatno uspostavlja povezanost s pripremom pashalnih janjaca koja se u to vrijeme odvijala u hramskoj četvrti (Iv 19,14). Prema tome podatku može se zaključiti da je dan pripreme zapravo dan uoči subote koja je počinjala iste večeri. Riječ je, dakle, o 14. danu mjeseca nisana (travnja). Tim se podatkom Ivan razlikuje od sinoptičke tradicije prema kojoj je Isus bio osuđen i umro na sam blagdan Pashe (15. nisana; usp. Mk 14,12sl.; 15,42. U ovim navodima Isus još

---

<sup>51</sup> Usp. P. PERKINS, “Evanđelje”, 627.

<sup>52</sup> Usp. P. PERKINS, “Evanđelje”, 628.

<sup>53</sup> Usp. L. STACHOWIAK, *Evangelia*, 370.

na početku blagdana blaguje sa svojim učenicima). Teško je reći koji je datum ispravan. No treba znati da oba navoda u svojim tradicijama sadrže teološko značenje. Sinoptici ističu pashalnu gozbu, a Ivan prikazuje Isusa kao pashalno janje. U prilog Ivanova navođenja datuma govori činjenica da proces i razapinjanje na blagdan Pashe zvuči vrlo neuobičajeno, kao i okolnost da je Isusova posljednja gozba možda čak naknadno protumačena kao pashalna gozba.<sup>54</sup>

### 3.4. *Raspeće i smrt – Isusovo uzdignuće (19,16b-30)*

Ivanov prizor raspeća prožet je kristološkim crtama. U tome se razlikuje od sinoptika. On je samostalan i zato nema nekih pojedinosti koje se nalaze u ostalim evanđeoskim spisima. Raspeti Isus je uzdignuti Kralj – Božji Sin. Prema Ivanu Isus umire sa sviješću da je ispunio Očevu volju, a tako su se ispunila i Pisma.

U četvrtom evanđelju Isus sam nosi križ (r. 19) skroz do Golgote. Bilo je to mjesto izvan gradskih zidina. Na križnom putu se ne spominje Šimunov lik kao kod sinoptika (usp. Mk 15, 21). Moguće je da Ivan kroz svoju građu želi pokazati da je Isus do kraja imao vlast nad svojom sudbinom. Za razliku od sinoptika Ivan izbjegava bilo kakvo opisivanje dvojice suosuđenika, koje u sinoptičkim spisima prepoznajemo kao zločince (usp. Mk 15,27; Lk 22,37 prema starozavjetnom proročanstvu Iz 53,12). Posebnu točku sačinjava u tom slučaju krivica koju je ispisanu Pilat dao objesiti na križ (causa poenae) (Iv 19,20). Iako se kod pojedinih sinoptika na nekim mjestima razlikuju pojedini detalji, ipak svi ističu Isusa kao “Židovskog kralja” (usp. Mk 15,26; Mt 27,37; Lk 23,38). No za Ivana natpis Isusove krivice ima teološki značaj. On je uzdignuti kralj i vladar svega svijeta (usp. Iv 4,42).<sup>55</sup>

Prema ondašnjem običaju četvorica vojnika dijele među sobom stvari ubijenoga. Isus nema ništa osim odjeće (Iv 19,24). Ivan i u ovoj sceni vidi ispunjenje Pisma (Ps 22,18sl). Ovdje sve ima svoj smisao. Neki od komentatora vidjeli su u Isusovom ogrtaču simbol jedinstva Crkve. Budući da je i ova odjeća oduzeta, takva su tumačenja nevjerovatna.<sup>56</sup>

<sup>54</sup> Usp. F. PORSCH, *Ivanovo*, 167.

<sup>55</sup> Usp. L. STACHOWIAK, *Evangelia*, 372- 373.

<sup>56</sup> Usp. F. PORSCH, *Ivanovo*, 168.

Četvrti evanđelist pokazuje Isusa kao kralja, što je za njega najvažnija teološka, odnosno kristološka crta. Potrebu Isusova uzdignuća koja je ujedno i najava kraljevanja odozgor primjećuje se u razgovoru s Nikodemom (usp. Iv 3,14), kada je Isus poučavao farizeja o potrebi ponovnog rođenja koje se zbiva u sili Duha Svetoga. No ponajprije je potrebno i neophodno Isusovo uzdignuće. Ivan Isusovo uzdignuće uspoređuje s likom Mojsija koji je uzdignuo zmiju u pustinji (usp. Br 21,4b-9). Isusovo uzdignuće osigurava život vječni (usp. Iv 3,16).

### 3.5. *Žene pod križem (19,25-27)*

Svi se sinoptici slažu da su među prisutnima na Golgoti bile i žene. Kod Ivana žene stoje kod Isusova križa, dok su kod sinoptika smještene nešto „podalje“, odakle promatraju raspeće. Moguće da je to adaptacija Ps 38,12. Četvrti evanđelist spominje četiri žene. Dvije, čija se imena ne spominju, Isusova su rodbina (njegova majka i sestra njegove majke), a druge dvije su Marija Magdalena i Marija (supruga) Kleofina, koje se može uvrstiti u Isusove sljedbenice (Iv 19,25). Važno je da Ivan govori o Isusovoj majci – Mariji. On također spominje i učenika kojeg je Isus ljubio. To je isti učenik koji je bio nazočan procesu kod Ane (usp. Iv 18,15). Taj umetak ukazuje na tipičnu Ivanovu teologiju.<sup>57</sup> Učenik “kojeg je ljubio” privilegirani je svjedok Isusovog posljednjeg časa, a posebno njegove smrti i također vrlo vjerojatno posrednik i svjedok Ivanove predaje. Upravo tada se približava posljednji mesijanski “čas” o kojem je govorio Isus svojim učenicima tijekom svadbe u Kani (usp. Iv 2,4).

Po posljednjoj želji umirući Isus upućuje učenika na svoju majku, a majku na učenika. “Od toga časa uze je učenik k sebi” (Iv 19,27). Taj grčki izraz ukazuje na duboku povezanost majke i voljenog učenika. Ona mu je poput vlastite majke. Ovdje se ne radi samo o brizi za majku, nego o soteriološkoj poruci. Dok Isus Očevo i svoje djelo privodi kraju, već se pred njegovim očima pojavljuje buduća zajednica. Marija majka Isusova predstavlja, vjerojatno, sve koji tragaju za spasenjem i postižu ga (usp. Iv 2,4). S njom će svi koji iskreno tragaju biti upućeni na učenika koji je na poseban način razumio Isusovu tajnu i djelo, te zbog

---

<sup>57</sup> Usp. L. STACHOWIAK, *Evangelia*, 373-378.

toga osposobljen to djelo dalje prenijeti. U Marijinom liku svi koji tragaju, bit će prihvaćeni u duhovno zajedništvo.<sup>58</sup>

### 3.6. *Isusova smrt – dovršeno je (19,28-30)*

Svatko od evanđelista prikazuje Isusovu smrt na svoj način. To ovisi o njihovom teološkom tumačenju Isusove smrti, a ne samo izvanjskim čimbenicima. Za Ivana su važne posljednje Isusove riječi. Isus u Ivanovom izviješću o posljednjim postajama u Jeruzalemu ostaje slobodan i svjestan svoje soteriološke uloge. Posljednji čin ove drame u kojoj se ispunjava Očeva volja Isusova je žeđ. Te se riječi povezuju s Psalmom 22,16 kao i Ps 69,22. Ovaj posljednji psalam govori izravno o pojenju octom. O tome govore i svi sinoptici (usp. Mk 15,36; Mt 27,48; Lk 23,36). Autor “duhovnog” evanđelja bilježi posljednju Isusovu riječ: dovršeno je! (τετέλεσται; 19,30).<sup>59</sup>

Posljednju Isusovu riječ može se prema Ivanu identificirati kao polaganje računa Ocu, što još jednom sažima njegovo djelo. Sada Isus, sa svog kraljevskog prijestolja, može predati Ocu svoje objaviteljsko i otkupiteljsko djelo. Isus je dovršio ono za što ga je Otac poslao. Nalog je bio darovati svijetu život (usp. Iv 3,16; 12,49sl.; 17,2 sl.).<sup>60</sup> Budući da je Isusovom smrću dovršen njegov čas proslave, Isus može predati duh (19,30). U tom pogledu Ivan je najpneumatološkiji među evanđelistima. Dok ostali govore o “izdahnuću”, on promišljano ističe “predade duh”. Stoga možemo zaključiti da ako je do sada Duh bio prisutan samo u Isusu i po njemu u svijetu djelotvoran, od sada će biti također i u vjernicima. Skupina podno križa prima posrednički Duha za Crkvu.<sup>61</sup>

### 3.7. *Isus – novo pashalno janje (19,31-42)*

Ovaj odlomak govori o događajima nakon Isusove smrti i odgovora na pitanje što se dogodilo s njegovim tijelom. Neki detalji su prepoznatljivi samo kod Ivana. Prema propisima Zakona

<sup>58</sup> Usp. F. PORSCH, *Ivanovo*, 169.

<sup>59</sup> Usp. L. STACHOWIAK, *Evangelia*, 379.

<sup>60</sup> Usp. F. PORSCH, *Ivanovo*, 170.

<sup>61</sup> Usp. F. PORSCH, *Anwalt der Glaubenden. Das Wirken des Geistes nach dem Zeugnis des Johannesevangeliums*, Stuttgart 1978., 28-29.

(usp. Pnz 21,22 sl.) Židovi su, zbog Pashe, bili zainteresirani za brzo skidanje rassetoga, iako to nisu uobičavali Rimljani. Njegovo tijelo je trebalo pokopati prije zalaska sunca. Većina rassetih dugo se mučila na križu. Zbog toga su vojnici prebijali rassetome kosti ispod koljena da bi ubrzali smrt. No Isus je već bio mrtav. Dakle vojnici mu nisu prebijali kosti. Da bi se uvjerali da je umro, jedan je od vojnika probio svojim kopljem Isusov bok. Ivan nas izvješćuje da je odmah potekla krv i voda (Iv 19,31-33). To je Ivanovo svjedočanstvo – on (ἑκείνος) zna da se na Isusu ispunjavaju Pisma (19,35). Učenik svoje svjedočanstvo temelji na Božjoj objavi, a istinitost događaja dokumentira svojom prisutnošću.<sup>62</sup>

U krvi i vodi, koji su bili dokaz Isusove smrti, može se naslutiti i jedna teološka interpretacija. Naime, već su neki crkveni oci “krv i vodu” tumačili kao prasakramente euharistije i krštenja (usp. 1 Iv 5,6sl.). No “krv i voda” mogu nadalje u širem smislu upućivati na karakter oprostjenja i životvorno djelovanje Isusove spasiteljske smrti. Zapravo, za Ivanovu pneumatologiju sada je najvažniji i odlučujući trenutak: teku struje žive vode iz tijela Proslavljenoga. Upravo se sada izljuje Duh Sveti.<sup>63</sup> Krv i voda koja struji iz Isusova boka (pleura,) ili pak njegove nutrine - srce (κοιλία) označavaju također i izvor ljubavi, na temelju čina otkupljenja.<sup>64</sup> U oba slučaja – probadanje boka i odustajanje od prebijanje kostiju, autor četvrtog evanđelja vidi ispunjenje dvaju starozavjetnih tekstova. Prema Zah 12,10 govori se o tajanstvenom liku koji polaže svoj život za spasenje mnogih, a oni koji ga gledaju, obratit će se. I tada će Bog na ljude izliti svoga Duha milosti i usrdne molitve. Ivan u toj sceni prepoznaje Isusov trenutak smrti (usp. Iv 3,14; 12,32). Također činjenica da Isusu nisu bile prebijene kosti upućuje čitatelja na pashalno janje. Prema Izl 12,46 pashalnom janjetu nije se prebijala niti jedna kost. U Ivanom izvješću Isus umire u trenutku kada se u Hramu kolju pashalni janjci. Isus je, dakle, pravo pashalno janje.<sup>65</sup>

---

<sup>62</sup> Usp. L. STACHOWIAK, *Evangelia*, 380-382.

<sup>63</sup> Usp. F. PORSCH, *Anwalt*, 93.

<sup>64</sup> Usp. L. STACHOWIAK, *Evangelia*, 382.

<sup>65</sup> Usp. F. PORSCH, *Ivanovo*, 172.

### 3.8. Josip i Nikodem pokapaju Isusovo tijelo (19,38-42)

Isus je pokopan dostojanstveno i propisno kako to odgovara židovskom običaju. Dva čovjeka: Nikodem (Iv 3) i Josip iz Arimateje (usp. Mk 15,42) organizirali su Isusov pokop. On je zaslužan za dobivanje Isusova tijela od Pilata. U svemu je vrlo upadljiva količina mirisnog materijala (usp. Iv 12,3); mira je prirodna smola, a loj pak ugodno mirisavo drvo. Velika količina mirodija podsjeća na Isusovo kraljevsko dostojanstvo. Isus je pokopan kao pravi kralj u pojedinačnom grobu koji se nalazio u vrtu. Za to su nesvjesno zaslužni Židovi koji su tražili obredni red. Evanđelist želi reći kako je Bog i ovdje bio na djelu. Laneni ubrus i vrt imat će važnu ulogu u sljedećem izviješću o "nevjerojatnom" jutru i pronalasku praznoga groba.<sup>66</sup>

#### 4. JE LI PRAZAN ISUSOV GROB DOKAZ NJEGOVOG USKRSNUĆA?

Grob u stijeni bio je i Isusovo posljednje počivalište na zemlji. Ivan govori da je to bio "novi grob" (19,41). Pripadao je Josipu iz Arimateje. Jeli to grob u koji je položen Isus? Glavni dokaz nam daje car Konstantin, koji je u 4. st. posl. Kr. ovdje sagradio crkvu *Anastasis* tj. crkvu uskrsnuća.<sup>67</sup> Dakle nije se častila Golgota, pa ni Isusov grob, nego uskrsnuće, koje se dogodilo u grobu. Očito da je puno važnije od razapinjanja bilo "umro, pokopan i uskrsnuo". No indirektno svjedočanstvo o grobu nalazimo već u Hadrijanovo doba, dakle u 2. st. posl. Kr., kod Euzebija Cezarejskog i Epifanija iz Salamine.<sup>68</sup> Naime osobito se naglašava kao najstariji arheološki dokaz za Isusov grob usmjerenost jedne "judeokršćanske sinagoge" poslije razorenja Jeruzalema 70. posl. Kr. u pravcu groba, a ne Hrama. Isusov grob je pronađen u uskrsno jutro prazan. U uskrsnom "procesu prepoznavanja", kako bi to rekao W. Bösen, važna su ukazanja Uskrsloga i prazan grob.<sup>69</sup> Ukazanja su učinila učenike nesigurnima i zbunjenima. Da se radilo o susretu s Isusom koga je Bog uskrisio, postalo im je jasno kad su našli prazan grob. I

<sup>66</sup> Usp. F. PORSCH, *Ivanovo*, 172.

<sup>67</sup> Usp. R. THEN, "Der letzte", 53.

<sup>68</sup> Usp. R. THEN, "Der letzte", 55.

<sup>69</sup> Usp. W. BÖSEN, *Auferweckt gemäß der Schrift. Das biblische Fundament des Osterglaubens*, Freiburg – Basel – Wien 2006., 199-204.

jedno i drugo je važno. Kao što ukazanja trebaju prazan grob, da bi ih se ispravno razumjelo, tako i grob po ukazanjima gubi svoju mnogoznačnost (npr. da je ukradeno tijelo...).

#### 5. I ODGOVOR NA POČETNO PITANJE: ZAŠTO JE ISUS MORAO UMRJETI?

To pitanje je inkluzija i provlači se kao crvena nit Isusovim životom i kulminira na Veliki petak. Odgovor nam nudi tzv. hramski logion u Mk 14,58: “Mi smo ga čuli govoriti: Ja ću razvaliti ovaj rukotvoreni Hram i za tri dana sagraditi drugi, nerukotvoreni!” L. Oberlinner to vidi kao konkretan povod uhićenja, izručenja i smrti.<sup>70</sup> To je dovelo u pitanje Hram i njegov kult u onom apsolutnom smislu kako je to tvrdilo i provodilo hramsko svećenstvo. Taj uvjetni oblik kritike Hrama dobro se uklapa u Isusov navještaj prema kojemu njegovom riječju i njegovim djelovanjem već započinje kraljevstvo Božje (usp. Lk 11,20). Bitna razlika između židovskog pravovjerja i Isusa bila je u drukčijem shvaćanju Boga. A je li Bog bio na njegovoj strani?

Na to pitanje nam odgovor daje uskrsno jutro. Posebno Ivanova teologija prikazuje Isusa kako se objavljuje svijetu kao Božji Sin koji polaže svoj život kao pashalno janje. Ivanov Isus je suvereni Gospodar razvitka događaja uoči svoje smrti. On je također kralj koji vlada svim svijetom iako njegovo kraljevstvo nije od ovoga svijeta. Isusovo raspeće je zapravo njegovo uzdignuće i proslava Oca po svome Sinu. Isus sa sviješću i kraljevskim dostojanstvom podnosi uvrede, muku i smrt. Njegova volja je vršenje Očevog plana otkupljenja svijeta. Zato umirući na prijestolju križa, Isus predaje svoj duh Ocu, ali i svima koji traže istinu. Njima je također predana i Isusova majka. Ovdje završavaju posljednje, zemaljske postaje Isusa u Jeruzalemu.

---

<sup>70</sup> Usp. L. OBERLINNER, *Zašto je Isus morao umrijeti?*, Zagreb 2004., 44-48.



STATIONS OF CHRIST'S PASSION AND DEATH.  
JOHN'S REPORT

*Summary*

Gospels show very little interest in geography, topography. Only when Christianity became free in the Roman Empire, those places were being localized and marked by construction works, with theological assistance of ecumenical councils. It is obvious that Gospels are primarily theological works. They are a theological reflection over events, as well as over the fact of Jesus' death. The report on Christ's passion is present in all Gospels. It is intertwined with theology and history, and as such it wants to answer why Jesus was killed. Hence, when reading the Gospels, both aspects, theological and historical, should be taken into account. Particularly "theological" is the Gospel of John which we approach by the stations of Christ's passion and death.

Key words: *Gospels, topography, synoptics, John, report on passion.*

---

Ivan Macut  
OGRANIČENJA I NOVOSTI II. VATIKANSKOG SABORA  
PREMA OSCARU CULLMANNU

*I limiti e le novità nel Concilio Vaticano II .  
secondo Oscar Cullmann*

UDK: 262.5+281/289:261.8  
Pregledni znanstveni članak  
Primljeno 9/2010.

### Sažetak

*U ovom se radu bavimo pitanjima na koji je način protestantski teolog i egzegeta Oscar Cullmann vidio Drugi vatikanski sabor te koja su se - prema njegovom shvaćanju - ograničenja, a koje novosti dogodile na njemu. U Drugom vatikanskom saboru Cullmann gleda važan iskorak naprijed za Katoličku crkvu po pitanju približavanja između različitih Crkava. Ono što svaka Crkva ima jesu karizme, povjerene im od Duha Svetoga na čuvanje i razvijanje. Karizme koje Cullmann ističe za Katoličku crkvu jesu: univerzalizam i institucija; za Protestantsku crkvu to su usredotočenost na Sveto pismo i kršćanska sloboda koja favorizira otvorenost svijetu, dok za Pravoslavne crkvu kao karizme ističe teološku produbljenost u poznavanju Duha Svetoga, te tradicionalne liturgijske forme. Budući da su moguće i deformacije, potrebno ih je pročišćavati i biti pozoran na njihov razvoj.*

*Cullmann razlikuje apostolsku od post-apostolske tradicije. Za ovu prvu tvrdi da je legitimna i na istom rangu kao i Sveto pismo, ova druga je manje vrijedna te može ponekad biti i lažna. Iako, prema Cullmannu, Sabor ističe Sveto pismo kao vrhovnu normu, ipak zaključuje iščitavajući tekstove i cjelokupni povijesni kontekst kako ipak Sveto pismo i Tradicija za Katoličku crkvu na koncu imaju jednaku važnost.*

*Novosti koje Cullmann ističe jesu: hijerarhija istina, jedna objava, Sveto pismo kao vrhovna norma, kolegijalnost biskupa, te naglasak na studiju Svetoga pisma.*

*Kao najvažniji doprinos Drugog vatikanskog sabora u ekumenskom približavanju vidi učenje o postojanju hijerarhije*

*među istinama katoličke vjere. Postoje fundamentalne i izvedene vjerske istine te nisu iste važnosti u odnosu na sam temelj vjere. Međutim, problem je kako ustanoviti tj. ujednačiti tu hijerarhiju za sve kršćanske Crkve. Cullmann kao rješenje predlaže da temelj bude Sveto pismo kao vrhovna norma i sudac Crkve.*

*Ipak, zaključuje kako postoje i ograničenje istih ovih novosti, jer se ipak nalazimo na katoličkom Saboru.*

*Ključne riječi: Drugi vatikanski sabor, karizme, tradicija, Sveto pismo, hijerarhija istina.*

## UVOD

57

---

Oscar Cullmann<sup>1</sup>, protestantski sutručnjak za Sveto pismo i ekumenski teolog, sudjelovao je na Drugom vatikanskom saboru kao promatrač. U svojim se teološkim djelima mnogo puta osvrtao, iako je bio protestantski teolog, i na Drugi vatikanski sabor, a posebno na pitanje je li Drugi vatikanski sabor donio nešto novo u Katoličkoj crkvi ili je samo nastavak prijašnjih sabora bez važnijih novosti. U ovom ćemo se radu u prvom poglavlju osvrnuti na pitanje Cullmannove ekleziologije. Tu ćemo posebno skrenuti pažnju na Cullmannovo tematiziranje Tradicije i Svetoga pisma. U drugom poglavlju posvetit ćemo se pitanju hijerarhije istina, što je Cullmann isticao kao vrijedan doprinos Drugog vatikanskog sabora u približavanju između Katoličke i Protestantske crkve. Na koncu, u trećem poglavlju bavit ćemo se pitanjem je li se uistinu dogodila reforma na Drugom vatikanskom saboru i u čemu bi bila ta novost.

### 1. CULLMANNOVA EKLEZIOLOGIJA JEDINSTVA U RAZLIČITOSTI

#### 1.1. *Jedinstvo u različitosti*

Oscar Cullmann u svojim se radovima, kad je riječ o ekleziologiji Drugog vatikanskog sabora, oslanjao na dva

---

<sup>1</sup> Oscar Cullmann rodio se 1902. u Strasburgu. Od 1930. do 1972. bio je protestantski profesor povijesti kršćanstva u rodnom gradu. Napisao je brojna djela iz područja egzegeze Svetoga pisma te u kasnijim godinama i iz ekumenizma. Sudjelovao je kao promatrač na Drugom vatikanskom saboru. U Jeruzalemu je osnovao ekumenski institut. Za svoj neumorni i dugogodišnji rad na polju ekumenske teologije, dobio je 1993. katoličku *Međunarodnu nagradu Pavla VI.* Umro je 1999.

saborska dokumenta: Dogmatsku konstituciju o Objavi (*Dei Verbum*) i Dogmatsku konstituciju o Crkvi (*Lumen Gentium*).

Da bismo mogli shvatiti o čemu Cullmann govori, tj. njegov model “jedinstva u različitosti” koji predlaže u svojim ekumenskim teološkim radovima, potrebno je imati na umu kako je on uvjeren da je u svakoj kršćanskoj ispovijesti prisutna jedna Kristova crkva koja je tijelo Gospodinovo u svojoj posebnoj formi, te svako ekumensko nastojanje mora o tome voditi računa. Ova istina jest temelj i tu se nalaze svi ekumenski problemi.<sup>2</sup>

“Jedna Crkva Kristova po Cullmannu jesu sve Crkve, svaka za sebe. Da bi to bile, one ne moraju niti bi smjele odricati se svoje posebnosti. Posebnost svake Crkve uopće, po njemu, ne može biti zapreka za jedinstvo. I ta posebnost za Cullmanna nešto je prilično drugačije od onoga što taj pojam znači za katoličku ekleziologiju. U Katoličkoj crkvi može se govoriti o posebnosti što se tiče npr. obreda, nekih zakona, ali ne dolazi u obzir posebnost u jedinstvu takva u kojoj će jedni vjerovati samo u simboličnu nazočnost Isusovu u slavljenju večere Gospodnje dok će drugi vjerovati u pretvorbu. Dok se ne okupimo oko jednoga euharistijskoga stola Gospodnjega, neprestano će u mnogim dokumentima ponavljati Katolička crkva, ne može se govoriti o jedinstvu. Cullmanova ekleziologija, međutim, dozvoljava jedinstvo i u tako bitnoj različitosti. U tome i je novina njegovoga modela da se zaživi jedinstvo *već sada*. Za njega ne postoji nikakva »uniformirana« ekleziologija. Posljedica toga je njegovo novo poimanje dviju velikih povijesnih podjela kršćana: Pravoslavne crkve i Crkve proistekle iz reformacije. Cullmann te događaje gleda manje kao podjele koje bi trebale rađati – a rađale su! – neprijateljstvom, nego kao normalni i logični povijesni slijed koji se nije toliko dogodio istine radi (koju Cullmann također spominje), nego prije svega njih treba promatrati kao normalnu posljedicu daljnjeg i produbljenijega *razvoja karizmi*. Malo će tko, doista, prihvatiti takvu jednu tezu koju, doduše, Cullmann samo nabacuje kao mogućnost-stvarnost, ali je ne razvija.”<sup>3</sup>

Ono što Cullmanna interesira i što želi svakako istaknuti jest da “zajednica autonomnih crkava” usprkos ljudskim

---

<sup>2</sup> Usp. O. Cullmann, *L'unità attraverso la diversità*, Queriniana, Brescia 1987., 6.

