

# Služba Božja

liturgijsko  
pastoralna  
revija  
godina XLV.  
Split, 2005.  
broj 4



Svim čitateljima i suradnicima  
*Službe Božje* radostan Božić  
i blagoslovljenu Novu godinu želi vam  
*Uredništvo*

## ČLANCI I RASPRAVE

- 349 Marijan Mandac, *Tumačenje Ivanova Proslava*  
*Une certaine interprétation du Prologue de S. Jean*
- 387 Alojzije Čondić, *Pastoralno bogoslovlje u raspravi od Drugog vatikanskog sabora do danas*  
*Debate on pastoral theology from the second vatican council till today*

## LITURGIJA – SVETI SUSRET

- 409 Ana Thea Filipović, *Mladi i Euharistija*  
*Young people and Eucharist*
- 429 Domagoj Runje, *Milost na milost*

## PRAKTIČNA TEOLOGIJA

- 437 Anđelko Domazet, *Kratke propovijedi*
- 448 Romano Guardini, *Strpljivost*

## PRIKAZI, OSVRTI, OCJENE

- 455 Petar Lubina, *Bogorodici Djevici. Izabranemarijanskemolitve 1. tisućljeća*
- 458 Marija Stipišić, *Kipić Djeteta Isusa na otocima Braču i Hvaru*
- 461 *Primljene knjige*
- 464 *Kazalo godišta 2005.*



Marijan Mandac  
TUMAČENJE IVANOVA PROSLOVA (Iv 1,1-18)

*Une certaine interprétation du Prologue de S. Jean*

UDK: 226.5.07

Izvorni znanstveni članak

Primljeno 09/2005.

### Sažetak

*U radu koji slijedi potanko se i podrobno tumači Proslov Ivanova evanđelja. Pri tome se vodi puna briga ne samo o smislu svake rečenice nego tako reći i svake pojedine riječi. Kod posla se ne gubi s očiju povijest teksta niti različite stilske poteškoće. Sav je Proslov posvećen Logosu koji je Isus Krist. Ivan najprije uči da je Logos vječni Bog i zasebna božanska osoba. Potom tvrdi da je Logos na djelu u svemu što se zbiva u povijesti i svijetu. Iz toga nije uopće ništa izuzeto. Ipak, Logos u svemiru naročitu pažnju posvećuje ljudima. Za njih je život i svjetlo koje nikakva sila ne može ugasiti. Logos je jedino svjetlo u svijetu. Ali ljudi kao cjelina nisu htjeli prigrliti Logosa. Odbili su ga i Židovi. Međutim, neki su prihvatili Logosa. Oni su dobili moć da postanu Božja djeca. Naročiti svjedok za Logosa bio je Ivan Krstitelj.*

*Tako smo prethodnim saželi nauk prvih trinaest proslovnih rečaka. U preostalima Evanđelist neposredno govori o utjelovljenju Logosa i o njegovome djelu u ovome svijetu. Ivan naročito ističe da je Isus Krist svojoj zajednici donio milost, istinu i punu Božju objavu. Isus je Boga objavio Ocem.*

*Na kraju rada kratko se dotiču neka opća pitanja vezana uz Proslov. Naznačuje se mogućnost da je Proslov prvotno zajednici služio kao bogoslužna pjesma. Posebno se razglaba pitanje zašto je evanđelist Ivan jedini Isusa nazvao Logos. To se dovodi u vezu sa starozavjetnom mudrošću, starozavjetnom Božjom riječi, sa zakonom, grčkom filozofijom, Filonom Aleksandrijskim i napokon s gnosticizmom.*

Ključne riječi: *Logos, Bog, postati, život, svjetlo, tama, svijet, slava, milost, zakon, istina*

## UVOD

Smjesta se smije kazati kako je prvih osamnaest redaka u *Evandjelju po Ivanu* doista nešto iznimno ne samo u Novome zavjetu nego u čitavome Svetome pismu. To velimo zato što je bez moguće dvojbe svaki redak u Proslovu smislom puna, duboka i zaokružena cjelina. U svakoj rečenici Proslova do jedna riječ posjeduje naročito značenje i istaknutu vrijednost. Iz toga nipošto ne isključujemo ni tako skromnu pojedinost kao što je obični veznik *i*. Nadamo se da će barem nešto od toga doći do izražaja i tijekom ovoga našega rada.