<sup>3</sup> M. Špehar, *Cullmanov model jedinstva u različitosti*, u: Bogoslovska smotra, 75 (2004.), br. 1, 126-127.

slabostima koje ima svaka Crkva, svaka je isto tijelo Kristovo koje je prisutno i to u svakoj na poseban način.<sup>4</sup>

Temeljna ideja ekumenizma do koje je Cullmann došao studirajući Novi zavjet i povijest Crkve jest da svaka kršćanska ispovijest posjeduje neizbrisiv dar Duha Svetoga, tj. karizmu, koji mora kultivirati, pročišćavati i produbljivati. To je dar koji se ne smije umanjiti zbog želje za jednoličnošću.<sup>5</sup>

### 1.1.1. Karizme

Za Cullmanna jedinstvo Crkava jest nerazdruživo povezano s pitanjem karizmi. Naime, kao što je jedinstvo lokalne Crkve povezano s karizmama svojih članova (1 Kor 12, 4; Rim 12, 3), tako je, prema Cullmannu, univerzalna Crkva povezana karizmama različitih Crkava. Ne voditi računa o njihovim posebnim karizmama značilo bi zatvoriti put koji vodi prema jedinstvu. Naša nastojanja trebaju ići prema raspoznavanju (rasuđivanju) karizmi, kako naših vlastitih, tako i karizmi drugih Crkava.<sup>6</sup>

Cullmann upozorava kako nije svaka posebnost dar Duha Svetoga, tj. karizma. Naime, postoje deformacije. Osim toga, neka posebnost koja je u početku i bila autentična karizma, može s vremenom deformirati. Uz Duha Svetoga, postoje u Crkvi i drugi duhovi koji djeluju.<sup>7</sup>

Koje su to posebne karizme o kojima Cullmann govori? U čemu se sastoji posebnost Katoličke, Protestantske i Pravoslavne crkve? Vrlo je važno uočiti kako Cullmann, kad govori o različitim karizmama, ne niječe mogućnost postojanja iste te karizme i u drugim Crkvama. Razlika je jedino u naglasku koji pojedina Crkva stavlja na jednu, a ne na drugu karizmu. Tipične karizme za Katoličku crkvu jesu: s jedne strane, *univerzalizam* (u prostornom i vremenskom smislu) te s druge strane, *institucija*, tj. organizacija koja članovima daje mogućnost da u autoritetu imaju orijentaciju, te autoritet koji stvara jedinstvo u strukturi crkve. Za protestantizam tipične bi karizme bile: s jedne strane *usredotočenost na Sveto pismo*; s druge strane *kršćanska sloboda*

<sup>4</sup> Usp. O. Cullmann, *Le vie dell'unità cristiana*, Queriniana, Brescia, 1994., 22.

<sup>5</sup> Usp. O. Cullmann, *L'unità attraverso la diversità*, 5-6.

<sup>6</sup> Usp. O. Cullmann, *Vero e falso ecumenismo. L'ecumenismo dopo il Concilio*, Morcelliana, Brescia, 1972., 7-8.

<sup>7</sup> Usp. O. Cullmann, *Isto*, 93.

koja favorizira otvorenost svijetu što ujedno i određuje strukturu protestantskih Crkava. Za Pravoslavnu crkvu Cullmann ističe s jedne strane *teološku produbljenost u poznavanju Duha Svetoga*, s druge strane *tradicionalne liturgijske forme*. Kao i sve druge karizme, kaže Cullmann, u opasnosti su da budu deformirane.<sup>8</sup>

### 1.1.2. Deformacije i čišćenje karizmi

60 Svakoj karizmi, pa tako i ovima koje je Cullmann istaknuo za svaku pojedinu Crkvu, prijete opasnost da tijekom povijesti postanu izobličene, tj. da se deformiraju. Tako protestantska karizma *usredotočenost na Sveto pismo*, može se transformirati u preveliku uskogrudnost s obzirom na bogatstvo koje Sveto pismo inače pruža. Što se tiče druge protestantske karizme *kršćanske slobode (i otvorenost svijetu)*, može izgubiti važnost karizme ukoliko sloboda postane anarhija. Katoličke su karizme također izložene opasnosti deformacije. Karizma *univerzalizma* nosi u sebi opasnost jer traženje božanskog prava utemeljeno na apostolskom nasljeđu, može se manifestirati u htijenju da Katolička crkva kao jedina (sama) posjeduje puninu evanđelja i da istoga bude garant (i jamac te istinitosti). Ovo je, prema Cullmannu, prepreka za ekumenizam jer prema njegovom prijedlogu, karizme i Crkve se upotpunjuju, a ne suprotstavljaju, tj. ne isključuju. Druga katolička karizma *institucija*, organizacijski ustroj, može degenerirati u totalitarizam. Karizme u Pravoslavnoj crkvi mogu se deformirati u ukočenost i formalizam.<sup>9</sup>

## 1.2. Tradicija

Kad je riječ o Tradiciji, Cullmann je u svojim radovima nastojao jasno razlikovati između apostolskog i post-apostolskog vremena, te između apostolske i post-apostolske tradicije. Cullmann smatra kako je samo u ovoj prvoj, apostolskoj tradiciji, kad je riječ o Tradiciji i Svetom pismu, riječ o istom izvoru objave, tj. da samo u apostolskom vremenu Tradicija i Sveto pismo imaju isti izvor te da su bili čvrsto povezani. U post-apostolskom vremenu nastavljen je normalni i legitimni razvoj

---

<sup>8</sup> Usp. O. Cullmann, *L'unità attraverso la diversità*, 26-27.

<sup>9</sup> Usp. *Isto*, 27-30.

apostolske tradicije, ali uz nju su se razvile i krivotvorene (lažne) tradicije te je potrebno, ističe Cullmann, prvenstveno razlikovati između apostolske tradicije (dakle, one legitimne) od onih koje to nisu.<sup>10</sup>

Za Cullmanna apostolska je tradicija ona koja određuje i kontrolira svaku drugu kasniju tradiciju. Post-apostolska je tradicija također istinita, ali je podređena apostolskoj. Posljedica ovog razlikovanja jest sljedeća: apostolska tradicija ostaje trajno u Crkvi i to posredstvom učiteljstva Crkve koje jamči njezinu nepromijenjenost od apostolskog vremena do danas. Cullmannovo razlikovanje između apostolske i post-apostolske tradicije dovodi zapravo do dvije različite tradicije. Jedna je valjana i apsolutna, druga je valjana, ali u podređenom smislu; gotovo da je post-apostolska tradicija podvrsta apostolskoj.<sup>11</sup>

### 1.3. *Sveto pismo*

#### 1.3.1. Sveto pismo iznad Crkve

Sveto pismo, prema Cullmannu, mora nužno biti iznad Tradicije. Naime, Tradicija, zbog krivotvorenih tradicija u post-apostolskom vremenu, ne može suditi (prosudivati) samu sebe. Potreban je netko drugi. Taj netko drugi je, prema Cullmannu, Sveto pismo.

U vremenu kad je apostolska tradicija bila u nastanku, osobe koje su bile svjedoci i učiteljstvo te tradicije bile su očevidci događaja. Upravo zbog ovoga slijedi da su u apostolskom vremenu Tradicija, Sveto pismo i Učiteljstvo vrlo blisko povezani. Nakon formulacije kanona oni koji svjedoče Krista nisu više živi svjedoci događaja te, prema Cullmannu, od toga se trenutka potvrđuje Sveto pismo kao instanca iznad Crkve.<sup>12</sup>

Isti je Duh Sveti koji djeluje u Svetom pismu i u Crkvi u post-apostolskom razdoblju sa svojim živim tradicijama. Ali uz ovaj Duh postoje i drugi, tj. loši duhovi. Ovo je upravo razlog zbog kojega postoje u post-apostolskom vremenu tradicije koje

<sup>10</sup> Usp. O. Cullmann, *Vero e falso ecumenismo*, 81-82.

<sup>11</sup> Usp. B. Gherardini, *Per una valutazione "cattolica" di O. Cullmann*, u: *Divinitas*, XV., (1971.), 204-205.

<sup>12</sup> Usp. O. Cullmann, *La Bibbia nel Concilio*, u: *Il dialogo è aperto, Il Concilio visto dagli osservatori luterani*, a cura di O. Cullmann, J. Aagaard, Paideia, Brescia 1969., 59.



se suprotstavljaju Svetom pismu. Da bismo mogli razlikovati između onoga što je istinito od onoga što je lažno, potrebno je uzeti Sveto pismo kao najvišu normu. Upravo zahvaljujući ovoj najvišoj normi moguća je reforma u Crkvi. S jedne strane, Sveto pismo je uspješna norma, ona potiče obnovu, te, s druge strane, služi kao kriterij koji razlikuje ispravan (istiniti) razvoj od devijacija koje se pojavljuju.<sup>13</sup>

Cullmann smatra kako protestantska strana u ovom post-saborskom razdoblju (nakon Drugog vatikanskog sabora, op.a.) ima odgovornost prema svojoj katoličkoj braći. Odgovornost se sastoji u tome da katolicima pokažu kako Sveto pismo mora biti princip pročišćavanja te ispred unakažene tradicije mora prepoznati u Svetom pismu "ulogu sudca". Protestantska se misija sastoji u tome da katolicima ponude oružje kojim bi se mogli boriti protiv sinkretizma koje ga trajno napada.<sup>14</sup>

### 1.3.2. Sveto pismo na Drugom vatikanskom saboru

Već smo rekli kako prema Cullmannu Sveto pismo mora biti iznad Tradicije te mora biti njezin sudac (tj. vrhovna norma). Drugi vatikanski sabor, misli Cullmann, samo je šutke ovo potvrdio i to na onim mjestima u kojima je izričito eliminirao, na temelju Svetoga pisma, deformacije i devijacije koje su se pojavile u Tradiciji. U ovome se, prema Cullmannu, sastoji vrlo važan ekumenski pomak te ne smije biti ni u jednom trenutku zanižekan. Međutim, ova uloga Svetoga pisma nije precizirana *expressis verbis* u dokumentima Sabora te postoji opasnost da se Sveto pismo opet izjednači po značenju s Tradicijom. Upravo se u ovome sastoji velika zadaća protestantizma u ekumenskom pokretu: ne dopustiti izjednačavanje Svetoga pisma i Tradicije.<sup>15</sup>

Na Drugom vatikanskom saboru, u dogmatskoj konsituciji *Dei Verbum*, govori se o samo jednoj objavi te, prema Cullmannu, saborski tekst, donosi iznimno pozitivne tvrdnje o centralnoj ulozi Svetoga pisma i o važnosti njegovog studija, što se smatra "dušom teologije". Cullmann kaže kako je njegovo mišljenje da je entuzijastima katolicima i protestantima bilo i više nego jasno, nakon što je objavljen ovaj tekst, da od sada ne postoji više

---

<sup>13</sup> Usp. *Isto*, 60.

<sup>14</sup> Usp. O. Cullmann, *Vero e falso ecumenismo*, 87-88.

<sup>15</sup> Usp. *Isto*, str. 82.

temeljna razlika između katolika i protestanata o ovom iznimno važnom i kontroverznom problemu odnosa Svetoga pisma i Tradicije. Međutim, nakon temeljitijeg studija ovog saborskog teksta očito je da unatoč pozitivnim tvrdnjama, nije izbrisano tradicionalno učenje o odnosu Svetoga pisma i Tradicije. Samo je raspored promijenjen: temelj (izvor) je isti te se prenosi, sada kao i prije, preko dva puta koji imaju jednako značenje te se nalaze u uskom međusobnom suodnosu precizirano riječima: *utraque pari pietastis affectu ac reverentia suscipienda et veneranda est.*<sup>16</sup>

Tradicijska i Učiteljska imaju isto značenje kao i Sveto pismo: *inter se connectuntur*. Također i protestantske Crkve prepoznaju (priznaju) da postoji jedan plodonosni odnos između njih. Osim toga, protestantska teologija inzistira na činjenici da Sveto pismo mora biti interpretirano u jedinstvu s Crkvom i u Crkvi (ali ne od Crkve), jer su novozavjetni pisci rođeni u prvoj Crkvi koja i danas traje u našim zajednicama. Međutim, u Crkvi ne postoji samo jedna legitimna tradicija (istinita), nego postoji i nelegitimna (lažna). Ne postoji samo razvoj, nego postoji i deformacija (nazadovanje). Upravo zbog ovoga nije dovoljno, prema protestantskom učenju, samo gledati na usku povezanost između njih te interpretirati Sveto pismo jednako u Crkvi. Sveto pismo mora imati pozitivnu ulogu ne samo kao posrednik Objave, nego mora imati i ulogu sudca koji će razlikovati između legitimnog razvoja i deformacija, što ne može biti interpretirano od same Crkve. U tom slučaju Crkva bi sudila (prosuđivala) samu sebe. Sveto pismo treba tražiti objašnjenje od Crkve. Ono treba biti kritička norma, superiorna instanca iznad Crkve. Nažalost, kaže Cullmann, ova riječ "norma", koja se nalazila u prvom projektu na Saboru, u konačnom je tekstu "nestala". Sve nam ovo pomaže da vidimo kako Sveto pismo nije stavljeno kao vrhovna norma iznad Tradicije i Učiteljsva crkve.<sup>17</sup>

<sup>16</sup> Usp. *Isto*, str. 16-17.

<sup>17</sup> Usp. *Isto*, str. 17-19.

## 2. HIJERAHIJA ISTINA

### 2.1. Dekret o ekumenizmu – ‘Unitatis redintegratio’ i hijerarhija istina

Drugi vatikanski sabor u Dekretu o ekumenizmu, *Unitatis redintegratio* u broju 11. potvrdio je kako među istinama katoličke vjere postoji red ili “hijerarhija” istina jer je različit njihov odnos prema temelju kršćanske vjere. Nedugo nakon izlaska dekreta o ekumenizmu Cullmann je u svom komentaru na ovaj dokument napisao kako je najvažnija stvar u cijeloj shemi ovog dokumenta za budući ekumenski dijalog 11. paragraf u kojemu se govori o hijerarhiji istina katoličke doktrine s obzirom na različit odnos prema temelju kršćanske vjere. “Smatram ovaj paragraf najrevolucionarnijim koji je moguće pronaći, ne samo u dokumentu o ekumenizmu, nego i u bilo kojem drugom dokumentu predstavljenog na Saboru. U sukladu s tekstom bit će moguće rasporediti dogme kao što su Petrov primat i Marijanske dogme na različita mjesta s obzirom na dogme o Kristu i Trojstvu”.<sup>18</sup>

U dekretu o ekumenizmu *Unitatis redintegratio* prepoznata je nužnost ustanove hijerarhije istina među vjerskim (dogmatskim) istinama, jer nisu sve vjerske istine u istom odnosu prema vjerskom temelju, odnosno nisu sve istine jednako važne. Upravo u ovome Cullmann pronalazi dobar poticaj za ekumensko djelovanje nakon Drugog vatikanskog sabora. Iako uvođenje hijerarhije istina, kako i sam Cullmann priznaje, nije apsolutna novost u Katoličkoj crkvi, ipak, ističe kako ova tvrdnja dobiva na važnosti danas više nego ikad prije u prošlosti zbog mjesta (Drugi vatikanski sabor) gdje je izrečena. Sve su istine vjere predložene vjernicima na vjerovanje, ipak nisu sve istog ranga ili bolje iste važnosti. Razlikuje se između *fundamentalnih dogmi* (temelja vjere) i *izvedenih dogmi* (koje ne spadaju u sam temelj vjere).<sup>19</sup> Cullmann misli kako su i ove izvedene dogme također

---

<sup>18</sup> O. Cullmann, *Comments on the decree on ecumenism*, u: *The Ecumenical review*, svezak XVII., br. 2, travanj 1965., str. 94-95. Vidi još i Piersandro Vanzan e Hans Jürgen Schultz (ur.), *Lessico dei teologi del secolo XX.*, *Mysterium Salutis/Supplemento*, Queriniana, Brescia 1978., str. 498.

<sup>19</sup> Cullmann je svjestan, piše Luigi Sartori, kako se, kad je riječ o “perifernim” istinama vjere, za katolike ne radi o istinama koje bi se ostavile po strani jer ne spadaju u fundamentalne istine vjere. On se, zapravo, tim koristi kako bi potkrijepio svoju tvrdnju koja se nalazi u njegovim ranim spisima (*Les Premières*

predmet vjerovanja, ali dolaze od teološkog razvoja i teoloških interpretacija te kao takve nisu na istoj razini kao fundamentalne (temeljne) dogme. Kao primjer navodi dogme o Blaženoj Djevici Mariji te kaže kako te dogme o Mariji ne zauzimaju isto mjesto kao i dogme o Isusu Kristu te da je njihova vrijednost i istinitost u uskoj povezanosti s Kristom bez koga one nemaju nikakvu vrijednost ni za katoličku vjeru.<sup>20</sup>

## 2.2. Hijerarhija istina utemeljena na Svetom pismu

Cullmann smatra kako je i u Crkvama proizašlima iz Reforme prisutna neka vrsta hijerarhije istina. Popisi se razlikuju od Crkve do Crkve. Gledajući s ove točke gledišta, misli Cullmann, različitost utemeljena na različitosti među istinskim karizmama može biti prihvaćena i dovesti do istinskog obogaćenja svih<sup>21</sup>.

Ukoliko bi svaka Crkva imala različite fundamentalne (temeljne) dogme, tj. različite ljestvice vrijednosti pojedinih dogmi, ne bi se mogao stvoriti zajednički temelj. Upravo zbog toga je važno da se prepoznaju zajedničke fundamentalne istine vjere ili jedna opće prihvaćena ljestvica istina vjere. Međutim, kako to postići? Od čega je potrebno poći da bi se mogla ustanoviti jedna zajednička općeprihvaćena ljestvica fundamentalnih istina vjere?

Cullmann drži kako je, s protestantskog stajališta, jedino moguće polazište Sveto pismo.<sup>22</sup> Već se u prvoj Crkvi nalaze isповijesti vjere koje su zapisane od strane pisaca Novoga zavjeta.

---

*Confessions de foi chrétiennes*), a koja kaže da se jedinstvo u vjeri koje je nužno za ujedinjenje Crkava, nalazi samo u povratku vjeri prvih stoljeća. Usp. L. Sartori, *L'unità della Chiesa – Un dibattito e un progetto*, Queriniana, Brescia 1989., str. 102-103.

<sup>20</sup> Usp. O. Cullmann, *L'unità attraverso la diversità*, str. 31-32.

<sup>21</sup> Usp. *Isto*, str. 32.

<sup>22</sup> Cullmann priznaje da je i u samom protestantizmu prisutno razilaženje oko ovog problema. Javlja se pitanje "kanona u kanonu", tj. pravila vjere unutar kanona Svetoga pisma. Povijest pokazuje kako je među objavljenim istinama vjere u različitim dijelovima Svetoga pisma, sad jedna, sad druga istina vjere bila uzdignuta kao najvažnija. Da bi se objasnilo zbog čega se ističe ovu istinu, a ne onu, Cullmann kaže, da postoje objašnjenja, zavisno od čega je pojedini teolog polazio. Tako je Erasmo polazio od Govora na gori, reformatori od Pavlovog učenja o opravdanju, za Pravoslavnu crkvu polazište je Ivanova teologija. Luther je znao za ovu opasnost pa je u predgovoru u svom djelu *Komentar Jakovljeve poslanice* napisao da je potrebno poći od onoga što „ističe Krista“ („was Christum treibet“). Međutim, priznaje Cullmann, to je, iako istinito, previše neodređeno. Usp. *Isto*, str. 33.

Preko tih sažetih formula vjere prva je Crkva izricala ono što je za nju konstitutivno, bitno. Međutim, ističe Cullmann, prva Crkva nije na užtrb tih sažetih ispovijesti vjere ostale vjerske istine držala suvišnima. Ispovijesti vjere su sadržavale kratku frazu: *Krist je Gospodin*. Ostale su bile malo razvijenije. Ovi najstariji sažetci vjere vezani uz Isusa Krista sadržavaju ono što je Luther nazvao "staviti Krista u središte": Isusova smrt, Uskrsnuće i Uzašašće. Vjera u Boga stvoritelja iz Starog zavjeta, pretpostavlja se u Novom zavjetu, pogotovo jer je prva Crkva u početku kao jedino Sveto pismo imala upravo Stari zavjet.<sup>23</sup>

Može li se, pita se Cullmann, tražeći hijerarhiju istina, ići dalje, a da se ne ugrozi tipično protestantska karizma *koncentracija na Sveto pismo*? Cullmann odgovara potvrdno. To vrijedi, smatra Cullmann, za ispovijesti vjere razvijene u prvim stoljećima Crkve. Naime, one se smatraju od skoro svih Crkava kao istiniti i legitimni razvoj biblijske objave. I upravo zbog toga je jako važno da kao takve budu prepoznate i od reformatora. Cullmann smatra da ove zajedničke ispovijesti vjere u Novom zavjetu mogu biti prihvaćene i od strane Katoličke crkve. Ovo bi trebalo prihvatiti iz razloga jer najrazvijeniji sažetci prvih stoljeća nose sa sobom jednu pluralnost doktrinalnih istina te su kao takve korisne. Karl Rahner predlaže kao zajednički temelj, bez novozavjetnih formula, Apostolsko vjerovanje te Vjerovanje iz Niceje i Carigrada: oba vjerovanja prihvaćena su od skoro svih Crkava te se upotrebljavaju u liturgiji. Tako, zaključuje Cullmann, što se tiče temeljnih istina vjere, trenutno postoji jedna vrlo obećavajuća ekumenska situacija.<sup>24</sup>

### 2.3. Marijanske dogme u hijerarhiji vjerskih istina

Jedno od vrlo važnih pitanja u dijalogu između katolika i protestanata svakako su dogme o Blaženoj Djevici Mariji. Opće je poznato da protestanti ne prihvaćaju marijanske katoličke dogme. Prema njihovom tumačenju, jedan od važnih razloga neprihvatanja jest što ove dogme nemaju svetopisamsko utemeljenje.

Cullmann piše kako katoličke dogme o Mariji predstavljaju izvedene istine vjere, koje bi samim time po važnosti bile iza

---

<sup>23</sup> Usp. *Isto*, str. 33-35.

<sup>24</sup> Usp. *Isto*, str. 34-36.

fundamentalnih istina o Isusu Kristu. On smatra kako je za ekumenski dijalog između katolika i protestanata vrlo važno pitanje marijanskih dogmi. Naime, Cullmann se pita: „Sve marijanske dogme mogu biti uistinu smatrane kao razvoj istina koje se nalaze u Novom zavjetu i u ispovijestima vjere prve Crkve o začeću kao djelu Duha Svetoga i o bezgrešnom Marijinom začeću?“ Nadalje, zbog vjernosti istini potrebno je, misli Cullmann, pitati se i o Marijinoj ulozi (suotkupiteljica) u katoličkoj teologiji zbog svoje iznimne bliskosti s temeljnim kristološkim dogmama.<sup>25</sup>

Dogma o Marijinom uznesenju u nebo, smatra Cullmann, nije ni na jednom mjestu esplicitno potvrđena u Svetom pismu. Svi naponi da bi se u Svetom pismu otkrila ova dogma, nisu ništa drugo nego pokušaji da se ova dogma naknadno opravda, čime se zapravo pokušava ovu dogmu staviti u Sveto pismo. Zapravo istinski izvor ove dogme nalazi se negdje drugdje, a ne u Svetom pismu te njezino temeljno opravdanje ne proizlazi iz Svetoga pisma. Ukoliko bi Sveto pismo vršilo svoju ulogu sudca, teško bi bilo doći do ove dogme. Upravo zbog ovoga kao protestanti moramo uraditi sve da ne bismo ohrabivali niti favorizirali našim stavom slabljenje ili opuštanje u ovoj našoj zadaći, zaključuje Cullmann.<sup>26</sup>

Ukoliko bi se ovi neizbježni problemi i izbjegavali, opet ostaje istinito da je Drugi vatikanski sabor barem implicitno ustanovio razliku među temeljnim vjerskim istinama i istinama koje iz njih proizlaze.<sup>27</sup>

### 3. REFORMA NA DRUGOM VATIKANSKOM SABORU

Odgovor na pitanje je li se ili nije dogodila reforma na Drugom vatikanskom saboru može biti dvojak. S jedne strane, na ovo pitanje neki teolozi odgovaraju da se nije ništa promijenilo, da je sve ostalo po starom kao i prije Sabora. S druge strane, postoje

<sup>25</sup> Usp. *Isto*, str. 37. Cullmann kaže da, iako su protestanti odbacili marijanski kult, ipak imaju veliki respekt prema Djevici Mariji. Usp. *Isto*, 38.

<sup>26</sup> Usp. O. Cullmann, *Vero e falso ecumenismo*, str. 85.

<sup>27</sup> Usp. *Isto*, 38.

oni koji tvrde da je se sve promijenilo te je vidljiv značajan iskorak naprijed u odnosu na prijašnje učenje Crkve.<sup>28</sup>

Da bi mogao odgovoriti na ovo kompleksno pitanje, Cullmann se koncentrirao na dvije stvarnosti: povijesni kontekst prije i nakon Sabora, te na studiranje samih saborskih dokumenata.

### 3.1. Važnost povijesnog konteksta

Vrlo je važno, ukoliko želimo dati ispravan sud o Drugom vatikanskom saboru s gledišta povijesti Crkve, ne prosuđivati ga oslanjajući se samo na saborske dokumente nego i na događaje prije i poslije njega. Ukoliko se samo oslanjamo na saborske dokumente, zaključuje Cullmann, postaje opasno i udaljuje nas od vremena Sabora. Vrlo je važno imati na umu i vrijeme prije Sabora, kao i nakon njega. Prema Cullmannu, Drugi vatikanski sabor više je od samih saborskih dokumenata, to je dinamični impuls. Ne bavi se toliko određenim problemima, kao prijašnji sabori, nego je na njemu povezana doktrina i život Crkve. Upravo zbog ovoga moramo voditi računa ne samo o saborskim dokumentima, nego i o svim sudionicima, događajima koji su mu prethodili i koji su uslijedili nakon njega.<sup>29</sup>

Postoji li, te je li još uvijek vidljiv generacijama nakon Sabora, zalet koji je nadahnuo prve redakcije saborskih tekstova, pita se Cullmann. Poznato je da je ovaj početni zamah usporen (splasnulo) u modelima i projektima koji su predlagani prije konačne redakcije teksta. Možemo se samo nadati da volja za obnovom koja je izražena na Saboru kroz mnogobrojne usmene izričaje saborskih otaca neće ugasnuti, iako tekstovi sadržavaju još samo odjek te volje.<sup>30</sup>

Riječ *reforma* za kršćanstvo ima dvostruki smisao. S jedne strane, ona je sinonim za autentičan kršćanski razvoj, koji je tijekom stoljeća ugasnuo te nema više relevantno značenje za današnju Crkvu. S druge strane, ova riječ označava eliminaciju

---

<sup>28</sup> Vidi također i O. Cullmann, *Elementi permanenti ed elementi mutevoli del messaggio cristiano secondo il Concilio*, in: *Il dialogo è aperto, Il Concilio visto dagli osservatori luterani*, a cura di O. Cullmann, J. Aagaard, 339.

<sup>29</sup> Usp. *Vero e falso ecumenismo*, str. 12. Vidi također i O. Cullmann, *Elementi permanenti ed elementi mutevoli del messaggio cristiano secondo il Concilio*, 339.