Uobičajeno početak Ivanovog evanđelja nazivamo Proslov. To je u svakome slučaju nešto kao uvod u evanđeoski izvještaj što slijedi. Ipak Proslov nije onakav uvod kakav susrećemo kod nekih drugih novozavjetnih spisa. Ovdje imamo na pameti kako je vrsni pisac i dobri stilist sv. Luka započeo oba svoja djela. Primjedba se odnosi na Lk 1,1-3 i Dj 1,1-5. Čak se nutarnjom izgrađenošću od Ivanova evanđeorskoga Proslova razlikuje način kako je Ivan započeo svoje prvo pismo u 1 Iv 1,1-4. Ivan je svakako Proslov usko povezao s poglavljima što slijede. Možda je u Proslovu najprije zgusnuto sažeo ono što će u nastavku detaljno i potanko izložiti. Također je moguće da je dovršeno i napisano evanđelju naknadno dopisao Proslov. U svakome slučaju evanđelje treba tumačiti Proslovom i Proslov samim evanđeljem.

U naslov rada namjerno smo stavili riječ *stanovit*. Htjedismo reći da je naše tumačenje jedno od mogućih. Teško itko smije svojatati sigurno razjašnjenje Ivanova Proslova. Taj se evanđeoski ulomak razglaba kroz svu povijest egzegeze i teologije. Jamačno ne postoji cjelovitiji teolog koji nije nastojao makar nešto iz Proslova razjasniti. Zato tome dijelu Svetoga pisma treba na poseban način pristupati s najvećom skromnošću i pripustiti različitu i široku mogućnost tumačenja. Mi najprije kušamo pojasniti cijeli Proslov, riječ po riječ. Na kraju u smislu zaključ-

noga razmatranja ukratko dodirujemo neka opća pitanja vezana uz taj Ivanov tekst.<sup>1</sup>

### Iv 1,1

Rečenica kojom je sv. Ivan započeo svoje evanđelje nadasve je jednostavna i vanjskim izgledom veoma skromna. Sastoji se samo od nekoliko riječi koje se ponavljaju. U rečenici su tri dijela. Međusobno ih veže obični veznik *καί*, i. To je po sebi redoviti semitski način izražavanja. Inače svaki je od triju dijelova u Iv 1,1 mogao biti zasebna rečenica.<sup>2</sup>

Ivanova je prva rečenica u njegovome evanđelju u sebi sadržajem, smislom i naukom veličanstvena. Tu Ivan izravno pred čitatelja svoga djela iznosi ono što je najvažnije i najbitnije kada je riječ o Isusu iz Nazareta koji je utjelovljeni Logos. Govoreći o Logosu u Iv 1,1 Evanđelist utvrđuje odnos Isusa Krista prema Bogu koji je Bog Otac. To je temeljno pitanje. Život i djelo Isusa iz Nazareta kako ga Ivan opisuje u evanđelju, nije moguće razumjeti bez njegovih tvrdnja naznačenih u prvoj proslovnoj rečenici.

Ἐν ἀρχῇ

Evanđelist u Iv 1,1 najprije kaže da je Logos bio “u početku”.<sup>3</sup> To na grčkome glasi *ἐν ἀρχῇ*. Prema tome, Ivan je svoje djelo

<sup>1</sup> Sigurno je bibliografija za Ivanov Proslov nepobrojiva. Mi naznačujemo radove kojima smo se donekle služili. Riječ je o ovima: M. J. LAGRANGE, *Évangile selon Saint Jean, Étude bibliques*, Paris, 1927.; R. SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium I.*, Leipzig, 1965.; M. E. BOISMARD, *Le Prologue de Saint Jean, Lectio divina*, II., Paris, 1953.; P. LAMARCHE, *Christ Vivant, Lectio divina*, 43, Paris, 1966.; F. M. BRAUN, *Jean le Théologien, Études bibliques*, Paris, 1964.; P. E. BONNARD, *La Sagesse en personne annonée et venue Jésus Christ, Lectio divina*, 44, 1966.; V. TAYLOR, *La personne du Christ dans le Nouveau Testament, Lectio divina*, 57, Paris, 1969.; C. DUQUOC, *Christologie*, Paris, 1968.; O. CULLMANN, *Christologie du Nouveau Testament*, Neuchâtel, 1966.; R. BULTMANN, *Theologie des Neun Testaments*, Tübingen, 1968.; J. Jeremias, *Le message central du Nouveau Testament*, Paris, 1966.; G. NEYRAND, *Le sens de “logos” dans le prologue de Jean*, NRT, 106, 59-71.; J. LIÉBAERT, *L’Incarnation*, Paris, 1966.; A. GRILLMEIER, *Christ in Christian Tradition*, London-Oxford, 1975.