<sup>30</sup> Usp. *Vero e falso ecumenismo*, 13.



devijacija. Ova dva aspekta pretpostavljaju koncentraciju na temeljnu poruku kršćanstva, koja treba jednom zauvijek biti temelj razvoja. Cullmann želi odgovoriti na pitanje je li se ili nije dogodila reforma na Drugom vatikanskom saboru upravo u ovom smislu.<sup>31</sup>

### 3.2. *Novi naglasci u saborskim dokumentima*<sup>32</sup>

Odmah na početku Cullmann je svjestan kako: "Drugi vatikanski sabor nije htio biti ništa drugo nego katolički sabor". Ovaj Sabor, zapravo, nije ni mogao promijeniti prijašnje dogme. Imajući ovo u vidu Cullmann ipak pronalazi neke pozitivne pomake (nove naglaske) u saborskim dokumentima.

a) *Dei Verbum*: Cullmann ističe kako se u tekstu govori o *samo jednoj objavi* te tekst zaključuje s iznimno važnim tvrdnjama o centralnoj ulozi Svetoga pisma i potrebi njegovog studiranja jer je ono duša teologije. Ipak, iako je samo jedna objava, postoje dva jednako važna puta njezina prenošenja: Sveto pismo i Tradicija. Tradicija i Sveto pismo postavljeni su na isti rang.<sup>33</sup> Sveto pismo mora biti vrhovna norma Crkve, njezin sudac. Očito je da u saborskom tekstu Tradicija i Učiteljstvo nisu detronizirani sa strane Svetoga pisma, nego su zadržali svoju ulogu koja je definirana na Tridentskom saboru. Svetom pismu na Saboru pripisana je iznimna važnost koju nije imalo nikada prije u povijesti Katoličke crkve. Međutim, ipak se nastavilo s učenjem o jednakoj važnosti Tradicije, Svetoga pisma i Učiteljstva crkve. I mora biti tako jer inače se više ne bismo nalazili na području Katoličke crkve, zaključuje Cullmann.

b) *Lumen gentium*: ovaj nam dokument nudi tipičan primjer obnove u čvrsto zadanom okviru koji se ne može promijeniti. Kao primjer Cullmann navodi dogmu o papinom primatu (proglašena 1870.) te kolegijalnosti biskupa. Kolegijalnost biskupa predstavlja za Cullmanna jednu od vrlo važnih novosti Sabora i to u mjeri u kojoj priznaje veća prava i zajedništvo s

<sup>31</sup> Usp. *Isto*, 14.

<sup>32</sup> Za ovo poglavlje vidi O. Cullmann, *Vero e falso ecumenismo*, str. 14-54.

<sup>33</sup> Cullmann ističe kako i protestanska teologija prepoznaje potrebu da Sveto pismo bude interpretirano u jedinstvu sa Crkvom, ali ne i od Crkve. Postoji potreba crkvenog Učiteljstva, međutim, ono ne bi bilo nezabludivo, zaključuje Cullmann. Usp. *Isto*, 17.

papom, te se na taj način približava strukturi Crkve kakva je bila u Novom zavjetu. Međutim, dogma iz 1870. godine nije opovrgnuta, jer to i nije moguće. Ova je dogma prisutna u saborskom tekstu i to, paradoksalno, u ovom poglavlju dogma o primatu je spomenuta više puta nego u saborskom tekstu iz 1870. Skoro svaka izjava o kolegijalnosti biskupa popraćena je obječijom da ta kolegijalnost ne dira u papin primat. S jedne se strane, kaže da biskupi imaju autoritet u Crkvi te njihove odluke u suglasnosti s papom imaju važnost, međutim dodaje se, s druge strane, kako papa ima moć samostalnog odlučivanja. Dogma o papinomu primatu spada u samu bit strukture Katoličke crkve, kaže Cullmann. Osim papinog primata, Cullmann navodi i 8 poglavlje LG o Mariji. O ovoj problematici već smo prije nešto rekli.

c) *Unitatis redintegratio*: jedna od najobčavajućih izjava na Saboru nalazi se u dokumentu o ekumenizmu u dijelu u kojemu se govori o hijerarhiji istina s obzirom na različit odnos prema samom temelju katoličke vjere. Cullmann se prisjeća pape Pija XII. koji je rekao kako sve dogme imaju istu vrijednost, te prepoznaje u ovom saborskom tekstu hrabar iskorak naprijed.

Iako se novi elementi nalaze u izoliranim slučajevima te nisu vođeni općom željom za obnovom, ipak ne može se zaniijekati sama volja za obnovom, dana u okviru Katoličke crkve, misli Cullmann.

d) *Presbiterorum ordinis*: ovo je jedan od boljih i značajnijih saborskih tekstova za Cullmanna. Važnost mu proizlazi iz stavljanja studija Svetoga pisma na prvo mjesto te je ono temelj sve teologije. Ovo osigurava Katoličkoj crkvi da će se i u budućnosti razvijati u duhu Svetoga pisma.

e) *Povratak Svetom pismu*: na ovom Saboru Katolička je crkva dala novi temelj vlastitom shvaćanju na temelju Svetoga pisma. Već je papa Pio XII. u enciklici *Divino afflante Spiritu* udario temelje intenzivnijem studiranju Svetoga pisma. I na samom Saboru saborski su Oci u svojim govorima često citirali Sveto pismo, međutim ono je za Cullmanna bilo citirano ekstremno diskutabilno. Naime, ističe Cullmann, kako su saborski Oci isticali pojedine riječi svetoga teksta, ali ne i temeljne ideje, te bi ga se zapravo koristilo kako bi opravdali svoje ideje. Kao svijetli primjer citiranja Svetoga pisma na Saboru Cullmann ističe

kardinala Bea koji je rekao kako saborski Oci nisu bili bliski s metodom biblijske argumentacije.<sup>34</sup>

Cullmann je uvjeren kako je tekst o ekumenizmu prožet svetopisamskim duhom. Na jedan novi način se gleda i prosuđuje druge kršćane. Katolička crkva nije više sama Crkva, koja apsorbira sve druge, te druge Crkve nisu više samo objekt obraćenja. Ne želi se više ući u kontakt s drugim Crkvama kako bi ih se vratilo u okrilje Katoličke crkve. Posebne karakteristike koje posjeduju druge Crkve gledaju se kao darovi Duha Svetoga. Ukoliko je i istina da pojedine fraze u tekstu ističu kako Katolička crkva i posjeduje istinu u svojoj punini, to nije ništa drugo nego ograničenja koja se pronalaze u katoličkim dogmama. Iako Katolička crkva ne odustaje od toga da je ona jedina prava Crkva (ono što protestanti ne mogu prihvatiti), ipak prepoznaje da su ostale Crkve također kršćanske Crkve te da im je Krist povjerio posebne darove, ističe Cullmann.

Moramo, na koncu, reći, piše Cullmann, kako se iz temeljitog studiranja saborskih dokumenata te događaja koji su prethodili Saboru, ipak dogodila reforma cjelokupnog katoličkog učenja i Katoličke crkve na Drugom vatikanskom saboru, i to na temelju Svetoga pisma. Sveto je pismo temelj kojemu su sve druge stvarnosti podređene.

#### ZAKLJUČAK

Protestantski teolog i egzegeta Oscar Cullmann u svojim radovima pokušao je pronaći rješenje ekumenskih problema te predložiti mogući način ujedinjavanja kršćanskih Crkava, a da se pri tome ne dokine njihova posebnost. U Drugom vatikanskom saboru Cullmann je gledao važan iskorak naprijed za Katoličku crkvu u pitanju približavanja između različitih Crkava. Ono što svaka Crkva ima jesu karizme, povjerene im od Duha Svetoga na čuvanje i razvijanje.

Za Cullmanna vrlo je problematično katoličko poimanje Tradicije u post-apostolskom vremenu. Vidjeli smo da je za njega autentična samo apostolska tradicija jer su svjedoci vjere ujedno i očevdci događaja, dok s druge strane tradicija u post-

<sup>34</sup> Kao primjer navodi tekst Mk 3, 31-35: nakon što je Marija ispunila Božju volju, postavljena je među one koje je Isus u ovom odlomku proglasio blaženima. U stvarnosti, ovaj se tekst ne odnosi na Isusovu obitelj, ističe Cullmann.

apostolskom vremenu nije jednako važna te je uopće upitna i njezina vrijednost jer postoje i lažne tradicije te je to i jedan od razloga zbog čega Cullmann, a i protestantizam, ne može prihvatiti katoličko izjednačavanje Svetoga pisma i Tradicije (pogotovo u post-apostolskom vremenu).

Kad je riječ o Drugom vatikanskom saboru, Cullmann kao najvažniji doprinos ekumenskom približavanju vidi u saborskom učenju o postojanju hijerarhije među istinama katoličke vjere. Međutim problem je kako ustanoviti tj. ujednačiti tu hijerarhiju za sve kršćanske Crkve. Kako napraviti jedinstvenu ljestvicu koja bi od svih bila prihvaćena? Cullmann predlaže kao temelj Sveto pismo. Ono je ujedno vrhovna i nepogrešiva norma za bilo koju reformu u Crkvi.

Cullmann misli da upravo zbog ovoga Katolička crkva ima potrebu za protestantizmom koji stavlja naglasak na Sveto pismo postavljajući ga za vrhovnu normu. Možemo iz Cullmannovih riječi zaključiti kako je Katolička crkva kroz svoje izvedene dogme koje se ne temelje izravno na Svetom pismu, zapravo pomalo izgubila kompas, tj. udaljila se od samog temelja vjere ili bolje reći relativizirala ga dajući jednaku važnost svim dogmama vjere (i fundamentalnim i izvedenim). Temeljna razlika zapravo se nalazi u tumačenju Svetoga pisma. Naime, kao primjer možemo navesti marijanske dogme, za koje s jedne strane protestanti drže da nemaju svetopisamsko utemeljenje, dok s druge strane katolici drže da imaju. Tako J. Ratzinger vrlo jasno kaže kako je mariologija usidrena u kristologiju te, osim toga, četiri marijanske dogme imaju biblijski temelj koji bi trebao biti očit.

Ne može se zanijekati Cullmannu da je bio dosta naklonjen katoličkoj teologiji te da je dobronamjerno pokušavao kroz svoja teološka djela, ali i praksu, pomiriti naočigled nepomirljive razlike te ih predstaviti na taj način da te razlike nisu predmet koji nas treba udaljavati jedne od drugih, nego, naprotiv, približavati i ujedinjavati. Jer, jedinstvo Crkve koju je on predlagao bilo je "jedinstvo u različitosti", tj. u prihvaćanju, a nipošto u nepromišljenom i nepotrebnom dokidanju tih razlika. Međutim, potrebno je ipak istaknuti kako je Cullmann u svojim radovima i promišljanjima polazio od protestantske teologije.

Završavamo naš rad citirajući upravo Cullmanove riječi: “Zaključujem: ekumenizam koji traži kao kraj pomiješanost Crkava ne razara samo istinsko jedinstvo u Duhu Svetomu, nego predstavlja napast da se odbace temelji vjere te da se traži izvan njih princip ujedinjenja. Samo ekumenizam utemeljen na poštivanju različitosti karizmi može nas ujediniti u Kristu i u isto vrijeme nanovo povesti sve Ispovijesti prema temeljima kršćanske vjere”.<sup>35</sup>

## I LIMITI E LE NOVITÀ NEL CONCILIO VATICANO II SECONDO OSCAR CULLMANN

---

73

### *Riassunto*

In questo lavoro abbiamo indagato su quale modo il teologo ed esegeta protestante Oscar Cullmann veda il Concilio Vaticano II e quali siano i limiti e quali le novità nello stesso Concilio. Cullmann ne individua un importante passo in avanti per la Chiesa Cattolica e sottolinea quanto sia stato fondamentale per l'avvicinarsi tra le differenti professioni cristiane. Ogni Chiesa ha, secondo Cullmann, carismi, che sono doni dello Spirito Santo. Questi carismi devono essere custoditi e sviluppati. I carismi che Cullmann sottolinea come importanti per la chiesa Cattolica sono: da una parte l'universalismo in senso spaziale e temporale, dall'altra parte l'istituzione. I carismi tipici del protestantesimo sono: da una parte la concentrazione sulla Bibbia, dall'altra parte la libertà cristiana che favorisce l'apertura al mondo. Per la Chiesa ortodossa, invece, sono: da una parte l'approfondimento teologico della nozione di Spirito Santo, dall'altra parte la conservazione delle forme tradizionali della liturgia. Come tutti i carismi, anche questi corrono continuamente il rischio di venire deformati. Per questo è necessario stare attenti al loro sviluppo.

Cullmann fa una distinzione tra tradizione apostolica e post-apostolica. Questa prima è legittimata come autentica ed è posta sullo stesso piano della Sacra Scrittura. La tradizione post-apostolica ha un valore inferiore rispetto alla prima e può essere non vera.

---

<sup>35</sup> O. Cullmann, *Vero e falso ecumenismo*, str. 102.

Il Concilio Vaticano II afferma che la Sacra Scrittura è norma suprema ma, conclude, che Sacra Scrittura e Tradizione per la chiesa Cattolica seppure poste su piani diversi hanno lo stesso valore.

Le novità che Cullmann sottolinea sono: la gerarchia delle verità; che vi sia una sola Rivelazione; la Sacra Scrittura come norma suprema; la “collegialità” dei vescovi; l’importanza data allo studio di Sacra Scrittura.

La cosa più importante che il Concilio sottolinei per il dialogo ecumenico, secondo Cullmann, è l’insegnamento della gerarchia delle verità nella Chiesa cattolica. Ci sono dogmi fondamentali e dogmi derivanti. Il problema è come trovare una gerarchia che valga per tutte le Chiese cristiane. Cullmann propone come unica soluzione che la Sacra Scrittura sia la norma suprema e il giudice della Chiesa. Comunque, Cullmann mostra che i limiti di queste novità siano proprio nel fatto che si tratti di un concilio sostanzialmente cattolico.

---

Alojzije Čondić  
STANJE I PERSPEKTIVE KATEKUMENATA

*State and prospects of catechumenate*

UDK: 265.2

25

Pregledni znanstveni članak

Primljeno 3/2010.

75

Služba Božja 1 | 11.

### Sažetak

*Mnoga pitanja tište suvremeni pastoral a jedno od važnijih je 'stvaranje' novih kršćana, jer za sobom pokreće mnoštvo drugih pastoralnih tema, koje nisu u mah rješive. Među njima su potreba katekumenata u suvremenim crkvenim i društvenim okolnostima kao i pitanje oblika župnoga pastoralnog rada. Sve to zajedno odnosi se na pitanje osjećaja crkvenosti i navjestiteljske odvažnosti kršćana. U tomu surječju pisac članka uvodno prikazuje povijesnu ulogu katekumenata, a potom u prvomu dijelu raspravlja o značenju katekumenata, odnosu Drugoga vatikanskog sabora prema katekumenatu te obredniku Reda pristupa odraslih u kršćanstvo (dalje: RPOK) i o katekumenatu u dokumentima Hrvatske biskupske konferencije. Budući da se uočava manjak nedovoljnoga vrjednovanja kerigme u crkvenoj svijesti vjernika, onda objašnjava njezinu pastoralnu važnost. U posljednjemu odjeljku prikazuje odnos župne zajednice i katekumenata.*

*Ključne riječi: katekumenat, kerigma, evangelizacija, pastoral, župna zajednica.*

### UVOD

Dok u stručnim crkvenim krugovima značenje riječi *katekumenat* slovi poznato, u široj crkvenoj javnosti zvuči nejasno, štoviše, zbunjujuće i zastarjelo. Premda je nemoguće u jednomu članku iscrpsti cijeli teološko-pastoralni smisao te riječi, ipak ću pokušati uputiti na njezinu važnost u suvremenim



okolnostima. Ta riječ po svomu početnom značenju proizlazi iz kršćanskoga okružja. Kršćaninom se postajalo, a i postaje, primanjem sakramenta krštenja, odnosno sakramentima kršćanske inicijacije. Premda bi se na prvi pogled, brzom i površnom prosudbom, moglo zaključiti iz Djela apostolskih da su mnogi (2,41; 4,4; 5,14), kao i pojedinci poput Šimuna čarobnjaka ili etiopskoga eunuha (8, 9-40), olako bivali kršteni, ipak je, kada se dublje prouče okolnosti, uvijek postojala svojevrsna priprema na sakrament krštenja te je u tomu vidu Crkva bila veoma oprezna. Za sveti čin krštenja trebao je biti ispunjen glavni preduvjet: vjera u Isusa Krista kao središnji element obraćenja (1 Sol 1,9-10; Dj 16,30-31). S vremenom, a da bi se stekla ispravnost nakane, trebalo je ispunjavati i druge uvjete: biti uvjeren i istinski prihvatiti crkveni nauk, zauzeto živjeti kao kršćanin i kajati se za počinjene grijehе, odnosno ozdravljenje rana izazvanih grijehom. Stoga i ne čudi što su katekumenske pripreme trajale i po tri godine. Priprema i podjela sakramenata određivala je oblik pastorala.

Krajem I. i početkom II. stoljeća postojala je praksa ozbiljne pripreme na krštenje, što se kasnije ustalilo tijekom III. stoljeća kao posebna crkvena ustanova pod nazivom *katekumenat*. Do Milanskoga edikta (313.) kršćanstvo nije imalo pravo javnosti. Crkva je živjela na rubu poganskoga društva, u njegovu podzemlju, bila je ugnjetavana i proganjana. Premda je od početka vjera bila bit kršćanskoga identiteta, ipak Crkva tada niti ima mogućnost niti nastupa u svijetu ustrojbeno posve dorečeno. No, usvajanje grčkoga jezika za prvu je Crkvu bio odsudan događaj koji joj je omogućio da naviještajući osvaja tadanju kulturu. *Misionarski* poticaj dolazi, ne toliko od zajednice ili crkvene hijerarhije, koliko od pojedinca, čije je obraćenje ujedno značilo i poslanje. Kršćanstvo s vremenom raščišćuje odnose s onima koji ga ugrožavaju, brojčano raste i postaje neosporiv društveni čimbenik očitujući potrebu živjeti u takvoj kulturi kao prihvatljiv živi organizam.

Konstantinova odluka o slobodi kršćana 313. postaje prekretnica, koja kršćanstvo dovodi pred nove izazove i pruža mu nove pastoralne mogućnosti, koje Crkva razborito koristi. U novonastalim okolnostima Crkva se počela u teološko-pastoralnomu vidu organiziranije oblikovati i pastoralno djelovati. U *nikodemskom* razdoblju, tj. do Konstantinova proglašenja, kada je kršćanstvo bilo utopljeno u poganskomu svijetu, u

Crkvi se očituje *misionarsko* širenje i postupno se uobličuje crkveno ustrojstvo (sabori, biskupije, župe) i liturgijski razvitak. Nakon što je Crkva dobila pravo nastupa u javnosti, prestaju progonstva, grade se crkvene građevine - velike bazilike, ali se mijenja oblik pastoralna i način odgoja u vjeri. Postupno prestaje strah i osporavanje odgoja u vjeri, koji pod okriljem slobode postaje javan i broj pristupnika za krštenje raste, što dovodi do ustrojstvene brige crkvene zajednice o njima i do uspostave nove ustanove u Crkvi: *katekumenata*. Kada je nastupila sloboda i kada je kršćanstvo postalo 'službena religija' carstva već bi se upisnike u katekumenat nazivalo kršćanima, što je pogodovalo osobito onima kod kojih se nije radilo o obraćenju nego probitku, pa bi krštenje odgađali pred samu smrt, jer je krštenje uključivalo i određene obveze. To je pastirima bio razlog da upućuju na potrebu istinskoga obraćenja.

U prvoj Crkvi su se prvotno krštavale odrasle<sup>1</sup> osobe, koje je trebalo uvesti u kršćanstvo (inicijacija), a pri čemu se razlikovalo razdoblje: a) uvodne evangelizacije i obraćenja (kerigma) koju sačinjava vrijeme ispitivanja i traženja i b) katekumenat (vrijeme pouke ili kateheze). Premda je moguće govoriti o katekumenskoj praksi u prvoj Crkvi, ipak sve do III. stoljeća nema jasnih dokaza o katekumenatu. No, katekumenat se u IV. i V. stoljeću razvijao te se ustalilo ustrojstvo katekumenske prakse u cijeloj Crkvi. S vremenom su se počela krštavati djeca, što je u V. i VI. stoljeću postala redovita praksa pa je katekumenat smanjen s tri godine na nekoliko mjeseci ili tjedana, krštenje odraslih je postupno potisnuto a katekumenat zaboravljen te je polako nestao istinski smisao pripreme na sakrament krštenja. Tijekom povijesti okolnosti su za Crkvu bile kada povoljnije kada nepovoljnije, međutim, Crkva je posljednjih stoljeća osjetila potrebu obnove katekumenata. Tu obnovu je službeno potaknuo Drugi vatikanski sabor, o čemu ću nešto kasnije govoriti.

Kada se radi o uspostavi u hrvatskim okolnostima, onda bih povukao paralelu s pastoralnim okolnostima prve Crkve.

<sup>1</sup> Međutim "Tradicija nam prenosi kako se krštenje podjeljivalo svima, čak i djeci još u najranijoj dobi. Među novozavjetnim svjedočanstvima o kršćanskom krštenju, u Djelima apostolskim spominju se slučajevi pokrštavanja čitavih obitelji (usp. Dj 16,15; 16,33; 18,8), pri čemu su možda krštavana djeca. Drevna praksa krštavanja djece, koju potvrđuju oci i crkveno učiteljstvo, prihvaćena je kao bitni dio shvaćanja vjere Katoličke crkve", usp. MEĐUNARODNA TEOLOŠKA KOMISIJA, *Nada u spasenje djece umrle bez krštenja*. Dokument o limbu, KS, Zagreb, 2007., 65.

Prvo razdoblje od službene obnove katekumenata u Crkvi u Hrvatskoj vladao je komunistički režim, čijim slugama „bog ovoga svijeta oslijepi pameti nevjerničke“ (1Kor 4,4) pa su sustavno željeli iskorijeniti vjeru i uništiti Crkvu. Doba komunizma u mnogočemu sličí razdoblju iz prvih stoljeća. Za Crkvu je to bilo doba progonstva i ropstva tako da se katekumenat i nije mogao ukorijeniti niti sustavno provoditi. Potom je '90 godina XX. stoljeća slijedilo demokratsko, konstantinovsko doba, kada je nastupila demokracija i pluralni sustav pa se Crkvi otvaraju nove pastoralne mogućnosti.

### 1. ŠTO JE KATEKUMENAT?

Riječ *katekumenat*, kao i imenice *ketekumen* i *kateheza*, dolazi od grčkoga glagola *κατηχεῖν*<sup>2</sup> (*katehein*; lat. *catechizare*), a nema ga u starozavjetnoj grčkoj uporabi, dok u svjetovnomu grčkom jeziku znači 'odjekivati, odzvanjati od gore prema dolje' (radi se o pjesnicima ili glumcima koji su se obraćali publici s uzvišenoga postolja). Postupno dobiva značenje *poučiti, uputiti, obavijestiti*. U kršćanskomu okružju prvih stoljeća poprima smisao pouke i usmenoga prenošenja vjerskih istina s uporištem na događaje života, smrti i uskrsnuća Isusa Krista. Prva je kršćanska zajednica koristila glagol *κατηχεῖν* da bi označila pripremu na krštenje onih koji su prihvatili evanđelje.<sup>3</sup> Ta je pouka slijedila evanđelje odnosno radilo se o *kerigmi* ili prvomu navještaju Radosne vijesti, o čemu će biti govora. U tomu vidu, oni kojima je bila upućena *kerigma* zvali su se *katekumeni* (oni koji se poučavaju), a vremensko razdoblje odgoja odraslih u vjeri zvalo se *katekumenat*. Odatle potječe nazivlje svojstveno

---

<sup>2</sup> *Katēchéō* (κατηχέω): priopćiti, poučiti, obavijestiti; *katēchēsis*: pouka; *katēchúmenos*, učenik; *katēchón*, učitelj. Riječ se *katēchéō* u Novomu zavjetu spominje kod Pavla i Luke. U Luke ima opće značenje, a u Pavla se odnosi na poučavanje vjerskoga sadržaja (1Kor 14,19; Gal 6,6; Dj 21,21). Pavao govori o *katēchón* označujući onoga koji poučava evanđelje. S *katēchéō*, prvi kršćani usvajaju specifičan izraz kojim izražavaju važnost poslanja i zajedništvo: odnosi se na pouku o spasenjskomu Božjem činu, poglavito o predkatekumenskoj pouci. Radi se o pouzdanomu učiteljevu poučavanju učenika, koji ne ostaje suzdržan, nego uzvraća s pitanjima i prenosi poruku, usp. C. BISCONTIN, *Predicare oggi: perché e come*, Queriniana, Brescia, 2001., 194-195. PAVAO VI., *Udienza generale*, 24. IV. 1974., u: [http://www.vatican.va/holy\\_father/paul\\_vi/audiences/1974/documents/hf\\_pvi\\_aud\\_19740424\\_it.html](http://www.vatican.va/holy_father/paul_vi/audiences/1974/documents/hf_pvi_aud_19740424_it.html)

<sup>3</sup> Usp. C. FLORISTÁN, *Il Catecumenato*, Borla, Roma, 1993., 27-31.

tijeku kršćanske inicijacije odraslih.<sup>4</sup> Katekumenat, koji je u službi obraćenja, jedna je od najstarijih i temeljnih crkvenih ustanova liturgijskoga, katehetskog i ćudorednog značenja, koja je oblikovala pastoralni rad. Predstavljao je bitnu postaju u kršćanskomu životu odnosno radilo se o inicijalnomu tijeku, koji je Crkva tražila od odraslih obraćenika s tim da njihova početna vjera preraste u čvrstu vjeru, slavljenju u sakramentima i potvrđenu životom.

Uglavnom zbog krštenja djece katekumenat pada u zaborav a time i jezikoslovlje. Ipak su se neke riječi, kao npr. *kateheza* zadržale, a označivala je *pouku u vjeri*, tj. sustavno uvođenje u kršćanstvo onih koji su primili *kerigmu*, doživjeli početno obraćenje i odlučili se za Krista, pa stoga *kateheza* i pretpostavljala vjeru.<sup>5</sup> Budući da se kršćanstvo sve više širilo i stvarala se kultura prožeta kršćanstvom, a vjera se prenosila životnim svjedočanstvom, onda je Crkva naglašavala *katehezu*, a zapustila važnost *kerigmei katekumenata*. Dolaskom modernizma i napretkom društvenih znanosti, nadiranjem prosvjetiteljstva i nihilizma, pojavom sekularizacije i postmodernizma, kršćanska praksa pomalo opada, a kršćansko se ozračje raslojava. U tim je okolnostima Crkva spoznala ograničenost *kateheze* i, nakon petnaest stoljeća, uočila je manjak i važnost *kerigme* ili nove evangelizacije, potrebu kršćanske inicijacije odraslih i obnovu *katekumenata*.