<sup>2</sup> O Iv 1,1 kao cjelini vidi: R. SCHNACKENBURG, *Johannesevangelium*, 212; M. J. LAGRANGE, *Évangile*, 2-4; M. E. BOISMARD, *Prologue*, 15-21; G. NEYRAND, *Sens*, 62-64.

<sup>3</sup> O izričaju «u početku» u Iv 1,1 vidi; M. J. LAGRANGE, *Évangile*, 2; R. SCHNACKENBURG, *Johannesevangelium*, 209; M. E. BOISMARD, *Prologue*, 16-17; J.

započeo značajnim izričajem ἐν ἀρχῇ. Imenica ἀρχή veoma je važna. Njezino je osnovno značenje “početak”. Ona to i znači u Iv 1,1. Dodajemo da ἀρχή, uz ostalo može značiti “počelo”.<sup>4</sup> Stoga su neki teolozi otačkoga razdoblja na temelju Iv 1,1 Logosa promatrali kao vrelo, izvor i počelo. U to ovdje ne možemo poblize ulaziti.<sup>5</sup>

Izričaj ἐν ἀρχῇ iznimno se rijetko susreće u svjetovnim grčkim spisima. U cijelome se četvrtome evanđelju čita jedino u Iv 1,1. Inače riječ ἀρχή kao takva nije rijetka u tome Ivanovom djelu.<sup>6</sup> Ivan se njome poslužio i u 1 Iv 1,1 gdje također piše i razmišlja o Logosu.

352

Stručnjaci se kao cjelina slažu da je Ivan promišljeno, svjesno i posebnom namjerom evanđelje počeo izričajem ἐν ἀρχῇ. Tako je svoje evanđelje neposredno povezaao s početkom prve i osnovne knjige u svekolikoj Bibliji. To je knjiga *Postanka*. Ona također u Septuaginti počinje riječima ἐν ἀρχῇ. Treba dodati da prvi čitatelji Ivanova evanđelja Bibliju nisu čitali na hebrejskome nego na grčkome u Septuaginti. Jasno je da im je zato odmah moralo zapeti za oči da *Postanak* i Ivanovo evanđelje počinju istovjetnim riječima ἐν ἀρχῇ.

Ivan riječju ἀρχή nipošto ne razmišlja o vremenu. On dobro zna da Logos nema “početka”. Ivan zapravo na pameti ima “početak” stvorenoga svijeta. Ali Logos prethodi tome početku, On je nazočan kada svijet nastaje.

Za Ivana riječ ἀρχή zapravo izražava vječnost. Logosov je “početak” isto što i njegova vječnost. To je početak koji je posve mašniji jer nema početka.

Tako Logos ne podliježe vremenu. Vječan je vječnošću koja pripada Bogu.

Ivan je svoje evanđelje započeo tvrdnjom da je Logos bio “u početku” iz još jednoga razloga. Iako u Iv 1,3 neposredno povezuje Logosa i stvaranje, on već u Iv 1,1 ističe nazočnost Logosa kada svijet nastaje. Prema Post 1,1-28 svijet nastaje jer je Bog “rekao”. Božji “reče” koji stvara zapravo je Logos koji je bio “u početku”.

JEREMIAS, Message, 83; G. NEYRAND, *Sens*, 62-64; O. CULLMANN, *Christologie*, 227-228; *Traduction oecuménique de la Bible, Nouveau Testament*, 1981., 291 bilj. b; *La sacra Bibbia, Garzanti*, Milano, 1964, 1965; *Die Bibel, Einheitsübersetzung*, Herder, 1991., 1195.

<sup>4</sup> Općenito riječi (ἀρχή) vidi A. BAILLY, *Dictionnaire grec-français*, Paris, 1903., 281.

<sup>5</sup> Usp. M. J. LAGRANGE, *Évangile*, 2.

<sup>6</sup> Usp. G. NEYRAND, *Sens*, 62-64.



ἦν

Pišući prethodno zapravo smo se netočno izražavali. Govorili smo o tome da je Logos “bio” u početku. Međutim Ivan je napisao ἦν. To je imperfekt glagola εἶμι, biti. Zato ἦν znači “bijaše”. Istina je da εἶμι nema aorista ni perfekta pa je Ivan i stoga razloga donekle bio upućen na imperfekt. Ali kako je u prva dva retka isti imperfekt upotrijebio čak četiri puta, morao mu je pripisati naročitu vrijednost.<sup>7</sup> Možda imperfekt u Iv 1,1-2 svaki put ima svoj naročiti smisao. Ipak se bez štete po smisao i tumačenje može uvijek ostati kod istoga prijevoda “bijaše”.

U grčkome imperfekt izriče trajnost i ono što nema prekida. Prema tome, Ivan počinje svoj Proslav tvrdnjom o Logosu koji “bijaše (ἦν) u početku”. Imperfektom dodatno izražava što misli. Ivan s ἦν naglašava da je Logos trajno i neprestano posjedovao svoj bitak. U tome nema ni početka ni prekida ni kraja. Logos vječno “bijaše”, tj. trajno je postojao.

Čini mi se da ἦν koji tumačimo treba povezati<sup>8</sup> s otajstvenim evanđeoskim ἐγὼ εἶμι, ja jesam. Isus u više navrata na se primjenjuje riječi ἐγὼ εἶμι. To se čita u Iv 8,24; 8,28 i 8,58. Imperfekt ἦν iz Iv 1,1 s naznakom trajnosti u postojanju na svoj se način poistovjećuje s navedenim prezentom “ja jesam”. Isus vječno “bijaše” jer uvijek “jest”. U svakome slučaju naglašenim ἦν u Iv 1,1 Evanđelist je istaknuo vječno postojanje Logosa koga predstavlja svojim čitateljima.

ὁ Λόγος

Osoba o kojoj apostol Ivan govori u prvome i drugome retku Proslava ima ime ὁ Λόγος. Ivan je o Logosu već rekao da je vječan. Čak je, čini se, tajnovito naznačio stvoriteljsku ulogu Logosa. Logos je Isus Krist. Isus je prije utjelovljenja ime Logos kao što se utjelovljeni Logos naziva Isus Krist.

Uvijek je govor o jednoj te istoj osobi. O njoj i njezinoj ulozi u povijesti spasenja Evanđelist cjelovito i potanko razmišlja o svome Proslavu.

Isus iz Nazareta u cijelome Novome zavjetu Logos samo i isključivo naziva apostol Ivan. Tako se izražava u Iv 1,1 i Iv

<sup>7</sup> U svezi s (ἦν) u Iv 1,1 vidi: M. J. LAGRANGE, *Évangile*, 2-3; TOB, 291 bilj.b; R. SCHNACKENBURG, *Johannesevangelium*, 209; G. NEYRAND, *Sens*, 66; M. E. BOISMARD, *Prologue*, 17.

<sup>8</sup> Usp. R. SCHNACKENBURG, *Johannesevangelium*, 209.

1,14. Tu je naprosto, jednostavno i bez ikakva dodatka napisao ὁ Λόγος. Ali postoje još dva mjesta gdje Ivan za Isusa kaže da je Logos. To su: Iv 1 Iv 1,2 i Otk 19,13. Ipak na tim mjestima dodacima donekle pojašnjava ime Logos. O tome zašto je Ivan Isusa nazvao Logos kanimo ukratko progovoriti na koncu ovoga rada.

Πρὸς τὸν Θεόν

Nakon što je Ivan naznačio vječnost Logosa, u razmišljanju ide korak dalje. Sada veli: “I Logos bijaše kod Boga.” Na izričaj “bijaše” ne treba više svraćati pozornost jer smo to prethodno učinili. Na ovome mjestu moramo razjasniti što znači “kod Boga”.<sup>9</sup> Ivan je doslovno napisao πρὸς τὸν Θεόν. Nužno je protumačiti i πρὸς i τὸν Θεόν.

Prijedlog πρὸς ide s genitivom, dativom i akuzativom.<sup>10</sup> U Ivanovome je izričaju s akuzativom. U tome slučaju πρὸς može značiti “prema”, “sa”, “u nazočnosti”, “pred”. Inače se πρὸς u Ivanovom evanđelju pojavljuje punih devedeset i osam puta,<sup>11</sup> ali s glagolom “biti” kao u Iv 1,1 još jedino u Iv 11,4.