### 1.1. *Katekumenat i Drugi vatikanski sabor*

Nakon zanosnoga rasta u prvim stoljećima i nakon višestoljetnoga zaborava, početni oblici obnove ustanove katekumenata pojavljuju se krajem XIX. stoljeća prvotno u misijskim (Afrika, Azija, Južna Amerika), ali i u tradicionalno kršćanskim zemljama. Obnova katekumenata u Europi ima svoje korijene u Francuskoj pedesetih godina prošloga stoljeća, čije se iskustvo širi i na druge zemlje. Stvarni zaokret u tijeku obnove i razvitku katekumenata čini Drugi vatikanski sabor, koji u svojim spisima, premda još nisu oblikovani obredi, službeno uvodi katekumenat odraslih: "Neka se ponovno

<sup>4</sup> IVAN PAVAO II., Apostolska pobudnica *Catechesi tradendae*, (16. X. 1979.), Zagreb, 1994., 23: "U prvoj Crkvi izjednačavao se katekumenat s inicijacijom u sakramente krštenja i euharistije."

<sup>5</sup> Usp. R. PALOŠ, *Krštenje i odgoj vjere u prvoj Crkvi*, Kateheza, 5 (1983.), 4., 7-8.

uspostavi katekumenat odraslih, koji je razdijeljen na više stupnjeva...”<sup>6</sup>. Uzevši u obzir ponovnu uspostavu katekumenata Sabor je odredio da se prerade i prilagode obredi krštenja i krizme.<sup>7</sup> Katekumeni koji, potaknuti Duhom Svetim, žele biti pritijelovljeni Crkvi, Crkva ih prihvaća kao svoje,<sup>8</sup> a biskupi su dužni pobrinuti se o poduci odraslih katekumena.<sup>9</sup> Osim toga, Sabor potiče i svećenike da vode brigu o katekumenima: ”Zbog toga se euharistija pokazuje kao izvor i vrhunac cjelokupne evangelizacije: dok se katekumeni pomalo uvode u sudjelovanje u euharistiju...” te ih “valja korak po korak odgajati kako bi upoznali i provodili kršćanski život.”<sup>10</sup>

80

O poslanju Crkve govori se u dokumentu *Ad gentes*, koji zacrtava njezin misijski put ističući svjedočanstvo života, dijalog i karitativnu nazočnost, tj. evangelizaciju i obraćenje<sup>11</sup> te odnos katekumenata i sakramenta kršćanske inicijacije i važnost zajednice vjernika.<sup>12</sup> Katekumenat se, dakle, stavlja između evangelizacije i krštenja. Saborski dekret *Ad gentes* opisuje katekumenat kao vrijeme sazrijevanja u vjeri. Katekumenat pretpostavlja u pripravnici početnu vjeru, jer u nj mogu biti primljeni samo “oni koji su primili od Boga po Crkvi vjeru u Krista”.<sup>13</sup> Ne sastoji se od izlaganja dogmi i zapovijedi, nego “je razdoblje uvođenja i dovoljno duge pripreme za cio kršćanski život kojom se učenici združuju sa svojim Učiteljem Kristom”. Radi se o uvođenju u ‘otajstvo spasenja’ i ‘život vjere’. To je, također, razdoblje vježbanja u evanđeoskomu životu i uvođenja u ljubav naroda Božjega. Osim toga to je vrijeme uvođenja u liturgijski život pa Sabor zahtijeva da se obnovi uskrсна liturgija da katekumene pripremi na slavlje vazmenoga otajstva. Naposljetku, može se sažeto reći da je katekumenat vrijeme uvođenja u život Crkve

---

<sup>6</sup> DRUGI VATIKANSKI KONCIL, Konstitucija o svetoj liturgiji *Sacrosanctum Concilium* (4. XII. 1963.), u: *Dokumenti*, Zagreb, 72008., 64 (dalje: SC).

<sup>7</sup> Usp. SC, 66-71.

<sup>8</sup> Usp. DRUGI VATIKANSKI KONCIL, Dogmatska konstitucija o Crkvi *Lumen gentium* (21. XI. 1964.), 14 (dalje: LG).

<sup>9</sup> Usp. DRUGI VATIKANSKI KONCIL, Dekret o pastirskoj službi biskupa u Crkvi *Christus Dominus* (22. X. 1965.), 14.

<sup>10</sup> DRUGI VATIKANSKI KONCIL, Dekret o službi i životu prezbitera *Presbyterorum ordinis* (7. XII. 1965.), 5 i 6.

<sup>11</sup> Usp. DRUGI VATIKANSKI KONCIL, Dekret o misijskoj djelatnosti Crkve *Ad gentes* (7. XII. 1965.), 13 (dalje: AG).

<sup>12</sup> Usp. AG, 14.

<sup>13</sup> AG, 14.

kao zajednice vjernika, bogoštolja i ljubavi, jer se za kršćansku inicijaciju u katekumenatu ne skrbe samo "katehisti i svećenici nego i čitava zajednica vjernika, a osobito kumovi, tako da katekumeni već od samoga početka osjećaju kako pripadaju Božjemu narodu". Ulazak u katekumenat obvezuje katekumene učiti se odgovornosti sudjelovanja u evangelizaciji i izgradnji Crkve, jer su s njom već povezani te su 'ukućani Kristovi'.

### 1.2. *Katekumenat i obrednik 'Red pristupa odraslih u kršćanstvo'*

Odredbom Sabora o obnovi *Reda krštenja odraslih* (RPOK) izradilo se nekoliko prijedloga obreda katekumenata pa je, nakon nekoliko pokusnih godina u raznim zemljama, papa Pavao VI. prihvatio i 1972. proglasio obvezatnim za cijelu Crkvu obrednik pod naslovom *Red pristupa odraslih u kršćanstvo*.<sup>14</sup> Tim se obrednikom čini važan zaokret u pastoralu sakramenata. Budući da se katekumenat odnosi na odrasle nekrštene osobe, koje žele pristupiti u kršćanstvo, onda je RPOK od velike pomoći pastoralnim radnicima s obzirom na način uvođenja odraslih nekrštenih osoba u kršćanstvo.

Objavljivanje RPOKa nije samo odgovor na saborsku raspoloživost nego i na zahtjev cijele Crkve, koja otkriva svoju misionarsku odrednicu te potražuje prikladne načine da bi primila odrasle, koji žele biti dio Božjega naroda. Obred katekumenata nije pastoralna novost, nego obnova i prilagodba u novonastalim okolnostima onoga što je Crkva tijekom povijesti prakticirala. Ne radi se o formalnoj i čeznutljivoj obnovi starih uspomena nego o životnomu zahtjevu današnje Crkve u odnosu na pojavu raskršćanjenja. Katekumenat, stoga, i ne treba biti ropski primijenjen nego prilagođen suvremenim pastoralnim i društvenim okolnostima.

U tomu je vidu obrednik doživio znatne preinake. Hrvatsko obnovljeno izdanje iz 1998. godine ima 340 stranica. Osim veoma korisnoga i sadržajnoga uvoda (Opće prethodne napomene) i dodatka, sastoji se od šest poglavlja i prethodnih napomena, koje imaju 67 brojeva a tumače smisao obrednika: strukturu katekumenata i značenje pojedinih obreda, ulogu različitih službenika i službi, prilagodbe i mjerodavnosti.

<sup>14</sup> RIMSKI OBREDNIK. *Red pristupa odraslih u kršćanstvo*, KS, Zagreb, 1998.



Prvo i najšire poglavlje RPOKa predstavlja *Red katekumenata po stupnjevima* (br. 68.-239.). Sasvim su jezgrovito navedene napomene, obredi i slavlja koja prate vrijeme i stupnjeve katekumenskoga hoda odraslih. U prvomu se stupnju radi o obredu *primanja među katekumene*, a pastoralna priprava katekumena trebala bi trajati toliko dugo da može sazreti njihovo obraćenje i vjera, pa i više godine. Kroz to im se vrijeme razlaže katolički nauk, prosvjetljuje vjera, priređuju posebna slavljenja riječi Božje, mogu im se podjeljivati manja otklinjanja da im se otkrije pravi smisao života, podjeljuje im se blagoslov te ih je moguće više puta pomazati katekumenskim uljem. Drugomu stupnju pripada izbor ili upis imena u što ulazi provjera i predaja molitve Gospodnje, ponavljanje vjeroispovijesti i obred 'efata'. Naposljetku dolazi uskrsno bdjenje na kojemu se podjeljuju sakramenti kršćanske inicijacije.

U drugomu poglavlju priređen je *Jednostavniji red pristupa odrasloga* u iznimnim okolnostima uz odobrenje biskupa (br. 240.-277.). U trećemu poglavlju radi se o *Kraćemu redu pristupa odrasloga u bližoj smrtnoj opasnosti ili na času smrti* odnosno radi se o podjeli krštenja i drugih sakramenata kršćanske inicijacije katekumenu "ako može čuti pitanja i na njih odgovoriti" (br. 278.-294.). Četvrto je poglavlje nešto drukčije naravi, a pastoralno veoma korisno, jer predlaže *Pripravu na potvrdu i euharistiju odraslih koji su kršteni kao djeca, a nisu katehizirani* (br. 295.-305.). Obrednik u tim uputama govori da s takvim osobama u pripravi treba postupati kao i s katekumenima, premda oni nisu katekumeni, što treba uzeti u obzir. Peto poglavlje predstavlja *Red pristupa djece koja su sposobna za katehizaciju* (br. 306.-369.). Inicijacija takve djece zahtijeva određeni obred, predviđa duhovni rast prikladan pripravnicima, oslanja se na obitelj i na primjer jamaca i vršnjaka. U posljednjemu šestom poglavlju (br. 370.-392.) obrednik donosi različita biblijska čitanja, molitve, misne obrasce za uporabu u slavljenju pristupa odraslih u kršćanstvo. I na kraju je dodatak, koji pojašnjava *Red primanja valjano krštenih osoba*, koje pripadaju drugim kršćanskim zajednicama, u puno zajedništvo Katoličke crkve.

Struktura ustanove katekumenata sastoji se od tri stupnja i četiri razdoblja. U prvomu stupnju duhovnoga puta *izabranik* započinje svoje obraćenje i želi postati kršćanin i Crkva ga prima kao katekumena. U drugomu stupnju sazrijeva u vjeri i gotovo završava katekumenat i pripušta se bližoj pripravi u kršćanstvo,



dok u trećemu koraku nakon duhovne pripreve katekumen prima sakramente i uvodi se u kršćanstvo (br. 6). Spomenuti se stupnjevi vode razdobljima traženja i dozrijevanja:

1. Prvo se razdoblje naziva *pretkatekumenat* ili prvi navještaj (kerigma) odnosno razdoblje prvoga dodira s kršćanstvom pa se od pripravnika zahtijeva traženje, a Crkva ga prihvaća i to razdoblje zaključuje ulaskom u katekumenat (br. 9.-13.).

2. Drugo se razdoblje naziva *katekumenat*. Započinje ulaskom u red katekumena i može potrajati više godina, zavisno o duhovnomu sazrijevanju katekumena, a u njemu katekumen produbljuje svoje obraćenje, napreduje u spoznaji vjere i postupno postaje Kristov *učenik* kroz pouku (kateheza), popratne obrede i životno iskustvo. Ovo razdoblje završava danom *izbora* (br. 14.-20.).

3. Treće je razdoblje kraće, a to je vrijeme *čišćenja* i *prosvjetljivanja* katekumena (br. 21.-36.). Redovito se odvija u korizmi kada se katekumeni (izabranici, prosvjetljeni) pojačano pripremaju na sakramente inicijacije (krštenje, potvrda, euharistija) s kojima se potpuno ucjepljuju u Kristovo uskrsno otajstvo i crkvenu zajednicu.

4. Posljednje razdoblje traje kroz cijelo vazmeno vrijeme a namijenjeno je *mistagogiji* novokrštenih (br. 37.-40.). To je vrijeme produbljenja kršćanskoga iskustva, ponajviše iskustva primljenih sakramenata i uspostave prisnijega odnosa sa župnom zajednicom.

### 1.3. *Katekumenat u dokumentima Hrvatske biskupske konferencije*

Osim što je tipsko izdanje obrednika s latinskoga jezika (*Ordo initiationis christianae adultorum*, 1972.) prevedeno na hrvatski jezik 1974., nije bilo drugih službenih dokumenta o toj ustanovi sve do 1993. kada je Hrvatska biskupska konferencija dala upute za ostvarivanje katekumenata u hrvatskim okolnostima pod naslovom *Pristup odraslih u kršćanstvo*.<sup>15</sup> Novost saborske obnove katekumenata zatekla je Crkvu u Hrvatskoj poprilično nesprenom za takav pastoralni pothvat. O tomu govori činjenica

<sup>15</sup> HRVATSKA BISKUPSKA KONFERENCIJA (dalje: HBK), *Pristup odraslih u kršćanstvo – Upute za ostvarivanje katekumenata u našim prilikama*, Hrvatski institut za liturgijski pastoral, Zadar, 1993.

da, osim pojedinačnih pothvata nekih svećenika,<sup>16</sup> nije bilo sustavno prilagođenoga, razrađenog i održavanog katekumenata u Hrvatskoj. Svojedobno je pastoralist Živan Bezić (1921.-2007.) primijetio da "hrvatska Crkva nije ništa učinila u ostvarivanju novog postupka i obreda inicijacije. Ni zajednički ni pojedinačno naši biskupi nisu dali nikakve detaljnije upute o primjeni novog Obrednika na naše domaće prilike", pa tvrdi da se "postupa kao da katekumenata i nema."<sup>17</sup> Potom je Bono Zvonimir Šagi zapazio da se odrasle priprema na slijepo i da su neki pastoralci izgradili mišljenje da je cijela inicijacija za naše okolnosti promašaj pa tvrdi da je "obred kršćanske inicijacije kod nas kompletno ostao zaboravljen."<sup>18</sup> Premda se u različitim prigodama u razdoblju od izlaska Obrednika do demokratskih promjena govorilo i pisalo o potrebi katekumenata,<sup>19</sup> ipak, zaključuje Josip Baloban, do službenoga ustanovljenja katekumenata u ondašnjoj državi nije došlo.<sup>20</sup>

Nakon demokratskih promjena 1991. pitanje katekumenata postalo je mnogo aktualnije, jer su se '90 godina mnogi odrasli željeli krstiti, premda, kao i u prvim stoljećima nakon Milanskoga proglasa (314.), ne uvijek s ispravnim nakanama.<sup>21</sup> Budući da do tada nije, osim općega Obrednika, bilo jasnih uputa HBK o provedbi katekumenata na biskupijskim i župnim

---

<sup>16</sup> Tomislav je Ivančić npr. napisao korisnu knjigu: *Susret sa živim Bogom* (Zagreb, 1983.), koja je, kao plod iskustva na terenu, nastala na temelju teološkoga studija, svetopisamskih tekstova, otačke literature i crkvenih dokumenata. Struktura knjige slijedi strukturu katekumenata prema obredniku RPOK.

<sup>17</sup> Ž. BEZIĆ, *Kršćanska inicijacija djece i mladeži*, Bogoslovska smotra (BS), 45 (1975.), 4., 413.

<sup>18</sup> B. Z. ŠAGI, *Priprava odraslih za krštenje*, BS, 48 (1978.), 1-2., 45. Usp. J. LADIKA, *Katekumenat na razini grada*, Kateheza, 5 (1983.), 4., 49-55.

<sup>19</sup> Hrvatski su biskupi u ondašnjoj državi u temeljnim smjernicama o obnovi religioznoga odgoja i kateheze *Radosno naviještanje evanđelja i odgoj u vjeri* (30. IX. 1983.), naglasili da se, s obzirom na odrasle koji primaju sakrament krštenja, treba nadahnjivati na preporukama i smjernicama obrednika RPOK. U br. 59 tvrde: „Naša je Biskupska konferencija 1978. u tom pogledu donijela posebne smjernice. U tim se Smjernicama, među ostalim, ističe važnost osnivanja katekumenata u većim našim župama ili bar na razini pojedinih pastoralnih zona. Isto se tako naglašava uloga cijele kršćanske zajednice ... u praćenju katekumena u njihovu postupnom uvođenju u vjeru i život kršćanske zajednice.“

<sup>20</sup> Usp. J. BALOBAN, *Pastoralni izazovi Crkve u Hrvata*, KS, Zagreb, 1992., 143.

<sup>21</sup> Usp. TAJNIŠTVO HRVATSKE BISKUPSKE KONFERENCIJE, *Crkvena statistika od 1986.-2000.*, Zagreb. Prema crkvenoj statistici 1987. godine iznad sedme godine bilo je 798 krštenih, 1991. godine 3 410, 1996. godine 4 177, a 2000. godine 6 321. Broj odraslih novokrštenika postupno se povećavao.

razinama, onda su se pastoralu očitovala nesnalaženja. Tako se npr. u nekim biskupijama samo u nekim župama provodio katekumenat u čijim je skupinama bilo i po nekoliko stotina pripravnika čija bi priprava trajala samo nekoliko mjeseci. Tih se godina katekumenat često obnašao na brzinu, bez prikladne pripreme i bez održavanja biskupskih uputa iz *Pristupa odraslih u kršćanstvo*. To su uočili hrvatski biskupi rekavši da su “u pastoralnoj praksi naše domovinske Crkve primijetili kod dušobrižnika dosta nesnalaženja u služenju *Rimskim obrednikom*. Isto tako dosadašnja praksa kod nas pokazala je da u posljednjih dvadesetak godina nije bilo ujednačenog provođenja katekumenata s obzirom na vrijeme njegova trajanja, s obzirom na njegovu tematiku i s obzirom na njegovo liturgijsko izvođenje.”<sup>22</sup>

Potaknuti novonastalim društvenim okolnostima i novim pastoralnim zahtjevima biskupi su iskazali pastoralnu brigu za odrasle osobe, koje žele postati kršćani i pomoći pastoralnim radnicima u pripravi za slavlje sakramenata kršćanske inicijacije. Premda biskupi upućuju samo na katekumenat i katekumene, ipak potiču pastoralne radnike na razborito ophođenje s osobama koje su samo krštene a nisu evangelizirane ni katehizirane.

Biskupi su, slijedeći *Rimski obrednik - Red pristupa odraslih u kršćanstvo*, prilagodili katekumenat našim okolnostima. Predvidjeli su da vrijeme cjelovite pripreme traje makar godinu dana i to od Duhova jedne godine do Duhova druge godine. To razdoblje uključuje *prekatekumenat*, koji obično traje od Duhova do početka listopada, *katekumenat*, koji traje od listopada do prve korizmene nedjelje, potom vrijeme *čišćenja i prosuveljenja* koje se provodi tijekom korizme te *slavlje sakramenata kršćanske inicijacije* u Vazmenoj noći i na koncu vrijeme *mistagogije*, od Uskrsa do Duhova. Osim određenoga vremenskog trajanja, biskupi pružaju i katehetski dio pripreme koji obuhvaća biblijsko, doktrinalno i čudoredno područje s naglaskom na bogoslužje. Poglavitito ističu važnost obitelji, jamaca, kumova i cijele župne zajednice kao temeljnoga mjesta ulaska u Crkvu.

Govoreći o katekumenatu u pastoralnim smjernicama za treće tisućljeće biskupi smatraju da su spomenute *upute* još uvijek norma, kojih se treba držati, upozorivši na mnoge površnosti

<sup>22</sup> HBK, *Pristup odraslih u kršćanstvo...*, nav. dj., str. 7.

u katekumenskoj praksi.<sup>23</sup> Na normativnost tih *uputa* pozivaju se i u *Direktoriju za pastoral sakramenata u župnoj zajednici*.<sup>24</sup> S obzirom na spomenute dokumente HBK u *Direktoriju* se osjeća određeni pomak u smislu očitovanja pastoralnoga iskustva i shvaćanja pastoralne važnosti katekumenata u novim okolnostima. Biskupi su, premda se pozivaju na crkvene dokumente, u *Direktoriju* mnogo konkretniji. Ustrajući na osnivanju katekumenata ponovo ističu važnost župne zajednice kao 'nove obitelji', traže redovitu tjednu katehetsku pouku (br. 30.-33.) i zahtjevniji su s obzirom na župnika kao glavnoga katehete, koji u katekumenski hod treba uključivati pastoralne suradnike.<sup>25</sup>

## 2. ODSUDNOST PRVOGA NAVJEŠTAJA

Voditelji ustanove katekumenata trebaju katekumenima pomoći u stvaranju ispravne nakane postanka kršćaninom. Ako početno, odnosno temeljno opredjeljenje s obzirom na obraćenje nije ispravno usmjereno, onda cijeli tijek kršćanskoga hoda može imati loše posljedice.<sup>26</sup> U stvaranju jasne odluke bitno utječe kerigma. U našoj crkvenoj stvarnosti mnogo se govori o katehezi, čija je uloga neosporna, ali u njoj se pastoral ne iscrpljuje. S teološko-pastoralnoga vida opasnost je cijeli pastoral svesti na katehetsku prizmu i taj model primijeniti na katekumensku praksu zapostavljajući odsudnost *kerigme*. Što je kerigma?

---

<sup>23</sup> Usp. HBK, Pastoralne smjernice na početku trećega tisućljeća *Na svetost pozvani* (15. VIII. 2002.), Glas Koncila, Zagreb 2002., 42. Osobito usp. bilješku 6.

<sup>24</sup> HBK, *Direktorij za pastoral sakramenata u župnoj zajednici* (25. IV. 2008.), Glas Koncila, Zagreb 2008., 14-36.

<sup>25</sup> U *Direktoriju* (br. 21.) biskupi izričito govore da treba već na Duhove govoriti o pripremi odraslih za pristup u kršćanstvo i nekoliko nedjelja prije listopada upućivati na kateheze. Zahtijevaju da se pripravnike pisanim oblikom pozove na prvi susret. U br. 22. zahtijevaju da župnici ili voditelji katekumena stupe u vezu s ordinarijatom i prijave kandidate i provjere ima li kakvih poteškoća te upozoravaju na nužnost upisa u *Knjigu katekumena*. Također su odredili da se *obred izbora i upisa imena* na prvu korizmenu nedjelju obavlja u katedrali, a predsjednik mu biskup ili njegov delegat, ali mjesec dana prije obreda župnik treba ordinarijatu predati dokumentaciju o zahtjevu (br. 24.).

<sup>26</sup> Usp. H. MÜHLEN, *Temeljno opredjeljenje*, Duh i voda, Jelsa, 1997., 66.-72.

## 2.1. Važnost kerigme u pastoralnoj svijesti

Apostolskim nagovorom *Evangelii nuntiandi* (1975.) pape Pavla VI. i papinskom službom Ivana Pavla II. Crkva je počela odlučno posvješćivati žurnost *nove evangelizacije* kao pastoralne biti svoga poslanja. Upravo iz toga pastoralnog obzorja proizlazi dubinska svjesnost važnosti *kerigme*<sup>27</sup> (κῆρυγμα) ili prvoga navještaja.<sup>28</sup>

Uglavnom nam je poznato da se danas kršćaninom postaje na dva tipična načina, odnosno dva su puta kršćanske inicijacije.<sup>29</sup> Prvi je rođenje i odgoj u kršćanskoj obitelji, odnosno u kršćanskoj sredini, tj. kada se dijete rodi roditelji ga nakon nekoga vremena nose u crkvu na krštenje. Tako se Crkva pomlađuje, više biološki nego duhovno i tu se govori o tzv. 'sociološkomu kršćanstvu'. No, ovdje se želim osvrnuti na drugi oblik inicijacije, a odnosi se na pristup odraslih nekrštenika u kršćanstvo. Bez obzira o kojemu se načinu radi, ipak, da bi netko postao kršćanin mora proći određeni put i inicijaciju u više stupnjeva.<sup>30</sup>

Unatoč tomu što kod nas većina osoba postaje kršćanima u 'sociološkomu' obliku, ipak ima onih koji nisu kršteni te i njima treba, poput apostola Petra (Dj 2,14-40), navijestiti Radosnu vijesti. Nipošto se ne smije zaobići krucijalna pastoralna poteškoća da su mnogi kršteni neupućeni u vjerski život i ne uspijevaju ga svjedočiti. Teološko-pastoralnom prosudbom uočava se da jedan od razloga izvire iz manjka prožetošću *prvim navještajem* (kerigma), tj. mnogi su samo formalno kršteni, ali unutar svoga bića nisu na dubinski način doživjeli bit evanđeoske poruke. Prvo svjedočanstvo i iskustvo vjere prima se u obitelji. No, to upućuje na pastoralni *circulus vitiosus*. Jer mnogi slijede tijekom kršćanske inicijacije (kateheza i sakramenti) u smislu 'odrađivanja' pouke,

<sup>27</sup> Glagol κηρύσσω (naviještati) označuje javni karakter navještaja, koji je uputio glasnik primivši poslanje u kraljevo ime (Post 41,43) da bi navijestio novost. Glagol je prešao u vjerski govor pa se radi o proglasu u Božje ime (Jl 2,1). Od toga je glagola izvedena imenica *kèrigma* (κῆρυγμα), a znači proglas, propovijed, navještaj (Rim 16,25; 2Tim 4,17). U Novomu zavjetu koristi se u smislu *propovijedanja*: Mt 3,1ss; 4,17; 10,7; 11,1; Lk 9,60; Dj 10,42; 2 Kor 4,5., usp. A. LAURENTIN – M. DUJARIER, *Il catecumenato*, ED, Roma, 1995., 148-155.

<sup>28</sup> Usp. IVAN PAVAO II., Enciklika *Redemptoris missio* (7. XII. 1990.), KS, Zagreb, 1991., 44-45.

<sup>29</sup> Usp. A. ČONDIĆ, *Inicijacija odraslih – model pastoralna u župnoj zajednici*, BS, 79 (2009.), 3, 633-658. Bogoslovska smotra br. 3/2003 cijela je posvećena *kršćanskoj inicijaciji*, koja je sastavni dio redovitoga pastoral.

<sup>30</sup> Usp. HBK, *Katekizam Katoličke Crkve*, Zagreb, 1994., 1229 (dalje: KKC).

pripreme i primanja (slavlja) sakramenata i potom se mnogi životno udaljuju od vjere. Tim slijedom dolazimo do kakvoće uobičajene kršćanske inicijacije u redovitom pastoralu, a to je pitanje uhodanoga načina nastajanja kršćaninom, koji se i odražava na stav prema katekumenatu, koji se ispravno shvaća samo ako je stavljen u *recipročnu uključenost* sa sakramentalnim događajem pashalnoga slavlja. Kako? Nekršćenima treba navijestiti *kerigmu*, ali ako kršteni nisu dubinski uronili u smisao vjere, ako se ugasio navjestiteljski žar i ako nisu shvatili smisao obraćenja, onda nisu spremni svojim životom, makar i šuteći<sup>31</sup>, prenijeti prvi navještaj. Došli smo do biti.

88

Uočavamo da je jedno od bitnih pastoralnih sastavnica pitanje metodologije. Opasnost je da se u pastoralu pre naglasi kateheza u smislu da mnogi roditelji, pa i pastoralni radnici, pomisle da se samo katehezom može riješiti postajanje kršćaninom i kršćanski život.<sup>32</sup> Kateheza je samo jedna sastavnica uvođenja u vjeru i sama za sebe nije dovoljna, premda je središnji dio toga hoda, ali se u njoj ne iscrpljuje. U pastoralu je nužno prvotno suočiti se s prvim korakom a to je kerigma, premda je i ona "samo jedan vid nove evangelizacije".<sup>33</sup> Ako nema tko posvjedočiti i navijestiti prvi korak, jer vjera se prenosi propovijedanjem, a čovjek slušanjem Riječi dolazi k vjeri (Rim 10, 14. 17), onda je upitno kako će nekršteni čuti za Radosnu vijest ili kako će i kršteni a nekatehizirani otkriti značenje kateheze i svakodnevno se duhovno obnavljati. U metodološkomu smislu pojavljuje se stav da je, s obzirom na ostvarenje katekumenata, dovoljno produljiti tijek pouke, zapostavljajući kerigmu. S druge strane, neki su mišljenja, da bi se ostvario katekumenski cilj, da je dovoljno u didaktičkomu ključu izložiti i produbiti teološke sadržaje kerigme. U tomu metodološkomu vidu kerigma posljedično biva potisnuta pred katehezom čime se briše temeljna podloga za daljnji kršćanski rast.

---

<sup>31</sup> Usp. PAVAO VI., Apostolski nagovor o evangelizaciji u suvremenom svijetu *Evangelii nuntiandi* (8. XII. 1975.), KS, Zagreb, 2000., 21 (dalje: EN).

<sup>32</sup> RPOK, 19,1: "Prikladna kateheza ... raspoređena je po stupnjevima i cjelovita, prilagođena liturgijskoj godini i hranjena slavljenjima riječi. Njima katekumeni ne stječu samo prikladno znanje o vjerskim istinama i zapovijedima nego ulaze također u dublju spoznaju otajstva spasenja za kojim usrdno čeznu." Usp. E. ALBERICH, *Catecumenato e catechesi d'iniziazione*, u: H. DERROITTE (ur.), *Catechesi e iniziazione cristiana*, Leumann (Torino), 2006., 107-116.

<sup>33</sup> EN, 22.

Od apostolskoga doba katekumenat je ustanova koja se sastoji od više stupnjeva, a prethodi joj kerigma. No, u suvremenomu pastoralu kao da se preskače važnost kerigme. Pitanje je zašto? Za provedbu kerigme u život nije dovoljno samo racionalno shvaćanje vjere, što se često svede na formalno ispunjavanje traženih uvjeta, nego je nužno unutarnje uvjerenje koje se očituje u životu. Kerigma traži malo više žara i odvažnosti. Društveno-kulturne okolnosti upućuju da živimo u kršćanskom okružju, gdje se smatra da se kerigma prima u krugu obitelji, ali, čini mi se da se upravo tu sve više skriva pastoralni 'trojanski konj', što je ključna poteškoća. Većinu naših obitelji iznutra nagrizava svjetovni duh pa neprimjetno, jer ih još donekle štiti običajni 'vjerski baldahin', tonu u kršćanski 'vakuum'. Ovo je bitno pitanje za budućnost Crkve i pastora. Stoga je, gledano metodološki, odsudno ispravno postaviti pastoral, a to zahtijeva obnovu. Pokušati izići iz toga kruga za Crkvu je neizbježno.

U vidu katekumenata, koji se ne iscrpljuje u pouci vjerskih istina, nužno je spoznati njegovu uzajamnost s kerigmom i uočiti, a čini mi se da naši dokumenti to nedovoljno naglašavaju, da prvotna svrha kateheze nije pobuđivanje početne vjere, nego njezino sazrijevanje i odgoj istinskoga Kristova učenika.<sup>34</sup> Međutim, kerigma ili prvi navještaj evanđelja pobuđuje vjeru, "koja se ne temelji na mudrosti ljudskoj nego na snazi Božjoj" (1Kor 2,5), ali ni ona sama za sebe nije dovoljna dovesti je do zrelosti. Kerigma pokreće temelj vjere i stoga je ona nosivi stup pastora, a oni koji su došli do vjere dužni su da „u jedinstvu s jednom crkvenom zajednicom, dovedu do zrelosti svoje obraćenje i vjeru. Riječ je o odgoju za cjeloviti kršćanski život kojim se učenici združuju sa svojim Učiteljem Kristom.”<sup>35</sup> Upravo to Crkva ostvaruje posredstvom kateheze i sakramenata kršćanske inicijacije, a u cijelomu hodu nenadoknadivu ulogu imaju obitelj i župna zajednica, koje su pozvane svjedočiti eklezijalnu odgovornost i suradnju *sinodalnoga* pastoralnog oblika.<sup>36</sup>

<sup>34</sup> Usp. IVAN PAVAO II., Apostolska pobudnica *Catechesi tradendae* (16. X. 1979.), Glas Koncila, Zagreb, 1994., 19 (dalje: CT).

<sup>35</sup> KKC, 1248.

<sup>36</sup> Usp. J. BALOBAN, *Pastoralno-teološko opravdanje važnosti katekumenata u biskupijama hrvatske*, u: HBK, *Pristup odraslih u kršćanstvo...*, nav. dj., str. 117: "Župna zajednica je najprirodnije mjesto za ustanovljenje katekumenata iz više razloga. Ona je konkretno oživotvorenje Kristove Crkve. U njoj se događaju temeljne funkcije Crkve. U župi žive i djeluju vjernici svih kategorija i različite



U metodološkomu vidu treba raspoznati razliku između kerigme i kateheze premda se njih dvije bitno međusobno nadopunjuju.<sup>37</sup> Svaka kerigma uvijek u sebi sadrži *nukleus* istine, koja je ujedno i predmet sve pouke. Radi se o tomu da je svaka kerigma u stanju namamiti prikladnu katehezu i pouku. Ali ne samo to, još više, u svakomu navještaju već su nazočne kateheza i pouka, koje zahtijevaju biti izrečene i sustavno razvijene. Osim toga, da bi se nadišla odvojenost vjere od života nužno je u pastoralu ujediniti kerigmu, katehezu, bogoslužje, život u župnoj zajednici, itd.

90

U surječju društvene složenosti treba poticati pastoral kerigme odnosno *nove evangelizacije* u čijem je središtu navještaj Radosne vijesti smrti i uskrsnuća Isusa Krista svakomu čovjeku, tj. *traditio evangelii*. Ta je 'vijest', srce kršćanske poruke, odraz Božje ljubavi prema svakomu stvorenju, smisao i punina života, jer je Bog u svomu uskrsnom Sinu 'pomirio svijet sa sobom' i u tomu se sastoji ostvarenje svakoga čovjeka.<sup>38</sup>

Radi se o novomu području za našu crkvenu stvarnost, čiji pastoral nastavlja hoditi ne dajući kerigmi nužnu teološko-pastoralnu važnost,<sup>39</sup> bez čega se ne može suvremenoga čovjeka privesti prijanjanju Kristu i dosljednomu životu u Crkvi. Kerigma kao odredište ima nevjernike i ravnodušne vjernike. U toj stvarnosti može se reći da je katekumenat hod koji vodi iskustvu Božje ljubavi svakoga obraćenika, čija zadaća nije samo razumsko produblјivanje vjerskoga sadržaja, nego prije svega životna provjera vjernosti. Taj se hod razvija pomoću niza koraka preko kojih je katekumen pozvan postupno učiti živjeti "ljubav u istini".<sup>40</sup> U pastoralnomu vidu treba iz gotovo

---

dobi. Ona je tako prirodno mjesto stjecanja vjerničkog iskustva i uvođenja u to iskustvo."

<sup>37</sup> Usp. CT, 18: „Spomenimo ponajprije da između kateheze i evangelizacije nema ni razdvojenosti ni suprotnosti, ni čiste i jedinstvene istovjetnosti, nego uski odnosi cjelovitosti i uzajamnog dopunjavanja.“

<sup>38</sup> H. U. von BALTHASAR u svojoj knjizi *Teologija povijesti. Kerigma i sadašnjost*, (KS, Zagreb, 2005., 121.-132.), razmišlja o trostrukoj artikulaciji *kerigme*: navještaj uskrsnuća raspetoga Isusa, potom vid pomirenja s Bogom, tj. prijelaz iz smrti u vječni život kao znak čovjekova spasenja i konačno ispunjenje Božjih obećanja, koja se protežu na cijelu ljudsku povijest.

<sup>39</sup> Usp. M. IMPERATORI, *Kerygma e teologia, un confronto e necessario*, *Rassegna di teologia*, 48 (2007.), 2., 307-315. G. RONZONI, *Il nodo irrisolto dell'iniziazione cristiana: diventare cristiani oggi*, *Credere oggi*, 25 (2005.), 6, 47-59.

<sup>40</sup> BENEDIKT XVI, Enciklika *Caritas in veritate* (29. VI. 2009.), KS, Zagreb, 2009., 1.

statičnoga pastoralnog oblika prijeći na dinamični, odnosno trajni misijski pastoral, koji će se znati suočiti s poteškoćama, koje će se sve više pojavljivati, a to je uvođenje nekrštenih odraslih u kršćansku vjeru. To znači prepoznati ulogu *prvoga navještaja* kao nosivu strukturu evangelizacijskoga hoda.<sup>41</sup>

## 2.2. *Traditio – reditio*

U prvotnomu razdoblju nije bila posve jasna razlika između navještaja (*κήρυγμα*) i pouke (*κατηχέω*). Da bi netko stupio u Crkvu morao je primiti nauk, odnosno temeljni sadržaj vjere (*kerigma*), koji je sadržan u novozavjetnim spisima (1 Kor 15,1-2; Gal 1, 6-7; 2,2-9). Prvotni se navještaj postupno proširuje i uobličuje u pouku, tj. u katehezu, koja je na kraju katekumenata bila usmjerena na tumačenje Simbola vjere, Očenaša i sakramenata inicijacije. Upravo je tumačenje *Simbola*, tj. članaka vjere (*quid credendum*), što je bio vrhunac katehetske pouke, a promatran je kao sinteza Svetoga pisma, nazvan *traditio* i *reditio simboli*, a katekumeni su ga neposredno pred krštenje učili napamet.<sup>42</sup> O čemu se radi?

Crkva poistovjećuje navještaj evanđelja s izrazom *traditio evangelii*, odnosno radi se o uporabi širega pojma *traditio verbi*, čime Crkva označuje službu Riječi. U pozadini svega je dubinsko značenje latinskoga glagola *tradere*, od čega dolazi filozofsko-teološki pojam *tradicija*, što znači *predati, uručiti*.<sup>43</sup> Odatle potječe pojam *tradere verbum*, a znači predati Riječ u smislu prenijeti poruku, vjeru. Međutim, izraz *tradere verbum* ne može se promatrati zasebno nego uzajamno s izrazom *reddere verbum*. To znači da Crkva nikada nije poimala navještaj evanđeoske poruke ili *traditio* počevši samo od *traditio*, nego od povratne poruke, tj. od *reditio*. Sinergija *traditio-reditio* tijekom katekumenata zbivala se za vrijeme *čišćenja* ili *provjere* (*scrutinium*), čija je

<sup>41</sup> Usp. IVAN PAVAO II., Apostolsko pismo *Novo millennio ineunte* (6. I. 2001.) KS, Zagreb, 2001., 39-40.

<sup>42</sup> Usp. T. J. ŠAGI-BUNIĆ, *Povijest kršćanske literature*, I., KS, Zagreb, 1976., 38-41. T. Z. TENŠEK, *Povijesno-dogmatsko utemeljenje katekumenata*, u: HBK, *Pristup odraslih u kršćanstvo...*, nav. dj., str. 91-105.

<sup>43</sup> Usp. Usp. RAZNI AUTORI, *Tradition*, u: *Lexikon für Theologie und Kirche*, 10 Band, Herder, Freiburg-Basel-Wien, 2006., 148-159.

svrha bila otkriti ono loše i krhko i to iscijeliti, a potom ukrijepiti ono što je vrijedno i sveto.<sup>44</sup>

S jedne se strane *tradere verbum* odnosio na vrijeme u kojemu navjestitelj naviješta riječ Božju i svjedoči<sup>45</sup>, a s druge strane *reddere verbum* odnosio se na katekumena koji primajući evanđeosku poruku mijenja duh, običaje i život, tj. obraća se. Dakle, radilo se o usklađenosti djela i riječi (*gestis verbisque*). Katekumen je, ujedinivši u sebi *traditio* i *redditio*, zrelošću kršćanskoga života postao član crkvene zajednice. To vrijeme sazrijevanja je katekumenat. Današnji se katekumenat, također, sastoji od dvije strane, tj. od *traditio verbi* koji nude vjernici a radi se o prvomu navještaju (*κήρυγμα*), a s druge je strane *redditio verbi*, koji se odnosi na katekumena, odnosno njegovu ispovijest vjere, koja je sazrela u krilu zajednice živeći kršćanski. Jer vjera, slavljena i življena, moguća je samo ako se poštuje logika *traditio* i *redditio fidei*. Pastoralni rad zastaje upravo zbog manjka te uzajamnosti u prenošenju vjere, što nas upućuje na žurnost obnove iskrene novozavjetne kerigme. Ostao je, dakle, samo *traditio* ali i on je često nedovoljno razumljiv zadržavši se na razini pouke, a bez usklađenosti *traditio* i *redditio*, čiji je ishod obraćenje, nema uspješne evangelizacije.<sup>46</sup>

### 3. KATEKUMENAT I ŽUPNA ZAJEDNICA

Katekumenat i župnu zajednicu treba promatrati s vida uzajamnosti, jer uspostavom katekumenata pruža se prigoda za obnovu kršćanske zajednice. Poglavitno važnu ulogu u razvitku katekumenata ima župna zajednica koja promičući katekumenat pokazuje svoju vjersku osvješćenost. Zaživljenost katekumenata otvara mjesnoj Crkvi novi polet misionarskoga pastoralnog oblika. Uostalom, novi su vjernici znak evanđeoske svježine i obnove bilo za Crkvu bilo za društvo. Međutim, svojevrsna pastoralna inertnost, često neopravdana rezerviranost ili nedo-

---

<sup>44</sup> Usp. RPOK, 25,1.

<sup>45</sup> EN, 41: "Suvremeni čovjek radije sluša svjedoke nego li učitelje ili ako sluša učitelje sluša ih zato što su svjedoci."

<sup>46</sup> Usp. V. SPIACCI, *Ma cos'è, veramente, il catecumenato*, *Rassegna di teologia*, 50 (2009.), 2., 290-304. Isti, *Evangelizzazione, iniziazione cristiana, rinnovamento della pastorale*, *La Civiltà Cattolica*, 159 (2008.), 1, 338-348. G. CALABRESE, *L'articolazione 'conciliare' della Chiesa particolare e la fede celebrata, annunciata e testimoniata*, *Rassegna di teologia*, 50 (2009.) 2, 241-272.

voljno uvjerenje priječe uspostavu katekumenata, te župne zajednice ostaju začahurene. U tomu kontekstu ne uspijevaju niti pomisliti da drugi, pogotovo odrasli, mogu zaželjeti prionuti evanđelju. Rijetke su naše župne zajednice, pa i dekanati, u kojima postoji sustavna briga za uvođenje odraslih u kršćanstvo. U pastoralnomu vidu to upućuje na nužnost pronalaska novih oblika u radu s odraslima.

### 3.1. Župna zajednica – katekumensko mjesto

Svaki je kršćanin, kao odgovorni član župne zajednice, pozvan na temelju sakramenta krštenja u sebi razvijati navjestiteljski duh i posvješćivati suodgovornost kršćanskoga poslanja (Mt 28,19). Bez trajnoga rasplamsavanja naslijeđena se kršćanska svijest uspavljuje i postupno se gasi želja za navještajem evanđelja, premda se nijedan kršćanin ne može osloboditi Pavlova stava: “Doista, jao meni ako evanđelja ne navješćujem” (1Kor 9,16).

Nezaobilazno mjesto u svjedočenju vjere ima crkvena zajednica, jer se susret s Kristom stvarno uspostavlja u zajednici vjernika, a upravo kršćanska zajednica treba katekumenima pružati pomoć ljubavlju i molitvom.<sup>47</sup> U tomu kontekstu u svakoj biskupiji svi su vjernici pozvani naviještati vjeru, a osobitu odgovornost ima mjesni biskup.<sup>48</sup> S obzirom na ustrojstvo, vodeći brigu i o pastoralnim okolnostima, u svakoj bi biskupiji, makar na zajedničkoj razini, trebalo uspostaviti katekumenat. Katekumenat se može upriličiti na dekanatskim razinama ili na određenoj široj gradskoj razini ili u prikladnoj pastoralnoj zoni. Ipak, bez obzira na spomenute ustrojbene oblike, treba naglasiti da je “redovito mjesto’ hoda kršćanske inicijacije *župna zajednica*”.<sup>49</sup> To znači da župna zajednica treba biti katekumensko mjesto i, bez obzira na drugo mjesto njegove provedivosti, u župnoj zajednici nužno treba razvijati brigu za katekumenat. U teološko-pastoralnoj prosudbi svaki vjernik pripada nekoj župnoj zajednici. U tomu smislu ne smije se dogoditi da netko pohađa katekumenat a da s tim nije upoznata njegova župna zajednica, jer katekumenat nije

<sup>47</sup> Usp. RPOK, 4, 19, 23, 298.

<sup>48</sup> Usp. LG, 25: “Oni su, naime, glasnici vjere koji dovode nove učenike Kristu...”.

<sup>49</sup> HBK, *Direktorij...*, 16.

usputni i neobvezujući pokušaj pojedinca ili neke izdvojene skupine čime se opterećuje uhodani pastoralni sustav niti je katekumen kripto-vjernik. Katekumenat, kao redoviti način ulaska odraslih nekrštenika u Crkvu, bitna je crkvena ustanova čija ponovna uspostava postaje mjerilo pastoralne zauzetosti i prigoda crkvene obnove. U evangelizacijskomu pastoralu odabir katekumenata treba prijeći s usputnoga ili rubnoga iskustva u redovitu praksu, jer katekumenat treba biti temeljni pothvat crkvenih zajednica, koji ima svoj dugotrajni ustroj.

Ako župna zajednica, na čelu sa župnikom, nije u stanju uspostaviti katekumenat,<sup>50</sup> onda je katekumen obvezatan sudjelovati na zajedničkim, npr. dekanatskim pripremama. Unatoč tomu pripravnik je ipak dužan obaviti “upis, izbor i slavlje pojedinih stupnjeva a posebice samo slavlje sakramenata inicijacije u župnoj zajednici gdje stanuje”.<sup>51</sup> U pastoralnomu smislu to znači da je dužan, na čemu insistiraju hrvatski biskupi, zauzeto se uključiti u župnu zajednicu, a s druge strane na takav se način pokreće i potiče župna zajednica u primanju nekrštenika ili nekatehiziranih krštenika i pomaže im na njihovu mistagoškomu sazrijevanju. Tijek rasta novih vjernika, življen pod okriljem župne zajednice, zahtijeva pomoć i zauzetost mnogih suradnika i uključivanje u župne službe. Dakako, osim odgovornosti mjesnoga biskupa, temeljnu ulogu ima župna zajednica, jamci i kumovi, kršćanske obitelji, također, udruge i pokreti, katehete, đakoni i župnik. Ne bi se smjelo dogoditi da se itko, a poglavito župnik i župna zajednica, površno i neodgovorno postavi prema onima koji žele uroniti u kršćansku vjeru. Dobro uređeno i vjernicima jasno predstavljeno značenje katekumenata, odnosno njegova institucionalizacija obvezujući su za pastoralni rad i sve vjernike čime se prekida s nekom polu-javnom, individualističkom, brzopletom i površnom poukom i pripremom odraslih krštenika. Dakako, pastoralnim se radnicima nameće pitanje posebnih slučajeva kao što su bolest, zaposlenost, skućena sloboda, opravdani strah, itd.? U iznimnim okolnostima treba djelovati razborito, što je RPOK i predvidio (pog. II.). Može se raditi o hitnim slučajevima, npr. smrtna pogibelj katekumena, odsutnost svećenika, što je

<sup>50</sup> Usp. M. ŠIMUNOVIĆ, *Eklezijalno-župna ukorijenjenost katekumenata*, u: HBK, *Pristup odraslih u kršćanstvo...*, str. 119-130.

<sup>51</sup> HBK, *Direktorij...*, 18.

također predvidio RPOK (pog. III.). Slično je i za osobe koje su krštene, a nisu kršćanski odgojene te žele primiti druge sakramente (ispovijed, pričest, potvrdu), a najčešći razlog za to je ženidba, o čemu govori RPOK u IV. poglavlju. Međutim, iznimka ne smije postati pravilo pa katekumenat ne bi smio biti bljedno ponavljanje susreta i ispunjavanje obrazaca koje određuje RPOK, nego 'stvaralaštvo' koje širi i osmišljava životne vidike i potiče na pastoralnu suodgovornost.

S druge strane, osim župnih zajednica postoje druga crkvena mjesta u kojima mnoge osobe dolaze u dodir s kršćanskom vjerom. U takva mjesta ulaze razna svetišta, škole i učilišta, bolnice i zatvori, razne crkvene udruge i skupine, zajednice i pokreti, itd. Sve te crkvene pojave u svomu pastoralnomu nastojanju trebaju biti povezane sa župnom zajednicom, a ne samo sa župnikom, i upućivati vjernike na smisao crkvenoga zajedništva, jer je upravo župa u mjesnoj Crkvi redovito i povlašteno mjesto evangelizacije. Prema tomu, iskustvo u određenoj skupini ne smije se iscrpiti u samoj sebi te biti skučeno i separatno, nego se treba širiti u trajan i otvoren odnos s drugim iskustvima.<sup>52</sup> Naime, iskustvo katekumenske vrste upravo u župi, poglavito u vidu slavlja sakramenata kršćanske inicijacije, nalazi svoju redovitu ostvarivost.

### 3.2. *Katekumenat i redoviti pastoral*

Opravdano se nameće pastoralno pitanje jesu li naše župne zajednice sposobne pripremiti, ostvarivati i biti katekumensko mjesto?<sup>53</sup> Pitanje je mnogo složenije i dublje, a odnosi se i

<sup>52</sup> S. LANZA, 'Nova' ustanova katekumenata, Vjesnik đakovačko-srijemske biskupije, 127 (1999.), 4., 254: "Kako bi katekumenat mogao razviti svoju obnoviteljsku snagu, prije svega mora biti *ono što jest*. On naime nije bilo kakav put, nego ustanova, i to *javna* ustanova jer je izravno i djelatno uključen u život Crkve. Postoji, naime opasnost privatizacije. Dapače, može pogodovati *narcisoidnoj religioznosti*. Postati kršćaninom ne može značiti samo traženje zadovoljenja vlastitih religioznih osjećaja. Biti kršćanin uključuje pripadnost Crkvi, i to ne u smislu individualne usmjerenosti, tj. kao da bi osobe bile poput linija koje međusobno nemaju ništa zajedničko nego se susreću tek u središtu; osobe su u Crkvi međusobno povezane, Crkva je sveza njihovog međusobnog zajedništva. Druga opasnost katekumenata jest u njegovoj težnji da se oblikuje kao *posebna zajednica*."

<sup>53</sup> HBK, *Pristup odraslih u kršćanstvo...*, str. 10: "Želimo da župne i druge kršćanske zajednice postanu katekumenska mjesta na kojima se uči vjerovati i moliti, te kršćanski živjeti i slaviti."

na prevladavajući pastoralni oblik koji, na neki način, odiše pastoralnim zamorom i zapostavlja sustavnu brigu s obzirom na rasplamsavanje i odvažnije življenje kršćanske svijesti u raskršćanjenim društvenim okolnostima.

Nazočnost katekumena u župi je poticaj za stvaranje obiteljskoga ozračja, otkrivanje i razvijanje bogatstva služba, ukorjenjivanje misionarskoga duha, sposobnost navještaja evanđelja svim raspoloživim sredstvima, upućivanje na iskustvo kršćanske vjere i crkvene suodgovornosti. U tomu kontekstu župna bi se zajednica trebala zanimati za kerigmu, jer katekumenat nije moguć bez okvira prve evangelizacije. Župna zajednica, koja se treba izdignuti iznad pogibelji činovničko-upravnoga i servisnoga oblika pastoralna, pozvana je navijestiti evanđelje svim ljudi na njezinu teritoriju, ponuditi dosljedno kršćansko svjedočanstvo i ozračje blizine, s ljubavlju i raspoloživošću primati one koji žele biti kršćani, pružiti im duhovnu pomoć u razboritoj prosudbi njihova izbora, upoznati ih s bitnim vidovima kršćanske vjere, potaknuti prve korake u vjeri na putu obraćenja, duhovnoga i sakramentalnoga života i života župne zajednice. Uvođenjem u kršćanstvo ulazi se u konkretnu kršćansku zajednicu što pokreće cijelo župno tkivo, te je obnovljena župna zajednica preduvjet uspješnoga katekumenata.

U odnosu redovitoga župnog pastoralna i katekumenata postoje otvorene poteškoće od kojih ne treba bježati<sup>54</sup>, nego ih treba posvijestiti kako ne bi nastale dublje pastoralne napetosti unutar župnih zajednica. Naime, događa se da se katekumenski tijek razvija na rubu crkvenoga života zajednice, kao nešto drugotno, pa i izvan župe, izdvojeno od redovitoga pastoralna ili kao neki dodatni posao namijenjen stručnjacima. Kod mnogih vjernika stvara se ozračje kao da je krštenje mladeži ili odraslih nešto neprilično, pa mnogi od toga zaziru, što nas upućuje na smjer na kojemu treba raditi. Nedostatak živosti mnogih župnih zajednica očituje se upravo u nedovoljnomu poimanju potrebe katekumenata, što upućuje na promjenu pastoralnih sredstava u novim okolnostima. Prema tomu, nužno je stvaranje ozračja i svijesti na župnoj razini u što treba uložiti pastoralne snage te

---

<sup>54</sup> Usp. H. BOURGEOIS, *Teologia catecumenale*, Queriniana, Brescia, 1993., 60-73. T. STENICO, *La parrocchia focolare di catechesi e il ministero catechistico del parroco*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 2001, 249-254.



stvarati župne skupine koje će biti sposobne prihvatiti i jamčiti zrelost vjere novih kršćana.