Polazeći od naznačenoga vidi se što je Ivan rekao o Logosu izričajem koji razglabamo. Logos je trajno bio i uvijek je “s Bogom”, “pred Bogom”, “u nazočnosti Boga”. Ivan zapravo pomoću πρὸς o Logosu uči dvije bitne istine. Logos je “pred Bogom” i “s Bogom” jer je netko različit od Boga. U odnosu je na Boga netko drugi i odvojeni. Kasnijim rječnikom kazano to znači da je Logos osoba koja je različita od Boga. Logos i Bog dvije su zasebne osobe. Ipak je Logos “u nazočnosti Boga”. To znači da je prisno blizak Bogu. Povezan je “s Bogom” i trajno je “pred Bogom”. Sve se navedeno daje pročitati u upotrijebljenome prijedlogu πρὸς. Ivan ga je upravo zato odabrao i njime se sretno poslužio.

Sada nam treba istaknuti u kojemu smislu moramo razumjeti riječ ὁ Θεός iz Ivanova izričaja. Tu doista piše τὸν Θεόν. Pred Θεός stoji član.

Naša je primjedba velikog značenja. U Novome zavjetu riječ ὁ Θεός redovito, uobičajeno i donekle trajno označuje<sup>12</sup> osobu Boga Oca. Za Novi je zavjet isto kazati Bog, Otac i Bog Otac. To

<sup>9</sup> Potrebno je razjasniti obje riječi.

<sup>10</sup> O prijedlogu πρὸς vidi A. BAILLY, *Dictionnaire*, 1651-1652.

<sup>11</sup> Usp. G. NEYRAND, *Sens*, 66-67.

<sup>12</sup> To je temeljito istražio i utvrdio K. RAHNER u raspravi s naslovom *Dieu dans le Nouveau Testament, Écrits Théologiques*, I, Paris, 1959., 11-111.

je prva trojstvena osoba. Isto značenje ima riječ ὁ Θεός i u Iv 1,1 gdje Ivan o Logosu kaže da “bijaše kod Boga”. Logos je uvijek kod Boga koji je Otac. Od njega se doduše razlikuje, ali je trajno s njime, pred njim i u njegovoj nazočnosti.<sup>13</sup>

Θεός

U svojoj trećoj tvrdnji o Logosu Ivan u Iv 1,1 uistinu dosiže vrhunac vlastitoga razmatranja o Logosu. Tu je uistinu na najvišoj stepenici. On o vječnome Logosu koji je trajno i prisno s Bogom sada kaže da je Bog. Ivan je napisao: καὶ Θεός ἦν ὁ Λόγος. Tu je subjekt Logos, a Θεός predikat. Stavljajući Θεός na početak, Ivan je riječ posebice istaknuo i naglasio.

Navedeni grčki izričaj u prijevodu glasi: “I Logos bijaše Bog”. Treba zapaziti da u izreci koju tumačimo pred riječi Θεός ne stoji član. Nalazi se pred riječi Θεός u prethodnome izričaju jer se tada riječ ὁ Θεός odnosi na Boga Oca. Ivan dakle u Iv 1,1 za Logosa kaže da je Θεός. Sada se tom riječju zapravo naznačuje ono što nazivamo božanstvo i božanska narav ili bit. U Novome zavjetu uz Iv 1,1 ima još nekoliko mjesta<sup>14</sup> gdje se riječju Θεός izražava vjera u Isusovo božanstvo.<sup>15</sup> Prema tome, evanđelist uči da je Logos što se božanstva tiče istovjetan s Bogom Ocem. Logos i Otac su jedan te isti Θεός, Bog. Tu tvrdnju držimo vrhuncem Ivanova razmatranja u rečenici kojom je počeo svoje evanđelje.<sup>16</sup>

## Iv 1,2

Po sebi nema nikakve naročite potrebe da duže i potanje tumačimo Ivanovu izreku u Iv 1,2. Sve što Evanđelist tu piše

<sup>13</sup> Glede izričaja “bijaše kod Boga” vidi: G. NEYRAND, *Sens*, 66-67; TOB, 291 bilj. d ; *Garzanti*, 1965.; R. SCHNACKENBURG, *Johannes evangelium*, 210-211; M. J. LAGRANGE, *Evangile*, 2; F. M. BRAUN, Jean, 141; M. E. BOISMARD, *Prologue*, 18-20.93.176.