Sadašnji župni pastoralni rad trebalo bi kvalitativno preoblikovati kako bi župa još više postala mjesto primanja, dijaloga, prosudbe i uvođenja u otajstvo Isusa Krista preko navještaja, kateheze, svjedočenja, slavljenja sakramenata, crkvene suodgovornosti, itd. Ustanova katekumenata potiče župnu zajednicu da preinači svoj odnos prema aktualnom pastoralnom obliku, da aktivira različite pothvate i suradnju s drugim crkvenim stvarnostima, da uključi u svoje župno biće one koji su započeli inicijacijski hod.

#### ZAKLJUČAK

U našoj pastoralnoj stvarnosti tema katekumenata nije dovoljno vrjednovana što upućuje na usidrenost u uobičajeni pastoralni oblik i na manjkavost razvitka evangelizacijske svijesti. Predočeni sadržaj očituje izazov i složenost pitanja katekumenata i njegove provedbe u našoj pastoralnoj zbilji. Teološko-pastoralno razmišljanje, u kontekstu pozornoga promatranja društveno-kulturnih uvjeta i promjena, posve jasno upućuje da je došao trenutak, a u budućnosti će biti još očitije, odvažnijega opredjeljenja za katekumenski i inicijacijski pastoral. Ta crkvena zadaća nužno treba biti nazočna u pastoralnim programima i doživljena kao bitni sastavni dio evangelizacijskoga pastorala. Ozbiljnost pastoralnoga stanja zahtijeva iskrenu promjenu duha osoba i crkvenih zajednica, jer katekumenat sve više postaje zahtjev vremena i bogatstvo Crkve, kojim se daje odgovor na mnoge izazove našega doba. Od velike je pastoralne važnosti da se dinamizira vjerska tromost i ražari smisao kerigme ili prvoga navještaja pa da katekumeni i odrasli samo kršteni nađu mogućnost otkriti i produbiti osobnu vjeru u Isusa Krista, iskustvo crkvenoga zajedništva i mjesto u prostorima kulture.

## STATE AND PROSPECTS OF CATECHUMENATE

### *Summary*

Many issues have been afflicting contemporary pastoral and one of the major ones is the “creating” of new Christians, as it implies a lot of other pastoral issues that cannot be solved at one go. Among these is the need for catechumenate in contemporary church and social circumstances as well as the issue relating to the form of parish pastoral work. All this together refers to the issue of having a feeling for the Church and the Christians’ courage for proclamation. In that sense the author of the article first presents the historical role of catechumenate, then in the first part he discusses the meaning of catechumenate, the attitude of the Second Vatican Council to catechumenate, and the book of rites *Rite of Christian Initiation of Adults* (hereafter RCIA) and also the catechumenate in the documents of the Croatian Bishops Conference. Since one can notice the lack of sufficient evaluation of kerygma in the believers’ church awareness, the author explains its pastoral significance. In the last part the author presents the relation between the parish community and catechumenate.

Key words: *catechumenate, kerygma, evangelization, pastoral, parish community.*

Paul De Clerck  
MUDROST LITURGIJE

## VI.

### LITURGIJA I KULTURA

Liturgija je oblik predstavljanja. Zato je po svojoj definiciji upisana u razne kulture: koristi njihov jezik, glazbu, arhitekturu, sredstva izražavanja. U trećem smo poglavlju vidjeli da postoje različite liturgijske tradicije koje se među sobom znatno razlikuju upravo radi kultura iz koje su izrasle. Problem kulturne prilagodbe liturgije, ponajviše u Africi, u trećem svijetu i čak u samoj Europi, zacijelo će biti izazov budućega stoljeća.

U ovom bismo poglavlju željeli istaknuti kulturnu dimenziju liturgije. Liturgija je izvanredni izvor kulture. No, liturgija u sebi krije mudrost kulture, razne oblike sudjelovanja i ljudskoga iskustva. I kao svaka prava tradicija, liturgija predstavlja oblik komunikacije kulture.

#### *Liturgija, tvorac kulture*

Općepoznata je slika srednjovjekovnoga monaha koji u *skriptoriju* strpljivo prepisuje manuskripte. Kroz čitav srednji vijek monasi su prepisivali ne samo Bibliju ili otačke spise, nego također i Horacijeve Ode i Vergilijeve Eneide, sve što su baštinili od antike, a to nije bila mala stvar.

Kroz čitavu povijest Crkve mnoštvo umjetničkih djela svjedoči o razvoju kulture: pjesnici su ispisivali stihove, skladatelji melodije, arhitekti su konstruirali katedrale, zlatari izrađivali kaleže i relikvijare. Teško je uopće zamisliti koliko je

ljudi tijekom povijesti toliko ljepote darovalo liturgiji. Prečesto mislimo samo na liturgijske tekstove – još jednom znak racionalizma koji nam se uvukao pod kožu. Ali što je s mjestima za bogoslužje?! Chartres je jedna katedrala, ako se ne varam, koja je namijenjena kršćanskoj zajednici. Dakako, moguće je proučavati arhitekturu te katedrale, njezine skulpture kao i njezine vitraže. No, pritom je važno misliti na liturgiju koja se tu slavi. Tako primjerice proučavajući tlocrt crkve moguće je napisati čitav traktat o povijesti ekleziologije, odnosno, o idejama koje je Crkva imala o sebi, jer postoji čvrsta veza između projekta građevine-crkve i ideje zajednice-Crkve.<sup>1</sup>

Ista stvar vrijedi i za liturgiju. Nije ista stvar potajno slaviti u kućama vjernika ili na grobovima mučenika, u rimskim bazilikama ili u Svetoj Sofiji u Konstantinopolu, u jednoj romaničkoj ili u jednoj gotičkoj katedrali.

Ono što vrijedi za liturgijske građevine vrijedi i za liturgijske knjige. One ne sabiru suhe tekstove, molitve i rubrike. Mnoge liturgijske knjige, posebno evanđelistari, prepuni su minijatura. Upravo te slike s kojima se mnoge biblioteke hvale i koje su blago mnogih katedrala, istinska radost mnogih ikonografa i ljubitelja umjetnosti, upravo one imaju duboku vezu s liturgijom. Te slike, naime, ponekad nam daju mogućnost vidjeti način na koji se liturgija slavila.<sup>2</sup>

Liturgija nisu samo mjesta i knjige. I neki predmeti su dio liturgije. Primjerice kaleži, ciboriji, pokaznice, kadionice itd. I ruho je dio liturgije: dalmatike, misnice, plaštevci – fino otkani i urešeni, a da ne govorimo o raznom ruhu na oltarima i u crkvama. A tek slike! Toliko naslikanih biblijskih prizora teško je uopće izbrojati. Mnoge slike su posvećene samoj liturgiji. Primjerice, prikazi slavlja mise – posebno dizanja hostije – zatim procesije, sakramenti.<sup>3</sup> Najčešći je svakako prizor „ustanove euharistije“ na Posljednjoj večeri. Taj biblijski događaj ujedno obilježava

---

<sup>1</sup> Slično vrijedi i za židovsku sinagogu. Vidi P.-M. Gy, “Eucharistie et *Ecclesia* dans le premier vocabulaire de la liturgie chrétienne”, *La Maison-Dieu*, 130, 1977., 2, str. 19-34; preuzeto iz knjige *La liturgie dans l'histoire*, Paris, coll. “Liturgie”, 2, Ed. Du Cerf, 1990., str. 41-57.

<sup>2</sup> E. Palazzo, “L'illustration de l'évangéliste au haut Moyen Age”, *La Maison-Dieu*, 176, 1988.-4, str. 67-80.

<sup>3</sup> Takva je veličanstvena slika R. Vander Weydena ili de La Pasture, trenutno smještena u Kraljevskom muzeju *des Beaux-Arts d'Anvers*, koju je protumačio kardinal Danneels u knjizi *Le Jardin des sept sources*, Noël 1993. I druga djela su prikazivala sedam sakramenata. Vrijedilo bi posvetiti čitavo jedno istraživanje

početak teologije euharistije.<sup>4</sup> Svi dobro poznajemo Da Vincijevu *Večeru*. Ta slika je toliko poznata da je čak i jedan proizvođač mineralne vode u svoj reklamni spot stavio taj poznati prikaz i potpisao ga riječima: “kako na nebu tako i na zemlji”.<sup>5</sup>

Što reći o glazbi? Što bi ostalo kad bismo iz povijesti izdvojili svetu glazbu? Nije li upravo liturgija ona koja je iz nedjelje u nedjelju bila mjestom Bachovih kantata?

### *U živoj tradiciji*

O kojoj god vrsti umjetnosti krenemo govoriti, vidjet ćemo da je duboko utkana u bogoštovlje Crkve. Umjetnička djela koja daju slavu Bogu a mir srcima ostala su urezana u ljudsku kulturu i povijest. Upravo zato su ona postala izvanredna baština, čudesno kulturno blago, ponos Crkve, izvor pobožne estetike i duboke radosti mnogih muževa i žena pa i onih koji nikada nisu čuli za ime Isusa Krista.

Ipak uviđamo da liturgija tu baštinu ne predstavlja kao što to čine muzeji. Unatoč mnogim prednostima koje imaju, muzeji odvajaju umjetnička djela od njihovih izvornih mjesta i prostora. Muzeji izlažu djela, ali ona ostaju bez svojih korijena. Dovoljno je napraviti poneku usporedbu da bismo uvidjeli posebnost liturgije. Liturgija je živa tradicija. U liturgiji se *Magnificat* pjeva u svakoj Večernjoj – od vremena svetog Benedikta pa sve do danas. Bachova glazba može se izvoditi u liturgiji, ali ne kao umjetničko djelo, koje ima svoju publiku, nego kao molitva vjernika sabranih na bogoslužje u večernju uru, koji pjevajući navještaju Božju veličinu (*Magnificat* upravo znači *veličati Boga*). Bachove *Muke* zacijelo su preduge da bi se izvodile u liturgiji Cvjetnice ili Velikoga petka. No, one Heinricha Schütza, kao i one Françoisa Couperina mogle bi se izvoditi i izvan Velikoga tjedna.

---

– teološko i ikonografsko – tom obliku predstavljanja iščitavajući u njima način shvaćanja i tumačenja sakramenata tog doba.

<sup>4</sup> D. Rigaux, *À la table du Seigneur. L'eucharistie chez les primitifs italiens: 1250-1497.*, Paris. Ed. du Cerf, coll. “Cerf-Histoire”, 1989. Ova je knjiga svjedoči o rastućem interesu ikonografa za liturgijske scene, kao i za povijesni razvoj ideja.

<sup>5</sup> Ne bih želio suditi o dobrom ukusu te reklame, niti o njezinoj ekonomskoj isplativosti. Želio bih samo upozoriti na činjenicu da je Da Vincijeva *Večera* dio zapadnjačke kulture, te da medijski djelatnici veoma dobro poznaju njezinu poruku. Isto vrijedi i za *Oče naš*.

Liturgija je vrelo svih ovih djela. Jamačno ona su dosegla svoju samostalnost, kao što su primjerice Mozartove Mise, koje se danas izvode po koncertnim dvoranama. Ali kad se nađu na mjestu gdje su nastale, one su kadre ostaviti one iste učinke – ujediniti puk u bogoslužje Crkve.

Kada podsjećamo na činjenicu da su mnoga umjetnička djela u našoj zapadnjačkoj kulturi izrasla iz liturgije, ne želimo govoriti o „praznoj slavi“, jer ta djela još uvijek čuvaju veze s liturgijom. U monaškim crkvama i dalje odjekuje veličanstveni *Aleluja*. A te crkve nisu muzeji koje bi samo posjećivali turisti. Slično tomu, možemo uživati u Rubensovim djelima u mnogim muzejima diljem svijeta, ali njegova dva veličanstvena djela – *Podizanje križa* i *Skidanje s križa* – naslikana za katedralu u Antwerpenu gdje se i danas nalaze, upravo na tom mjestu odsijevaju onom osobitom ljepotom koju druga djela nemaju.

Zato mi se sviđaju restauracije crkava koja ne idu za tim da rekonstruiraju stanje kakvo je bilo na početku, nego ostavljaju vidljivim različite umjetničke i arhitektonske slojeve, kao što su rimske zidine ili gotičke rozete, barokni oltari (iako u liturgijskom smislu taj oltar nema mnogo zajedničkoga s pravim smislom oltara), orgulje iz XVIII. stoljeća, nadgrobnni natpisi itd. Jer ta crkva ima različite slojeve i u tom prostoru za molitvu različite su zajednice tijekom vremena ostavile trag ljepote. Kada bismo restaurirali neku crkvu u njezinom najstarijem sloju – onom romaničkom primjerice – to bi bio arheološki pothvat, a ne otkriće njezine povijesti. Osim njihove glavne funkcije, ove su građevine posredovale povijesno sjećanje i kulturu. Neobično je uspjela, i zato može biti dobar primjer, obnova katedrale u Trieru gdje su uz romaničke zidove ukomponirane moderne orgulje.

Neki su ostali ugodno iznenađeni programom *Liturgijskog instituta* u Parizu kad su vidjeli da se liturđičari obraćaju arheolozima da bi bolje razumjeli drevne krstionice i ranokršćanske tekstove o krštenju ili pak ikonografima, medijevalistima ili povjesničarima umjetnosti da bi bolje razumjeli kanon mise ili razumijevanje euharistije u srednjem vijeku. Slično je i sa *Institutom za liturgijsku glazbu* Teološkoga fakulteta. Razumijevanje glazbe ide usporedo s razumijevanjem liturgije. Kako bi se uopće moglo razumjeti liturgiju bez svih ovih disciplina? Liturgija nije ograničena na tekstove!

Sve je ovo dio naše kulture, odnosno, onih zemalja gdje se njeguje rimska liturgijska tradicije u zapadnoj i središnjoj Europi. I kao je što rimska liturgija na Zapadu tako je bizantska liturgija u Rusiji i na Srednjem istoku igrala važnu ulogu u kulturi tih naroda. Na Zapadu, liturgija predstavlja mjesto ukrštavanja kultura Jeruzalema, Atene i Rima. Dvadeset stoljeća međusobnoga prožimanja hebrejskoga *Aleluja*, grčkoga *Kyrie* i latinskoga *Stabat mater*. Sagledati te činjenice znači uvidjeti sav izazov inkulturacije kako danas tako i sutra.

Spomenuo sam neka djela iz prošlosti koja svi dobro poznajemo. No, liturgijska kreativnost nije zamrla. Treba li podsjetiti na neka suvremena ostvarenja, kao što su djela Olivier Messiaena ili *Muka po Luki* Krzysztofa Pendereckoga? Ili na moderne crkve švicarskih i njemačkih arhitekata ili pak djela belgijskog keramičara Max van der Lindena? Treba li podsjetiti na brojne liturgijske tekstove na mnogim jezicima? Francusko izdanje *Časoslova* ima oko tri stotine himana od oko stotinjak autora.

### *Djelo liturgije*

Liturgija se tako pokazuje kao moćna kulturna forma. Ali njezin cilj nije onaj da ljude pouči. Liturgija ne kani razvijati estetski ukus, vrjednovati gregorijanske napjeve ili poučavati iz kojega je umjetničkoga razdoblja neki kalež. Njezin cilj nije znanost, nego kultura u izvornom značenju te riječi. Liturgija razvija kulturu u onima koji na njoj sudjeluju. Ona poučava navješćujući Riječ Božju i pozivajući na obraćenje. Liturgija na naše usne stavlja psalmistove riječi:

“Preni se! Što spavaš, Gospode? Probudi se! Ne odbacuj nas dovijeka! Zašto lice svoje sakrivaš, zaboravljaš bijedu i nevolju našu? Jer duša nam se u prah raspala, trbuh nam se uza zemlju prilijepio. Ustani, u pomoć nam priteci, izbavi nas radi ljubavi svoje!” (Ps 43, 24-27).

Te riječi uznemiruju i ujedno raduju, utješno djeluju i daju duboku nadu. Kako se to zbiva?

### *Prihvatanje kulture*

Liturgija razvija kulturu tako da vjernike prije svega stavlja u dodir sa svojom baštinom o kojoj smo prethodno govorili. Ta baština, koja je njezino bogatstvo, malo pomalo biva povjerena



ljudima. Liturgija otvara svoju riznicu u svakom slavlju. Toliko vrijednih predmeta liturgija koristi u svakome slavlju. I to izaziva čuđenje i divljenje. U stvarnosti, to se događa zato jer liturgija proizlazi iz *tradicije*.

Tradicija je kategorija koju valja podrobnije protumačiti. Posebno danas kada se ova riječ krivo shvaća i često brka s kategorijom “tradicionalizma”. Na taj način pod tradicijom se misli na običaje koje nose teret prošlosti. Tradicija tako postaje teret kojega je teško nositi. U teologiji tradicija označava proces koji se artikulira u tri trenutka. Prvi trenutak je *prihvaćanje*. Tradicija prije svega znači baština, tj. tradicija je riznica koja nas poziva da je prihvatimo. Mi sigurno nismo prvi ljudi na ovoj zemlji, niti prva generacija kršćana. Prethodili su nam mnogi i genij naših starih akumulirao se mnogo prije nas.

Nakon te faze prihvaćanja slijedi *asimilacija*. Riznica baštine nije nam dana samo da je naizvan promatramo, nego da nas iznutra obogati i da bude svima na raspolaganju. Zato tradiciju treba otvoriti, prihvatiti, preobraziti i aktualizirati.

Čitav proces je usmjeren prema *predaji* baštine na generacije koje dolaze. Svaka generacija je nova i način na koji se predlaže tradicija bit će nov i različit. Riznica je uvijek ista, ali se ona predstavlja na nov način, dotiče probleme vremena i odgovara na zahtjeve onih koji su njezini subjekti. Upravo to Crkva čini već dvadeset stoljeća – prenosi evanđelje putem različitih govora. Opravdano je više se prepoznavati u nekim dijelovima tradicije, a manje u nekim drugima. Može se vjerovati da je u drugom stoljeću sveti Irenej bolje govorio o nekim stvarima negoli svi oni koji su ga slijedili. Stvar je svake generacije živjeti tradiciju evanđeoskom privrženošću dovoljnom snažnom da iz riznice iznosi “nove i stare” stvari (Mt 13, 15).

Tako za naše uši zaglušene krivim značenjima, smisao tradicije zvuči na nov način. Kad bi za Crkvu postojalo samo Pismo, bili bismo još uvijek u Jeruzalemu i govorili bismo aramejski. Ali nužno prenošenje vjere narodima različitih kultura i uvijek novim generacijama učinilo je da malo sjeme postane veliko stablo.<sup>6</sup>

Razumljivo je da se liturgija ne nalaže samo kao sredstvo prenošenja tradicije. Ona je tradicionalna u smislu neprestane

---

<sup>6</sup> O fenomenu tradicije i njezinoj ulozi u liturgiji vidi br. 178. *La Maison-Dieu*, 1989.-2.

aktualizacije o kojoj smo maločas govorili. Liturgija je čin tradicije tako da navješćujući Riječ koja je jučer bila zapisana, a danas navještena, tvori sponu između novoga i mudrosti staroga. Lijep je primjer navještaj Riječi i homilija, evanđelje i njegova aktualizacija. Radosna vijest nije od jučer, a nije ni samo od danas. To je Riječ Kristova u čitavoj svojoj čistoći koju Crkva u sadašnjem trenutku prihvaća i vjerno tumači.

U procesu postupnoga prenošenja znakovito je zanimanje za ono što se ne da odmah razumjeti. Kao što smo prije rekli, liturgija nema za cilj da bude informacija, novinska vijest; liturgija ne sličiti na dnevnik niti se može uspoređivati s nekom informativnom emisijom. Liturgija je nešto sasvim drugo. Dnevnik teži k tomu da ga se jednostavno razumije. I ako se to ne dogodi, novinari očito ne obavljaju dobro svoj posao, a sutra će svakako morati biti razumljiviji.

Liturgija nema za cilj stvarati probleme u razumijevanju. Ona nije niti hermetična niti ezoterijska. No, liturgija neprestance otvara svoju riznicu, velikodušno i ljubazno. Ona daje pouzdanje onima koji se napajaju na njezinim izvorima i daje ritam njihovom življenju. To nije neka drama, kao što veli himan: *Ne mislimo da je Bog ušutio, Kad u Betlehemu on se rodio!*<sup>7</sup>

Možda ćemo tek sljedećega Božića spoznati da Bog ne govori samo po riječima, nego i preko događaja. Možda će nam božićna propovijed o tome dosta toga reći. I kad shvatimo, poželjet ćemo isto čuti i sljedeće godine. Dolaze mi ovdje u pamet posljednje tri strofe uskrsnog himna *Zapali moje srce Isuse* (D. Rimaud, I. 144): *Nek plamen tvoje sreće zahvati sva srca! Nek lice tvoje zasja svima nama! U uskrslo jutro srca nam ražari riječima stranca!*

Liturgija s pravom daje na vremenu. I kada budemo to razumjeli, tražili bismo da plamen te spoznaje nastavi u nama gorjeti, tražili bismo da Božje lice zasja i otkrili bismo njegovo milosrđe. Bili bismo i mi poput učenika koji u uskrsno jutro susreću stranca, a naša srca bi gorjela od njegovih riječi!

Tako malo pomalo kršćansko otajstvo započinje govoriti u nama. Gdjegdje kao nešto posve neizrecivo poput onoga – “Bože, onkraj svega stvorenoga...”,<sup>8</sup> a ponekad i kao – “Bože povrh

<sup>7</sup> Himan Večernje od Božića koja je u uporabi u Francuskoj.

<sup>8</sup> Korizmeni Himan Božanskoga časoslova koji je u uporabi u Francuskoj.

svoga, što pjesma naša opjevati može?”<sup>9</sup> A ponekad i kao pitanje: “tko je kao Bog...?”<sup>10</sup> Ili kao hvalbeni usklik poput psalma 150: *Hvalite ga cimbalima zvučnim, slavite ga cimbalima gromkim! Sve što god diše Jahvu neka slavi! (Ps 150, 5-6)*

Liturgija postupno uvodi u otajstvo vjere, “daje ljudima riječi” da to otajstvo ispovjede.<sup>11</sup>

### *Vrijednost riječi*

Liturgija zahvaća ljude nudeći im po tradiciji dar vjere. A to vrši i riječima. Riječima liturgija poučava, daje za čuti i posreduje simboličku riznicu svojega bogatstva svima onima koji su je voljni prihvatiti. To je riznica o kojoj je Isus govorio kada je na križu zazivao: “Bože moj, Bože moj, zašto si me ostavio?” – početne riječi psalma 21.

Lijep primjer vrijednosti riječi nalazi se i kod Ivane Arške, kako pripovijeda otac Gy: “Da bi naveli sveticu da izusti kakvu herezu, postavili su joj teško pitanje: ‘Jesi li sigurna da se nalaziš u stanju milosti?’ – A ona dadne odgovor s takvom iskrenošću i odlučnošću da je zbunila svoje ispitivače kao što je Isus zbunio farizeje te reče: “Ako jesam u milosti neka me Bog uzdrži, ako nisam neka me ukloni!” Povjesničari su zabilježili da im je nepismena Ivana citirala jednog propovjednika: “Molimo, govorio je jedan svećenik svake nedjelje, da Bog sve do kraja uzdrži one koji su u milosti, a da ukloni one koji se nalaze u smrtnom grijehu.”<sup>12</sup>

Volio bih kad bih se na mojoj samrtnoj postelji ili na bilo kojem drugom mjestu gdje će me zateći smrt sjetio psalma 26 koji je geslo Oxfordskoga sveučilišta: “Gospodin mi je svjetlost i spasenje koga da se bojim?” Bude li netko u tom trenutku užgao svijeću, siguran sam da će obasjati moje oči i ozariti moj duh.

---

<sup>9</sup> Himan Službe čitanja (francusko izdanje) srijede I. i III. tjedna koji se pripisuje Grguru Nazijanskom.

<sup>10</sup> Himan Jutarnje (francusko izdanje) subote I. i III. tjedna i petka II. i IV. tjedna

<sup>11</sup> Tako Marie Cardinal u svojoj knjizi tvrdi da riječi koje izražavaju iskustva imaju terapijski učinak.

<sup>12</sup> P.-M. Gy, “Signification pastorale des prières du prône”, *La Maison-Dieu*, 30, 1952.-2, str. 125-136 (ovdje str. 130); citira formular iz Meauxa (Paris, BN lat 1347, f. 222v) publiciran u: J.-B. Molin, “L’oratio communis fidelium au Moyen Age en Occident du Xe au Xve siècle”, *Miscellanea liturgica in onore di sua Eminenza il Cardinale G. Lercaro*, t. II, Roma 1967., 429.

### *Snaga zajednice*

Naposljetku, liturgija apelira na snagu zajednice i njene mogućnosti. Upravo zajednica je ona koja treba osigurati različite liturgijske funkcije: od prijama, pjesme i glazbe, itd. Nažalost, mnogo je toga prepušteno improvizaciji, najviše na području glazbe. Danas mnogi mladi pjevaju i sviraju, ali se njihovi talenti slabo koriste. Gdjegdje se radije koristi „glazba iz kutije“. Dovoljno je samo pritisnuti tipku. Ali duh liturgije se u tome nikako ne pronalazi. Zajednica mnogo bolje doživljava slavlje kada glazbu izvodi netko od sudionika, makar pogriješio poneku notu, negoli kakav uređaj. Estetika nije krajnji cilj, nego sudjelovanje čitavoga naroda i njegove kulture. Sveti Ambrozije je zapisao da kršćani pjevaju (što će reći ‘pa i onda kad nemaju dobar sluh’), a da Duh Sveti usklađuje njihove glasove. Netko je rekao da ljepota liturgija odsijeva na licima vjernika. Liturgija se boji invazije tehničkih sredstava kada ona doista nisu neophodna. Liturgija traži izravni kontakt i sve ostalo može doći sa strane same zajednice, bez ikakvih umjetnih nadomjestaka.