<sup>14</sup> Ovo su ta mjesta: Iv 1,18; Iv 20,28; 1 Iv 5,20; Tit 2,13; Rim 9,5. Svako od tih mjesta prije zaključka traži pomnu raspravu. Mi u nju u svome radu ne možemo ulaziti.

<sup>15</sup> O izražavanju vjere u Isusovo božanstvo u Novome zavjetu pomoću riječi GGGI vidi: K. RAHNER, *Dieu*, 93-97; O. CULLMANN, *Christologie*, 266-273; L. CERFAUX, *Le Christ dans la théologie de saint Paul, Lectio divina*, 6, Paris, 195., 387-392.

<sup>16</sup> O izričaju «i Logos bijaše Bog» vidi M. J. LAGRANGE, *Evangile*, 2-3 *Garzanti*. 1965.; M. E. BOISMARD, *Prologue*, 20.93; R. SCHNACKENBURG, *Johannesevangelium*, 211.

kazao je u prethodnome retku. Sada u neku ruku rečeno utvrđuje i zatvara razmatranje o Logosu i njegovom odnosu prema Bogu Ocu. Stilski se može upozoriti na zamjenicu οὗτος. Njome počinje rečenica i ona se odnosi na Logosa. Inače οὗτος je obična pokazna zamjenica i znači "taj". Tu zamjenicu Ivan često rabi. Oznaka je njegova stila i načina izražavanja.<sup>17</sup>

### Iv 1,3

Evandelist je u Iv 1,1-2 razgovijetno očitovao odnos Boga Logosa koji je Isus iz Nazareta prema Bogu koji je Bog Otac. S trećim retkom počinje izlagati djelo Boga Logosa. Posebno je i teško pitanje kako glasi treći redak u Proslovu, tj. kojim riječima završava da bi počeo četvrti redak.<sup>18</sup> U tome pitanju odlučnu ulogu zapravo ima vlastita prosudba. Tako smo i sami postupili.<sup>19</sup> Razjasnit ćemo Iv 1,3 kako smo redak prihvatili. O spornim mjestima kraće govorimo kada na njih dođemo.

#### πάντα

Ivan nam najprije kaže da sve što izvan Boga postoji dolazi po Logosu. On je u tu svrhu napisao πάντα. Vidi se da je to množina srednjega roda od pridjeva πᾶς. Pridjev znači "svaki".<sup>20</sup> Prema tome, svako pojedino stvorenje u opstanak dolazi kao djelo Logosa. Budući pak da je Logos saznao "svako" biće, on je uspostavio svemir jer je svemir skup svih stvorenih bića. Svemir se inače grčki redovito kaže<sup>21</sup> τὸ πᾶν ili τὰ πάντα. Ivan se tako nije izrazio ni u Proslovu niti u nastavku svoga djela.<sup>22</sup>

---

<sup>17</sup> U svezi s Iv 1,2 vidi: R. SCHNACKENBURG, *Johannesevangelium*, 212; M. J. LAGRANGE, *Évangile*, 4; G. NEYRAND, *Sens*, 67; M. E. BOISMARD, *Prologue*, 21.

<sup>18</sup> To je složeno pitanje veoma podrobno i pregledno izložio P. LAMARCH *Christ*, 109-121.

<sup>19</sup> Isto su učinili na primjer: R. SCHNACKENBURG, *Johannesevangelium*, 208; *Garzanti*, 1965.; TOB, 291; M. J. LAGRANGE, *Évangile*, 4-6; B. ALAND..., *The Greek New Testament*, Stuttgart, 1994., 312; *Einheitsübersetzung*, 1195.

<sup>20</sup> O pridjevu πᾶς vidi A. BAILLY, *Dictionnaire*, 1495-1496.

<sup>21</sup> Usp. A. BAILLY, *Dictionnaire*, 1595.

<sup>22</sup> U svezi s πάντα u Iv 1,3 vidi: M. J. LAGRANGE, *Évangile*, 4; R. SCHNACKENBURG, *Johannesevangelium*, 214; M. E. BOISMARD, *Prologue*, 22; G. NEYRAND, *Sens*, 60-61.