### *Kultura liturgije*

Liturgija se dakle na različite načine predstavlja kao dio kulture. A to se događa preko samoga prakticiranja, a ne samo studiranja kulture. Poslovice kaže: „kovačem se postaje kujući“. A slaveći liturgiju uči se otajstvo vjere. Liturgija je u širom smislu riječi inicijacija – uvođenje u vjeru.

U stvarnosti, kulturu se uči a da toga nismo svjesni, uči se udišući njezinu atmosferu. Toga postajemo svjesni u trenutku kada započnemo proučavati kulturu i još više kada se nađemo u jednoj drugoj kulturi. Tada shvaćamo da nemaju svi ljudi isti način življenja. I prije nego to ustvrdimo vidjet ćemo da one geste koje su nam se činile “naravne” zapravo su dio dotične kulture.

Smijati smo se naučili gledajući naše roditelje kako se smiju. A kad smo se rodili naša mama nije nam u ruke stavila rječnik, nego nam je jednostavno tepala i govorila. Tako smo naučili govoriti oponašajući njezin govor. Upravo je mama bila ona koja je usklađivala i vodila naš kulturni razvoj. Gramatika i rječnik bit će nam potrebni u životu, ali tek mnogo kasnije.

Na sličan način liturgija uranja ljude u svoje tekstove i u svoju glazbu da svi uzmognu iz nje rasti. U pravom smislu riječi

liturgija je kultura. Razumljiva je zabrinutost teologa koji se boje da se u tom govoru ne bi izgubio smisao otajstva. Ali ne slute dokle taj govor može dovesti i koji smisao može posredovati.

To vrijedi u prvom redu za odnos između liturgije i kateheze. Liturgija se odveć često shvaća kao *prigoda* za katehezu, jer eto valja iskoristiti trenutak kad su osobe već tu. Ali te osobe nisu došle na katehezu! Liturgiju valja osloboditi od svega onoga što joj ne pripada. Jedan sastanak nije konferencija za novinare kao što jedan koncert nije predavanje iz muzikologije. Sigurno je da liturgija ima i didaktički vid<sup>13</sup> koji uključuje Pismo protumačeno zajednici. No, valja poštivati narav liturgije. Ako liturgiju “koristimo” u druge svrhe, i to u lošem smislu riječi „koristiti“, ona će postati dosadna.

Međutim, treba ozbiljno prihvatiti onu katehezu koja se događa zajedno sa liturgijom, ako ona doista njeguje bogoslužje. Govoreći o Božjim imenima, liturgija nas poučava o Bogu i Ocu, Isusu Kristu, o Duhu Svetome. Sam način na koje su formulirane molitve upućene Ocu, Sinu i Duhu Svetomu postaje pouka vjere. U liturgiji se doista uči abeceda vjere. Osim toga, liturgija nas uči kako uzdići svoja srca Bogu, kako držati ruke i pružati ih na znak mira, otvarati ih na pričest.

U našem crkvenom životu nije samo stvar dobre volje vjeroučitelja da djeca „nauče“ kako se kaže. Tako se ponekad umanjuje važnost “prakse” vjere. Vjerujemo da tu praksu možemo jednostavno naučiti. I zato kateheza ostaje na pojmovnoj razini. A kako ćemo poučiti dijete što je to misa, ako ono nikada nije bilo na misi? Opasnost stoji upravo u objašnjavanju, umjesto u odlaženju na misu. Posljednjih pedeset godina mnogo je uloženo u katehezu. Hoće li u budućnosti tako biti i za liturgiju?

Preveo: *Ivica Žižić*

---

<sup>13</sup> P.-M. Gy (“La Liturgie entre la fonction didactique et la mystagogie”, *La Maison-Dieu*, 177, 1989.-1, str. 7-18) gdje autor tumači br. 33 koncilskog dokumenta i kaže: “Iako je sveta liturgija štovanje božanskoga veličanstva, ona također ima veliku pedagošku vrijednost za vjerni puk. U liturgiji, naime, Bog govori svojem puku: Krist naviješta evanđelje. A narod odgovara Bogu pjesmom i molitvama...”.

Miro Jelečević

## ŠTOVANJE EUHARISTIJE IZVAN EUHARISTIJSKOG SLAVLJA<sup>1</sup>

Kad se govori o katoličkoj pobožnosti i duhovnosti, ne može se zaobići govor o štovanju euharistije u euharistijskom klanjanju ili, kako se to tradicionalno kaže, u klanjanju “pred Presvetim”. Taj stari oblik pobožnosti danas ne njeguju samo crkveni ljudi u užem smislu te riječi, poput recimo časnih sestara tzv. kontemplativnih redova, niti tek “pobožne duše” u samotnoj tišini crkava. Klanjanje je postalo neizostavni dio programa u masovnim okupljanjima katolika: u svetištima, u duhovnim pokretima, u svjetskim okupljanjima mladih. Pri tome treba napomenuti da klanjanje nije jedini oblik štovanja euharistije izvan slavlja: tu spadaju također blagoslovi i različite procesije. Svi ti oblici pobožnosti danas dobivaju najvišu službenu podršku u različitim dokumentima crkvenog učiteljstva. O čemu je riječ i kako je došlo do ovih pobožnosti te koja je njihova uloga u suvremenom crkvenom životu, pokušat ćemo prikazati u ovom tekstu.

### I.

Štovanje euharistije naziva se štovanje euharistijskih prilika – gotovo isključivo posvećene hostije – izvan euharistijskog slavlja. Možemo praviti razliku između javnih i privatnih oblika. Prvi bi bili klanjanje (recimo na Veliki četvrtak uvečer), blagoslovi (blagoslov s Presvetim na Mlade nedjelje) i procesije (osobito Tijelovska procesija, ali i tzv. poljske procesije), a drugi osobna pobožnost pred svetohraništem ili tzv. “pohodi” Presvetom.

---

<sup>1</sup> Ovo je razmišljanje preuzeto iz: *Kalendar Svetog Ante 2011.*, Svjetlo riječi, Sarajevo, 2010., 65-72.

Euharistijsko klanjanje je iskazivanje štovanja posvećenoj hostiji izloženoj u pokaznici (monstranca) ili u posudi za hostije (ciborij). Ono počiva na vjeri u Kristovu realnu prisutnost u kruhu i vinu i za tu prisutnost u sabranosti i molitvi zahvaljuje. Na antropološkoj razini taj se oblik pobožnosti veže uz ljudsku potrebu za božanskom blizinom, za predočavanjem Božje prisutnosti.

Od starine su kršćani vjerovali da je u posvećenim darovima kruha i vina prisutan njihov Gospodin Isus Krist. Ta svijest se veže uz uvjerenje prve zajednice da se pri lomljenju kruha i pijenju iz čaše Isus "nalazi" posred svoje zajednice. Zahvaljujući Bogu za život, smrt i uskrsnuće Isusa iz Nazareta, zajednica se po blagovanju kruha i vina, simbola Isusova života i sudbine, sjedinjuje sa svojim Gospodinom. Pri tome treba reći da za razumijevanje euharistije i njezina razvoja, nije loše poznavati barem donekle religiozno-kulturni kontekst i utjecaje u koje se smješta rana crkva. Ipak, ovdje je zasad dovoljno: Od samih početaka crkva slavlje euharistije povezuje s Isusovom prisutnošću u slavlju i posvećenim darovima. Kristova se prisutnost ne ograničava samo na trajanje slavlja, nego ostaje i nakon njega. To je osobito očito iz drevnog običaja slanja pričesti bolesnicima ili onima koji nisu mogli sudjelovati na slavlju. Naravno, i tzv. arkanska disciplina, tj. pripuštanje na slavlje samo onih koji su kršteni očituje odnos štovanja zajednice prema prisutnom Gospodinu. Uza sve to najvažnije štovanje Gospodinu ipak se iskazuje u samom slavlju euharistije. Valja reći da, osim čuvanja pričesti za bolesnike i umiruće, ni rana crkva ni gotovo čitavo prvo tisućljeće kršćanstva ne poznaje oblik euharistijskog kulta izvan samog slavlja. U istočnim crkvama tako je ostalo do danas, a takvo je stanje, iako iz drugačijih razloga, i u zapadnim reformiranim crkvama.

## II.

Višestruki su razlozi koji na Zapadu dovode do štovanja euharistije izvan slavlja. Neke treba posebno istaknuti: teološke rasprave i svađe o euharistiji i koncentriranje na Kristovu tjelesnu realnu prisutnost (u 9. i 11. st.), heretička osporavanja realne prisutnosti (albigenzi, katari), uvođenje beskvasnog kruha (u 9. st.) i posebno pripremljenih hostija (12. st.) te na



koncu oblikovanje nove pobožnosti usmjerene na gledanje i štovanje prilika kruha (tzv. pričest gledanjem).

Od nabrojanih razloga svakako je značajan ovaj zadnji. Već od razdoblja kasne antike kroz različite crkvene odredbe ističe se važnost štovanja euharistije te se naglašava nužnost čistoće u duhu, osjećajima i na tijelu prije primanja tijela Kristova. To postupno dovodi do sve rjeđeg pričešćivanja kod vjernika i jednog distanciranog odnosa strahopoštovanja prema euharistiji. Malo tko se osjećao dovoljno svetim i čistim da u svoja "grešna prsa" prima sakrament. Iz jednakih razloga osjećaja nedostojnosti i obredne nečistoće do 11. st. u crkvi nestaje dotad uobičajena pričest na ruke. Stoga srednjovjekovna teologija nudi sljedeće "zadovoljavajuće" rješenje: primanje tijela Krstova u pričesti, može se nadoknaditi tzv. duhovnom pričešću, tj. molitvama i djelima ljubavi. Naravno, ostaje obveza svakog kršćanina da se barem jednom godišnje pričesti (uz prethodnu ispovijed, što je kod nas u mnogim župama ostalo sve do danas). Naglasak se, međutim, pomiče na sveto motrenje uzvišenog i neshvatljivog čina koji na oltaru izvodi svećenik. S tom svrhom u liturgiju se početkom 13. st. u misu uvodi podizanje, nakon "čudesne" pretvorbe kruha i vina u tijelo i krv Kristovu. Otprilike u isto vrijeme uvodi se i čuvanje posvećenih hostija u posebnim "kućicama za sveto otajstvo" (tabernakul ili svetohranište), praksa vječnog svjetla kao i pobožnost prema euharistiji izvan slavlja.

Drugi razlog nastanka i razvoja euharistijske pobožnosti u njezinim različitim oblicima jest heretičko odbacivanje Kristove realne prisutnosti u posvećenoj hostiji nakon slavlja. Treba ipak reći da su krivovjerna učenja često bila reakcija na pravovjerna pretjerivanja i fantaziranja. U svakom slučaju intenzivno se naglašavala fizička prisutnost Isusova tijela u hostiji, koje je jednako njegovom povijesnom tijelu. To je rezultiralo mnogobrojnim pričama – pomalo i morbidnima – o tzv. euharistijskim čudima: o hostijama koje krvare ili, nakon pretvorbe, postaju meso, o krvi u kaležu. Sve je to raspaljivalo pobožnost, ali i maštu vjernog puka. Osobito su dojmlija – i strogo namjenska – čudesa sa životinjama: one bi u hostiji prepoznavale prisutnog Isusa te bi se klanjale, odbijale bi hranu i stražarile bi kraj izgubljene hostije, oko hostije skrivene u duplju drveta pčele bi napravile monstrancu u obliku katedrale, itd. Pouka takvih priča bila je: krivovjerci ne vide i ne

prihvaćaju ono pred čime i same životinje iskazuju poštovanje. Takve priče i njihove pouke ponekad su bile popraćene nimalo kršćanskim i euharistijskim ponašanjem pravovjernih prema krivovjernima.

Osim spomenutih novih liturgijskih čina i oblika, uvođenje svetkovine Tijelova predstavlja najjasniji pokazatelj novog teološkog utemeljenja i usmjerenja euharistije kao i nove pobožnosti. Na poticaj mističarke i redovnice Julijane iz Liègea papa Urban IV. uvodi 1264. za opću crkvu svetkovinu Tijelova za iskazivanje štovanja otajstvu presvetog tijela i krvi Kristove. Uz svetkovinu se veže posebna procesija, a ubrzo se za nju počinje izrađivati pokaznica u kojoj je nošena hostija. I do tada su postojale tzv. teoforičke procesije u kojima su hostije nošene u ciboriju, posudi za čuvanje hostija (što je bila određena veza sa slavljem euharistije), ali sada to postaje kudikamo svečanije, blještavije i veličanstvenije. I uglavnom neovisno o euharistijskom slavlju. Na taj način do vrhunca dolazi srednjovjekovni običaj gledanja posvećene hostije.

Uvođenjem pokaznice, koja je često bila u obliku zraka sunca i izrađena od plemenitih materijala, namnožio se broj procesija. Osim tijelovske procesije, postojale su različite procesije po gradovima i selima, za dobru žetvu i dobro vrijeme a protiv katastrofa i epidemija (od kuge, gladi i rata!). Tako je u Baselu, u Švicarskoj, prije reformacije kroz godinu znalo biti i 139 procesija s različitim nakanama i u raznim potrebama. Nakon reformacije više nije bilo nijedne, jer su ih reformatori smatrali idolopoklonstvom. No, upravo nakon reformacije u katoličkim zemljama i krajevima tijelovske procesije dobivaju svoj puni zamah: one postaju dokaz katoličkog identiteta, prave vjere i njezine moći. Umjetnički izraz koji ih prati uglavnom se odnosi na izradu pokaznica (koje ponekad impresioniraju svojom veličinom i minucioznim radom), a uz procesije se vežu razni folklorni običaji (posipanje cvijeća, sudjelovanje različitih tijelovskih bratovština). I neke od poznatih euharistijskih pjesama, poput "Usta moja uzdižite" i "Klanjam ti se smjerno", vežu se uz uvođenje svetkovine Tijelova.

### III.

Ako uzmemo u obzir da su Tijelovska procesija i procesije uopće – kako god znale biti zanimljive i neobične: poput pokaznice

s papom Ivanom Pavlom II. na papamobilu kroz Rim ili s papom Benediktom XVI. na brodu po Rajni do Kōlna – relativno rijetke, da su blagoslovi često vezani uz ruralni život i običaje, ostaje klanjanje kao danas mogući oblik euharistijske pobožnosti.

Kako je već rečeno, klanjanje je zahvalno štovanje Kristove prisutnosti u njegovoj crkvi. Od toga što je to tipični katolički oblik pobožnosti ne treba dizati buku: niti druge kršćane na njega treba prisiljavati, niti se u Katoličkoj crkvi njega treba odricati. Ono je smireno štovanje koje proizlazi iz sigurnosti da Spasitelj neće izdati obećanje o svojoj prisutnosti do svršetka svijeta. Takvoj smirenoj sigurnosti onda nisu nužne raskošne forme manifestacije niti razmetljivog paradiranja.

Euharistijsko klanjanje kod mnogih vjernika ima upravo pozitivan smirujući učinak i postaje izvorom snage za svladavanje svakodnevnih poteškoća i tereta života. Razmatranjem i molitvom pred izloženom posvećenom hostijom, vjernik samog sebe propituje u duhu Isusova evanđelja te tada euharistijsko klanjanje može poslužiti i kao svojevrsni ispit savjesti, uviđanje vlastitih manjkavosti i meditativno traženje novog puta. Sve se to događa u svijesti blizine onoga koji je bio spreman dati život svoj za druge i za svoje prijatelje, onoga koji je od svoga života i sudbine učinio kruh za mnoge i okrepu za nebrojene, onoga koji pred smrću nije posumnjao u Božju dobrotu i svetu moć.

Ovakav oblik štovanja nipošto nije pridržan samo crkvenoj duhovnoj „eliti“, nego je otvoren svakom vjerniku. Otkrivati Božje tragove u svijetu i vlastitom životu – a i svijet i život su postali previše ubrzani – može se jedino ako se zaustavimo i dopustimo Bogu da nam u tišini progovori. Shvatiti oslobađajuću snagu Isusova evanđelja, možemo jedino ako oslušnemo Isusove riječi. Kroz euharistijsko klanjanje možemo postati osjetljiviji za materijalnu stvarnost i svakodnevne male stvari u svijetu koji sebe zaboravlja u nerazumnoj potrošnji i uništenju okoliša. Pobožnost euharistijskog klanjanja je jako dobra prilika za to. Stoga u njemu treba odložiti preveliku priču i tumačenja, osobito brbljave molitve i praznovjernu duhovnost, a dopustiti da osobnom i zajedničkom životu razumljivim jezikom progovori onaj koji nije bućao po trgovima.

Pri euharistijskom klanjanju treba voditi računa o jednoj temeljnoj i presudnoj stvari: euharistija, a onda i posvećena hostija, je sakrament gozbenog blagovanja. U njemu se sjećamo Isusovog predanja za nas, sjećamo se njegove posljednje večere

s učenicima, njegovih gozbi s grešnicima i različitim ljudima. U njemu nam po Božjem Duhu biva darovano sveto tijelo i krv Gospodina Isusa da blagujući njega, njegov život i sudbinu, budemo i ostanemo njegovi, da u svom životu nasljeđujemo ono što je Isus prošao i učinio. Ako se dakle postavlja pitanje, što ima prednost: klanjanje ili slavlje euharistije, onda je prevaga uvijek i isključivo u korist slavlja čitave zajednice Isusovih učenika.

Klanjanje dakle treba poštivati prvenstvo slavlja i voditi k slavlju. U slavlju bi svi vjernici trebali sabrano i djelatno sudjelovati, jer ono nije samo stvar svećenika i samo stvar oltara. Gospodin je prisutan u samoj zajednici koja se okuplja u njegovo ime. Kad zajednica sluša riječi biblijskih čitanja, sluša riječ prisutnog Isusa. Isusova prisutnost je šira i od strogo shvaćene tjelesne realne prisutnosti. Zato je u liturgijskoj reformi nakon Drugog vatikanskog koncila dokinuta je liturgijska besmislica izlaganja posvećene hostije za vrijeme euharistijskog slavlja.

Nadalje je važno istaknuti povezanost pobožnosti klanjanja i praktičnog svakodnevnog života. Klanjanje koje po strani ostavlja Isusov evanđeoski zahtjev za sasvim praktičnim djelovanjem prema braći i sestrama našeg vremena i prostora, postaje zapravo naopaka pobožnost. Svaka meditacija i kontemplacija u kršćanstvu uvijek vode akciji za bližnje, za malene i potrebne. Na mjesto takvog kršćanskog angažmana ne može doći ništa, čak ni klanjanje. Isus se u evanđeljima izričito identificira s najmanjima i ta činjenica ne bi smjela nikad biti prešućena i zanemarena poradi bilo kojeg pobožnog klanjanja Isusu u hostiji. Ipak, dobro usklađen odnos i redosljed slavlja, praktičnog angažmana i pobožnosti klanjanja, može biti od pomoći u praktičnom kršćanskom življenju.

Nekim pojavama koje znaju ići uz klanjanje, ipak se treba ponešto prigovoriti. Prije svega, uz klanjanje se veže jedna tradicionalistička samosvijest i svijest o svećeniku i njegovoj ulozi u zajednici. S pojačanom tendencijom reklerikalizacije Katoličke crkve klanjanje jako dobro ide pod ruku. Ono – iako, čini se, ne objektivno – podržava ideju o svećenicima kao onima koji raspolažu čudesnim i čudotvornim moćima, kao onima koji rukuju (a možemo reći i latinski: manipuliraju) Bogom i božanskim tajnama, te tako služi kao uporište i „oružje“ mnogim nazadnim crkvenim i društvenim idejama. Danas se često euharistijsko klanjanje prikazuje kao dragocjenost i posjed „pravovjernih“, kao obrana protiv suvremenih teoloških

promišljanja i liturgijskih iskaza osjetljivih za vrijeme u kojemu se živi.

Takozvana klanjanja koja ne mogu bez potoka krvi, prijetnja sotone i straha od vlastite tjelesnosti (seksualnosti), promašuju bitno značenje Gospodnje gozbe i štovanja Gospodina u posvećenim darovima. Klanjanja koja se pretvore u nerazumljivo nabranje mitoloških scena i kozmičkih bojeva, *možda* su na mjestu, ali su sasvim promašila vrijeme.

Stalna opasnost koja se vezala uz pobožnosti klanjanja, ali i uz euharistijsku pretvorbu, dolazila je od magijskog poimanja stvarnosti i odnosa. I to nije samo prošlost koju smo ostavili iza sebe u neprosvijećenom srednjem vijeku. Čini se da kod jednog dijela suvremenih „klanjatelja“ više ima magije, nego „Duha i istine“. Stoga je upravo pobožnost klanjanja poziv najprije svećenicima, ali istovremeno svima koji rade u župnom pastoralu i katehezi (ako kod nas takvih ima), za ozbiljnu katehezu, a liturgijskim sekcijama i gremijima poticaj da molitve i same oblike usklade s današnjim vremenom, životom, ljudima.

\* \* \*

Štovanje euharistije izvan slavlja, a osobito euharistijsko klanjanje je tradicionalni katolički oblik pobožnosti. Ukoliko ne treba postati obična (prazna) tradicija, mora ga se prevesti u naše vrijeme i jezik. Od njega se svakako ne bi smjelo praviti potvrdu pravovjernosti niti „malj heretika“. U njemu bismo se, s onu stranu svakog ekshibicionizma, trebali sjećati, zahvaljivati i štovati Isusa kao onog koji posred nas služi drugima.

2. VAZMENA NEDJELJA: VJERA I SUMNJA  
(Iv 20, 19-31)

U Ivanovu evanđelju apostol Toma zauzima istaknuto mjesto i značenje. Dva puta susrećemo ga kao onoga koji pita i sumnja. Prvi put kada Isus kaže učenicima: 'A kamo ja odlazim, znate put', Toma reagira: 'Gospodine, ne znamo kako odlaziš. Kako onda možemo put znati?' (Iv 14, 4-5). Drugi put kada sumnja u Isusovo uskrsnuće.

Pitanja i sumnje apostola Tome bliske su današnjim kršćanima iz dva razloga: prvi, zbog toga što je 'dječja vjera' mnogih kršćana uzdrmana naočigled velikih prirodnih katastrofa, zloće ljudi, patnje nedužnih, siromaštva i gladi u svijetu i slično; drugi razlog, zato što mnogi kršćani uviđaju da vjera i sumnja uopće ne moraju biti u suprotnosti. Crkva je sve donedavno tvrdila da je grijeh sumnjati, ali danas prihvaća ljude koji imaju sumnje i ulazi u dijalog s njima. Mnogi duhovni pisci smatraju da je sumnja pokretač vjere. Sumnja posjeduje *pozitivan vid* jer potiče čovjeka na traganje, propitkivanje, hrvanje s istinom, a sve to, naposljetku, vodi do zrele i duboke vjere. Čovjek oduvijek nosi u sebi nemir, pitanja koja traže odgovore: Koja je svrha ljudskog života? Što je smrt? Čemu se možemo nadati? Netko jednom reče da je čovjek nepopravljivo religiozan.

U svima nama krije se 'sumnjivi Toma'. U nekim životnim situacijama vjera nam se učini kao velika iluzija. Pitamo se: može li se vjerovati svim tim vjerskim tvrdnjama? Ima onih koji vjeruju samo u ono što se može dokazati. Govor o Bogu,

o uskrsnuću i vječnom životu, čini im se kao pokušaj bijega pred činjenicom smrti. 'Učitelji sumnje' (nekoć Feurbach, Marx, Freud, a danas 'novi ateisti') to izražavaju sljedećom tezom: *Nije Bog stvorio čovjeka, nego je čovjek stvorio i izmislio Boga kako bi se lakše nosio s vlastitim životom.*

"Vjerujem samo u ono što vidim! – takav pristup zbilji je vrlo ograničen i površan. U današnjemu evanđelju i apostol Toma mora nadići takav stav i 'životnu filozofiju'. Isus kaže da ima smisla vjerovati iz 'druge ruke', to jest na temelju svjedočanstva drugih. I mi smo pozvani povjerovati, osloniti se na riječ svjedoka Uskrslog Krista. Sve to, naravno, ne čini suvišnim naše osobno iskustvo vjere u Kristovo uskrsnuće. A za to često treba hrabrost da se posumnja i da se odluka vjere donose na temelju vlastitoga iskustva. Toma se htio sam uvjeriti. Osobno susresti Uskrsloga Isusa. Evanđelisti potvrđuju da se uskrsla vjera rađa preko 'opipljivoga dodira': Isusov glas Mariji Magdaleni u vrtu, Petar i Ivan posjećuju mjesto gdje je Isus ležao, učenici na putu u Emaus prepoznaju ruke koje su lomile kruh...

Kako se to danas zbiva? Preko intenzivnog proučavanje Svetog pisma, u osobnoj molitvi i meditaciji, u zajednici vjernika koja slavi euharistiju, u primanju svetih sakramenata, u susretu sa 'svjedocima vjere', to jest ljudima koji žive iz duboke vjere i zrače nadom i radošću. Sve su to 'dodirne točke' koje nam pomažu iskustveno doživjeti vjeru u uskrsnuće.

### 3. VAZMENA NEDJELJA: SRCE I (NE)PREPOZNATI ISUS (Lk 24, 13-35)

"Ali prepoznati ga – bijaše uskraćeno njihovim očima." (Lk 24,16). Neprepoznati Isus – to je nit koja se provlači u pripovijesti o dvojici učenika na putu u Emaus. Slično nalazimo u glasovitom prizoru Posljednjeg suda: 'Gospodine, a kada te to vidjesmo gladna, ili žedna, ili stranca, ili gola, ili bolesna, ili u tamnici, i ne poslužismo te?' (Mt 25, 44)

Dvojica učenika ne prepoznaju Isusa. Doduše, imali su zdrave oči i mogli su sve vidjeti oko sebe: put, krajolik, ljude. Sljepoća se skrivala u njihovoj nutrini, u njihovom srcu. Pod srcem ne mislimo na srce kao fizički organ u našim grudima koji tjera krv po tijelu. 'Srce' je mjesto na kojemu osjećamo, vjerujemo i spoznajemo stvari koje nije moguće vidjeti isključivo tjelesnim



očima. Srcem vidimo dublje. *Srcem doživljavamo stvarnost.* Duhovna promjena dolazi iz srca. Učenici su morali naučiti gledati srcem. Isus im je u tome pomogao. Učenici nisu mogli shvatiti zašto je Isus trebao umrijeti. Učinilo im se da je smrt na križu dovela u pitanje sve ono što je Isus pripovijedao o Bogu i što je činio u njegovo ime. Isus im pomaže dublje shvatiti. *Odgaja* njihovo srce kako bi ono moglo učiti *unositi smisao u događaje* radi kojih se srce zatvorilo. Da bi u tome uspjeli, učenici moraju učiti *promijeniti svoju percepciju*. Od slijepih postati oni koji vide.

Euharistija je sakrament prisutnosti Uskrslog Krista. Svaki put kada slavimo euharistiju, pozvani smo prepoznati pet Kristovih nazočnosti: kada se okupljamo u njegovo ime; dok se naviješta evanđelje; u tijeku euharistijske molitve u kojoj se uprisutnjuje njegova muka, smrt i uskrsnuća; za vrijeme svete pričesti; u našem osobnom svjedočenju *izvan euharistijskog slavlja*, u našoj svakidašnjici. Neki su katolici vjeru sveli samo na primanje sakramenta, a zaboravili na svjedočenje vjere u svakidašnjici.

Za našu vjeru euharistija je iznimno važna, jer se radi o Božjoj blizini u sakramentima, u znakovima (kruh, vino) koje možemo dotaknuti, vidjeti, kušati, dijeliti. Isusova prisutnost, međutim, ne može se ograničiti tim simbolima. Kada napuštamo crkvu, ne vraćamo Isusa natrag u tabernakul. Isus nije u kruhu, nego u lomljenju kruha, u bratskom zajedništvu. Kruh je znak njegove nazočnosti, ali mi ga nosimo u našem srcu. Uskrsli Isus je po Duhu posvuda prisutan. Ne možemo ga locirati samo na jedno mjesto. Pozvani smo prepoznavati njegovu prisutnost u raznim oblicima i na različitim mjestima: prije svega, u bratu čovjeku, u međusobnom praštanju, u životnoj radosti, u primanju i pomaganju strancu, u osobnim krizama, itd. Dvojica učenika iz današnjeg evanđelja prepoznaju ga u činu gostoljubivosti.

Dolazimo na euharistiju da se učimo srcem vidjeti i prepoznati skrivenoga Krista, da imamo snage mijenjati stvari, da spoznamo vlastitu odgovornost u današnjemu svijetu. I tada ćemo kao učenici na putu u Emaus doživjeti: "Nije li gorjelo srce u nama dok nam je putem govorio?" (Lk 24, 32)

#### 4. VAZMENA NEDJELJA: ZIDOVI I VRATA (Iv 10, 1-10)

Često kažemo za neku osobu da hoće 'glavom kroz zid' ili da je netko 'poljubio vrata', to jest naišao na zatvoren stan, ured i slično. Znamo reći za neke životne situacije da smo 'naišli na zid', da se osjećamo kao da smo u slijepoj ulici na kraju koje je veliki zid. Zidovi u našem životu mogu imati različita imena: zid neljubavi i ravnodušnosti, zid šutnje, zid mržnje, zid nepovjerenja, zid starosti, bolesti, smrti... Čini nam se da u nekim situacijama nemamo mogućnosti promijeniti životni smjer.

Slika vrata predstavlja suprotnost slici zida: vrata simboliziraju otvorenost, promjenu, budućnost, dok su zidovi znakovi otpora, rezignacije, bezizlaznosti.

Isus u današnjemu evanđelju za sebe kaže: "*Ja sam vrata*. Kroza me tko uđe, spasit će se: i ulaziti će i izlaziti i pašu nalaziti" (Iv 10, 9). Isus je srušio zidove neprijateljstva između ljudi, zidove koji razdvajaju ljude od Boga. Čitavi je njegov život povijest uklanjanja zidova, otvaranje vrata onima koji su bili isključeni. Isus je uklanjao zidove neljudskosti: pozivao je k sebi sve (koji su umorni i opterećeni), sve bez razlike, i zdrave i bolesne, i bogate i siromašne, i sve one koji su živjeli na rubu društva ili su bili kompromitirani vlastitim slabostima.

Isus odlučno ruši zidove ljudskih predaja, zapovijedi i zakona, tako što im udahnuje novi život, vraća im njihovo izvorno značenje, a to je da budu ljudima smjerokaz, pomoć i zaštita. On je srušio i zidove udaljenosti od Boga tako što je ljudima govorio o Božjoj blizini u slikama i prisposodobama iz svakidašnjega života. I konačno, srušio je i najtvrdi i najdeblji zid u ljudskom životu, a to je zid straha od smrti: svojim uskrsnućem otvorio je vrata vječnoga života. I mi kršćani s pravom se nadamo da na kraju života ne stoje zidovi, nego vrata koja su već odškrinuta i kroz koja se probijaju bljeskovi vječnosti...

Današnje evanđelje poziva nas da uklanjamo zidove netolerancije, predrasuda, mržnje. Isus govori o ulasku kroz (uska vrata) u kraljevstvo Božje: lakše se putuje kada imamo (malo prtljage), to jest kada nismo pretrpani materijalnim stvarima, kada su naše misli usmjerene na ono što je bitno. Isto tako, metafora vrata doziva nam u svijest i *sliku ključa*: kada imamo pravi ključ možemo lako otvoriti vrata. A taj ispravni

ključ jest Isusovo evanđelje. Krivi ključ je egoizam, častohleplje, taština...

Još nešto, tko ima mnogo vrata ispred sebe, mora birati, donijeti odluku. Katkada pronađemo prava vrata nakon mnogih pokušaja, a onaj tko neodlučno stoji pred vratima, nikada neće stići do cilja. I najvažnije: kada se odlučimo za Isusa, neka vrata više ne dolaze u obzir, jer su to široka vrata koja vode u propast...

Razmislimo malo o slici zidova i vrata u našem životu: kako se zovu moji zidovi? Koje korake trebam poduzeti da bih došao do vrata evanđelja? Imam li snagu da s Bogom svojim «preskačem zidine» i otvaram se vratima života?

Duhovnost je «svijet vrata»: iza jednih čekaju nas ponovno druga. Ona simboliziraju otvaranje našega duha Bogu. Često ne pogodimo i ne kucamo na njih već udaramo glavom o zid. No i to je dio našeg *duhovnog traženja*, možda njegov najvažniji dio iz kojeg najviše učimo, koji za nas ima najvrednije poruke i značenje. Svi bismo željeli preskočiti zid, preskočiti te naše suhoće, zaboravljajući da su one važne postaja na putu do Cilja. A kao takve one su nužne ne da nas slome, već naprotiv da nas stvore na novi način za šira obzorja i jasnije vidike.

##### 5. VAZMENA NEDJELJA: ŽIVIMO LI U «KUĆI STRAHA»? (Iv 14, 1-12)

Čini se da strah obilježava sve faze ljudskog života. Nije li već nastajanje čovjeka u majčinoj utrobi popraćeno emocijom straha? Psiholozi govore o prenatalnim traumama, o tome kako je sami čin rođenja veliki šok za novorođeno dijete. Iz sigurnosti majčine utrobe, dijete je odjednom istjerano vani, u njemu nepoznati i novi svijet, u kojemu mora naučiti disati. Sve to izražava plač novorođenog djeteta. Svima je također poznat strah maloga djeteta koje se po noći naglo budi i traži umirujući dodir roditelja.

Na rastanku, uoči svoje muke, Isus kaže učenicima: *Neka se ne uznemiruje srce vaše! Vjerujte u Boga i u mene vjerujte!* Čini se da Isusov poziv ne dopire do naših ušiju. Kako umiriti preplašeno srce? Zar mnogi od nas ne žive «u kući straha»?

Jednu činjenicu teško je danas zanijekati: postali smo nacija bombardirana neizvjesnošću, strahovima i potpuno krivim vrijednostima. U novinama i na televiziji nalazimo bogat izbor svih mogućih strahova koji oblikuju našu svakodnevnicu. Mnogi

od nas žive u «kući straha» i postavljaju zabrinuta i tjeskobna pitanja. Ako čovjek radi, boji se da ne izgubi radno mjesto. Boji se hoće li dobiti plaću. A ako ne radi, strepi hoće li uopće naći posao s obzirom na vrlo malu ponudu na tržištu rada. Ljudi se boje ako otiđu u mirovinu, kako će od nje živjeti. Boje se ako se razbole, kako se liječiti. Boje se za svoju djecu jer ovisnosti ima na svakom koraku. Bilo kuda, strah svuda. Širi se kao pošast kroz sve pore društva, sije mrak oko nas i u našim srcima...

Isus u današnjemu evanđelju poziva ljudsko srce da se u vjeri prepusti s pouzdanjem i povjerenjem Bogu. Isus poziva na osobno iskustvo s Ocem koji je temelj naše sigurnosti. A sve to znači: učiti *skok vjere*. Skok vjere podrazumijeva smjelost, odvažnost, hrabrost koja razoružava strahove. Kada nam Bog postane i prevencija i lijek, svi će naši strahovi prestati. Ali mu trebamo dati prostor, otvoriti Mu se. Svu svoju sigurnost staviti u Njegove ruke. Umjesto da puštamo da nas vode strahovi, zamolimo Boga za vodstvo, prepuštajući sebe u ruke Boga živoga...

Isus nam pomaže pobijediti i najveći strah – strah od smrti - koji je u temelju svih ostalih strahova: *U kući Oca mojega ima mnogo stanova*.

I današnje drugo čitanje (usp. Dj 6, 1-7; 14) poziva da pobijedimo jednu vrstu straha: *strah od promjene*. Mnogi tradicionalno odgojeni kršćani boje se otvoriti nečemu novome, boje se promjena, radije se drže starih navika mišljenja i uhodanih obrazaca ponašanja pa i onda kada znaju da im to više ne pomaže. Riječ je o strahu 'maloga stada' koje se zatvara pred svijetom i životnim izazovima bijegom u male grupice istomišljenika. I današnju Crkvu paralizira 'strah od promjene' i poput parazita krade zdravu energiju, ne dopušta napredovati, rješavati probleme, pronalaziti nove putove do ljudi.

U tom smislu jako je poučan današnji odlomak. Apostoli sazivaju sabor i analiziraju nastalu situaciju, spoznaju da dotadašnje strukture zajedničkog rada ne odgovaraju novoj situaciji i stvaraju novu službu. Uz službu naviještanja uvode i službu poslužitelja, đakona za siromašne. Zajednica je prihvatila prijedlog apostola, biraju između sebe sedam sposobnih ljudi za službu i apostoli prenose na njih nove zadaće. Kriza je uspješno okončana, zajednica zadobiva veću vjerodostojnost i izaravajuću snagu. Za nas je ta povijest više od jedne epizode iz najranijih razdoblja nastanka Crkve. Ona je i danas model kako bi Crkva

u svim vremenima mogla ophoditi s krizama, kako bi mogla reagirati na nove društvene okolnosti.

## 6. VAZMENA NEDJELJA: *VJERSKO NEZNANJE* (1 Ptr 3, 15-18)

Isus nije zahtijevao slijepu poslušnost i slijepo nasljedovanje. On odgovara na pitanja svojih učenika i slušatelja, kada oni sumnjaju, ne shvaćaju, kada su iznenađeni. Isus odbija samo ona pitanja koja su mu bila postavljena u tvrdokornosti, koja odaju zatvorenost i samodostatnost. U drugom čitanju apostol Petar poziva Isusove učenike: *Budite uvijek spremni na odgovor svakomu koji od vas zatraži obrazloženje nade koja je u vama, ali blago i s poštovanjem...*

U knjizi koja je nedavno izašla kod nas: *Biti katolik u kulturi izbora*, autor Thomas P. Rausch donosi rezultate nekih anketa među američkim studentima koje pokazuju da katolici najmanje znaju objasniti sadržaje vlastite vjere i svoj katolički identitet. Tužna, ali istinita činjenica koja se prepoznaje i u našim hrvatskim okolnostima: prosječni katolik slabo poznaje vlastitu vjeru. Kako je to moguće? Unatoč 20 godina vjeronauka u školama, župskih kateheza, nedjeljnih propovijedi? Još uvijek je toliko neznanje u vjerskim pitanjima. Prava mentalna konfuzija: što je vjera, a što praznovjerje, što je istina, grijeh, koji je ispravan odnos između Boga, Isusa, pape, svetaca... Sve se miješa.

Većina katolika osjeća se neugodno kada trebaju nekome ponuditi razloge vlastite vjere, obrazložiti zašto su kršćani. Neki među nama izbjegavaju takve teme jer se boje da će biti ismijani. Drugi opet, koji su školovaniji, pomisle da je današnja Crkva beznadno staromodna i nemaju volje argumentirano braniti mnoge stavove crkve u koje ni sami više ne vjeruju. U stara vremena postojala je teološka disciplina apologetika koja je bila zadužena za obranu kršćanskog vjerovanja naspram raznih krivih učenja, sumnji, optužbi u pogledu vjerodostojnosti Crkve i kršćanske vjere. Neki smatraju da kršćani danas trebaju biti 'dobre apologete' vlastite vjere u svijetu suvremenih filozofija.

U skeptičnom svijetu kršćani vjeruju da se može dosegnuti istinu. I zato bismo uvijek trebali težiti spoznaji objektivne istine, a ne *uhljebljenju* u trenutni izgled svoje subjektivne

istine. Ivan Pavao II. u enciklici *Fides et ratio* to naziva 'služenje istini': "Među raznim oblicima služenja koje Crkva ljudima treba ponuditi ona uviđa da joj je jedno osobito vlastito: služenje (*diakonia*) istini." (Br. 2) "Kod ljudi našega vremena, i to ne samo kod nekih filozofa, već su se pojavila držanja nekakvog posvuda raširenog nepovjerenja i nepouzdanja u vrlo velike ljudske spoznajne mogućnosti. S lažnom se skromnošću čovjek zadovoljava djelomičnim i privremenim istinama ne postavljajući temeljna pitanja o smislu i zadnjem temelju ljudskog osobnog i društvenog života" (br. 5). "Čovjek vlastiti život nikad ne može temeljiti na sumnji, nesigurnosti ili laži: takvo postojanje stalno bi uznemiravali strah i tjeskoba. Čovjek se, dakle, može definirati *kao onaj koji traži istinu*" (br. 28).

Što katolici čine da bi uklonili vlastito vjersko neznanje? Ne radi se samo o tome da vlastitu vjeru želimo drugima nametati. Naš je vlastiti život u igri. Zašto sam (još) kršćanin? Zašto je za mene *osobno* Isus Krist poseban, jedinstven? Zašto je katoličanstvo moja duhovna domovina? Današnji kršćani pozvani su upoznati vlastitu vjeru, imati hrabrosti svjedočiti i obrazložiti je pred drugima, ali i biti spremni u poniznosti učiti od drugih ljudi.

## 7. VAZMENA NEDJELJA: VJEČNI ŽIVOT (Iv 17, 1-11)

Ljudi često kažu: Što imamo od toga da sam kršćanin i da idem u crkvu? Da svoj život usmjerim po evanđelju? Što mi vjera daje?

Vjera ima dvije dimenzije: *eshatološku* (usmjerena na budućnost, na vječni život, nebesku sreću) i *ovozemaljsku* (ta se tiče *kvalitete* našeg sadašnjeg života). Danas je važno istaknuti dimenziju vjere koja nas uči 'umijeću življenja' (*ars vivendi*), mudrom ophođenju sa životnim izazovima, vlastitim mislima i emocijama, najdubljim pokretima naše nutrine. Biblijska vjera u uskrsnuće samom svojom nutarnjom logikom ne usmjerava naš pogled samo prema vječnosti i 'duševnom spasenju' nego i prema tjelesnom životu u ovom konkretnom svijetu.

Od Uskrsa slušamo tekstove u bogoslužju iz evanđelja po Ivanu. Što je apostolu Ivanu bilo osobito na srcu da prenese budućim naraštajima? Isus je donio ljudima 'vječni život'. U

današnjemu evanđelju čitamo: “A ovo je život vječni: da upoznaju tebe, jedinoga istinskog Boga, i koga si poslao – Isusa Krista” (Iv 17,3)

Tradicionalno shvaćeno, izraz ‘vječni život’ doziva u svijest život onkraj smrti. To, međutim, ne odgovara potpuno onome što su mislili evanđelist Ivan i Isus. ‘Vječni život’ znači: ‘novi život’, ‘istinski život’ ili ‘ispunjen život’. On počinje ovdje i sada, u trenutku u kojemu se odlučujem za vjeru u Isusa Krista. Novi zavjet prepoznaje dva tipa ljudske egzistencije (R. Bultmann). Prvo, tu je nevjerujuća, neotkupljena egzistencija, što je neautentični oblik egzistencije. Ovdje pojedinac odbija sebe prepoznati onakvim kakvi doista jest: stvorenje čije dobro i spasenje ovisi o Bogu. On je samodostatan i sputan prolaznim materijalnim poretom.

Ovom neautentičnom obliku ljudske egzistencije Novi zavjet nudi oblik vjerujuće, *otkupljene egzistencije* u kojoj se napušta sva sigurnost koju smo sami stvorili, a pouzdajemo se u Boga. Uviđamo iluziju svoje samodostatnosti i umjesto toga pouzdajemo se u Boga. Krist je omogućio i učinio dostupnim autentičnu ili otkupljenu egzistenciju, a sveti Ivan to u današnjem evanđelju naziva ‘vječni život’.

No, i to još zvuči apstraktno i općenito. Što se točno misli pod tim? ‘Vječni život’ znači: upoznati, ljubiti i slijediti Isusa. Sveti Ivan tu misao izražava služeći se slikovitim jezikom. Isus za sebe kaže: ‘Ja sam kruh života. Tko k meni dođe, neće ogladnjeti... Ja sam svjetlo svijeta... Ja sam vrata... Ja sam Pastir dobri, Ja sam put, istina i život, Ja sam trs, a vi loze...’

Dok razmišljamo o ‘vječnom životu’, uvijek treba imati na umu da smrt i uskrsnuće postoje ne samo na koncu nego i *usred* života. Otudjenost i izopačeni odnosi među ljudima; deficit smisla, anonimnost i apatija; nepravda i ideološka laž; ‘volja za moc’ i egoizam; bijeg u opijate i konzumizam; trgovina ljudima i komercijalizacija ženskog tijela – sve su to različiti oblici smrti ljudskog života usred života. Kraljevstvo Božje – novi Božji svijet – kao središnji sadržaj Isusova naviještanja, u svojoj punini nastupa doduše tek na koncu vremena, ali se ono u Isusovu životu već očitivalo, te je ostvarivanje toga Kraljevstva u svijetu, kao borba protiv smrti u svim njezinim oblicima, temeljna kršćanska zadaća, i način na koji vjernici uskrisavaju već *prije* smrti (I. Bubalo).



DUHOVI: ROĐENDAN CRKVE  
(Dj 2. 1-11; Iv 20, 19-23)

U ozračju duboke potištenosti i straha započinje današnje evanđelje. Mali krug Isusovih prijatelja. Zaključali se, zbog straha. Napustila ih je sva hrabrost. Isus je mrtav. Čini se da je sve propalo. Mala, preplašena grupa ljudi koji više ne znaju kako dalje. Neočekivano pojavljuje se Isus posred njih: 'Mir vama! Primite Duha Svetoga!' Sve se odjednom mijenja. Strah je iščeznuo i nastala je radost, pouzdanje. Primaju poslanje: 'Kao što je mene Otac poslao, tako i ja šaljem vas!' Shvaćaju da svijetu trebaju donijeti Isusovu radosnu vijest. Ni sami ne znaju kako to izvesti, ali započinju. I odjednom neslućena snaga u njima raste. Sada znaju: On je s nama. Kristov duh prati nas i jača. To su Duhovi: Isusov Duh daruje hrabrost, neustrašivost, uklanja strah. Njegov Duh daruje nadu i pouzdanje, pobjeđuje rezignaciju. Njegov Duh daruje vjeru, uklanja osjećaj da je sve uzaludno.

Zar današnje evanđelje ne bi moglo progovoriti i našim strahovima od budućnosti, našoj umornosti, rezignaciji? Ne radi se o jeftinom optimizmu. Uskrsli Krist koji susreće svoje učenike nosi na sebi tragove (rane) okrutnoga mučenja. Ne obećava nam da će nas poštediti razočaranja i neuspjeha. Ali obećava da će uvijek s nama biti. Patnja nije prešućena. On obećava svoju blizinu, svoju pomoć, svoga Duha Tješitelja. To je optimizam uskrsle vjere, naučeni optimizam, optimizam širom otvorenih očiju. On nas šalje u svijet pun problema i proturječnosti. Smijemo li se pouzdati u Isusov Duh? Vjerujemo li da Duh Sveti i danas djeluje i pokreće ljude na dobro? Vjerujemo li još u Duha Svetoga?

Slaviti Duhove znači čuti *poziv na povjerenje!* Biti uvjeren da naš svijet nije predan na milost i nemilost kojekakvih slijepih sila, već je to uvijek Božji svijet u kojemu djeluje Duh Sveti. Slaviti Duhove znači imati povjerenje da se isplati živjeti, boriti, djelovati u ovom svijetu. Slaviti Duhove znači vjerovati da se ipak nešto može učiniti, upaliti svjetiljku, a ne proklinjati tamu.

Poruka Duhova ne može se svesti 'na počivanje u Duhu', na sterilne 'emocionalne izljeve' tipa: 'Isuse, volim te!' Poruka Duhova odlučan je *poziv na djelovanje!* Djelujemo li nošeni Isusovim Duhom? Kako će svijet sutra izgledati, to se danas odlučuje. Kakav ćemo svijet ostaviti budućim naraštajima?

Zauzimamo li se za socijalnu pravednost? Zaustavljamo li se pred prizorima tuđeg stradanja?

Kao kršćani nemamo čarobni štapić koji će riješiti sve probleme. Ali smijemo imati povjerenje da Duh Božji djeluje na zemlji, u ljudima, u svima nama. Ta vjera uključuje i spremnost da prihvatimo poticaje Duha Božjega! Nema razloga za resignaciju, obeshrabrenost, ali također nema mjesta ni samozadovoljnoj komotnosti i pasivnosti koja sve ostavlja po starom.

Duhovi su rođendan Crkve. No, naša Crkva nije neka atraktivna, mlada žena, nego stara dama. Na njezinu licu prepoznaju se tragovi duge povijesti. Preživjela je mnoge teške povijesne epizode... Današnji odlomak iz Djela apostolskih opisuje kako je Duh Sveti ispunio mladu zajednicu poput oluje, riječ je o pokretu, proboju, napuštanju bojažljivosti, o vatri i strasti... Bilo bi lijepo kada bi se i danas tako nešto dogodilo u Crkvi: oduševljenje, pokretljivost, odlučnost, odvažnost. Himni Duhu Svetom pozivaju na životnost, a ne na uspavanost. Mi smo ti koji držimo Isusovu poruku budnom. Svaki dan imamo priliku unijeti pozitivna iskustva, 'silu odozgor' u naš život, u naše kršćanske zajednice. Dopustimo da nas Duh Sveti pokrene!  
*Od nemara za nadahnuća tvoja, oslobodi nas Gospodine!*

*Knjižnica 'Službe Božje'*

Dušan Moro, *Teološki hod ekumenizma u XX. stoljeću. Konferencije 'Vjere i ustrojstva', protagonisti i poteškoće*, Služba Božja, Split 2009., str. 285.

*Knjižnica 'u pravi trenutak'*

L. Botića 4, p.p. 51  
31 400 Đakovo  
Tele./fax: 031-811-774  
e-mail: zirdum@upt.hr

- NADA U BEZNADNOME SVIJETU, Priručnik za molitelje (B. Schlink). Knjiga sadrži lijepe i poticajne molitvene obrasce, u poeziji i prozi. Cijena 20 kn.
- KRIŽNI PUT, Put-smrt-uskrснуće. Ima petnaest postaje. Uz svaku postaju je lijepa slika u boji. Tiskano je na finome papiru. Cijena 10 kn.
- KRIŽNI PUT, Tradicionalni sa slikama postaja iz Marije Bistrice. Cijena 10 kn.
- OBITELJSKI MOLITVENIK. Sadrži mnogo pobudnih molitava za različite prigode u obiteljskom životu kao i sve druge tradicionalne molitve i kršćanske pjesme. Cijena 40 kn.
- DEVETNICA U ČAST SV. BENEDIKTA. Kroz 9 dana predlaže se kratki članak iz pravila sv. Benedikta, himan, litanije i molitva. Cijene 8 kn.

- LJUBITE BOGA (Župnik Arški). To su zapravo 4 njegove homilije: ili sveti ili odbačeni, ljubav je kraljevski plašt, što je sve kadra Božja ljubav, zahvalnost Bogu. Cijena 10 kn.
- GOSPODINE, POMOZI MI MOLITI! (H. Madinger). U knjizi poznati nam autor, oduševljava čitatelja za iskrenu i pouzdanu molitvu. Cijena 15 kn.
- SUSRET S KRISTOM ( J. Escriva). Treće hrvatsko izdanje. U ovim homilijama pisac potiče čitatelja na usrdno saobraćanje s Kristom. Cijena 40 kn.
- NE OČAJAVAJ, ISUS JE UZ TEBE! (B. Schlink). Spisateljica ide u susret vjerniku i potiče ga da ne klone u kušnjama, jer Isus je uvijek uz njega. Cijena 10 kn.
- MILOSRDNI ISUSE, UZDAM SE U TEBE (M. F. Kowalska). Knjiga predstavlja izabranicu Božjeg milosrđa te razlaže pobožnost u čast Božjega milosrđa. Cijena 10 kn.
- DEVETNICA U ČAST SV. RIKARDA, Zaštitnika bolesnika. Kroz 9 dana nižu se: misli iz Rikardova spisa, molitva... Cijena 5 kn.
- ŽIVOTNE KRIZE KAO ŽIVOTNE ŠANSE, Aktivno rješavanje životnih prekretnica (V. Kast). Psihološki pristup svima koji bi željeli iz kriznih životnih situacija izaći što čvršći. Cijena 20 kn.
- RODITELJI I DJECA (V. Albiseti). Poznati psihoterapeut donosi pobudne savjete roditeljima pri odgoju njihove djece. Cijena 15.
- JESTI SIROVO (A.T.H-Atherov). Autor oduševljeno i znalački govori o zdravoj prehrani koja mu je spasila život u teškoj bolesti. Knjigu pruža svim ljudima dobre volje da ih pomogne u ostvarivanju zdravog života. Cijena 30 kn.
- FATIMSKA PORUKA, Lucija govori. Ponovljeno izdanje. Cijena 8 kn.
- MOLITVE ZA POKOJNIKE (A. Guillet). Treće hrvatsko izdanje. Zgodan priručnik moliteljima za pokojne. Cijena 6 kn.
- OČE TEBI JE SVE MOGUĆE, Molitve u velikoj nevolji (A. M. Weigl). Treće hrvatsko izdanje. Mnogi se vjernici veoma rado služe ovim molitvenikom koji ih pobuđuje na pouzdanju molitvu svemogućem Ocu. Cijena 20 kn.