δι' αὐτοῦ

Navedeni izričaj se sastoji od prijedloga *διά* i zamjenice *αὐτός*. Prijedlog *διά* s genitivom<sup>23</sup> redovito izražava misao posredstva i posredništva. Može se odnositi na predmet kojim se netko služi kod nekoga djela. Evandelist se u evanđelju u različite svrhe prijedlogom *διά* poslužio četrnaest puta.<sup>24</sup>

Zamjenica *αὐτός* znači sam, isti.<sup>25</sup> Ali u Iv 1,3 zapravo znači "on" i odnosi se na Logosa. Prema tome, Ivan tvrdi da je sve što je nastalo svoj opstanak steklo "po njemu", tj. posredstvom Logosa kojega je predstavio u dva prethodna retka. Ako se izričaj *δι' αὐτοῦ* shvati jednostavno, on onda naprosto kaže da je Logos sve načinio i sazdao. To je, mislimo, izravni i neposredni smisao izričaja. Ali se može na temelju prijedloga *διά* postaviti pitanje u kojemu je smislu Logos posrednik svekolikoga djela što nastaje tijekom povijesti. To je sada široko pitanje koje obrađuje teologija stvaranja.<sup>26</sup>

ἐγένετο

Ulogu Logosa u nastanku svega Ivan je izrazio pomoću *ἐγένετο*. To je aorist koji u grčkome označuje vrijeme kada se nešto zbilo i dogodilo. Glagol je *γίγνομαι*. Mislimo da nije naročito teško razumjeti zašto je Ivan posegnuo baš za *γίγνομαι*. Po rječniku<sup>27</sup> uz mnogo drugoga *γίγνομαι* znači "postati". To je suprotno od "biti". Ivan je u Iv 1,1-2 govorio o osobi Boga Logosa i zato se služio glagolom *εἶναι*, biti. Stavljao ga je u imperfekt da istakne trajnost i nepromjenjivost Logosa. U trećem retku Ivan ima pred očima djelo kojim je Logos u opstojnost doveo ono što nije postojalo. To se zbilo jednim činom. Stoga je Ivan upotrijebio glagol *γίγνομαι* i stavio ga u aorist.

Glagolom *γίγνομαι* Ivan jamačno ima na pameti stvaranje svemira. Štoviše, tim se glagolom izvrsno ističe da je Logos sve stvorio iz ništavila. Logos nije zatekao nikakvu tvar iz koje bi pri stvaranju oblikovao svekolika bića. Po Logosu je "sve postalo". Prije toga ni u kakvome smislu nije postojalo.

<sup>23</sup> O prijedlogu *διά* vidi A. BAILLY, *Dictionnaire*, 461-462.

<sup>24</sup> Usp. G. NEYRAND, *Sens*, 68.

<sup>25</sup> Za *αὐτός* vidi A. BAILLY, *Dictionnaire*, 317-318.

<sup>26</sup> U svezi s teologijom stvaranja vidi: L. SCHEFFCZYK, *Création et Providence, Histoire des dogmes*, 10, Paris, 1967.

<sup>27</sup> O glagolu *γίγνομαι* vidi A. BAILLY, *Dictionnaire*, 403-404.

Ovdje možemo ukratko naznačiti iznimnost Ivanova nauka o stvaranju svijeta. Pojam stvaranja potječe iz Pisma. Razumije se da je u tu svrhu osnovni ulomak<sup>28</sup> onaj koji čitamo u Post 1,1-2,4. Stari zavjet kao cjelina stvaranje pripisuje Bogu koji je Jahve. Istina je da Bog, po starozavjetnoj Bibliji, stvara posredstvom svoje riječi, svoje mudrosti i svoga duha. Ali to nisu nazivi za osobe koje s Novim zavjetom nazivamo Bogom Sinom i Bogom Duhom Svetim. Ivan u Iv 1,3 pojašnjuje i nadopunja starozavjetni nauk o stvaranju. On kaže da je kod stvaranja na djelu Bog Logos. Jasno je kako se Ivan izravno ne brine da uskladi i rastumači tvrdnju po kojoj jedno te isto djelo stvaranja pripada Bogu Ocu i Bogu Sinu.

Sigurno se Ivanov nauk o stvaranju u biti razlikuje od učenja grčkih filozofa. Grčka se filozofija nije nikada vinula do misli o stvorenosti svemira. Uvijek su Grci držali da je barem, ὕλη tj. pratvar, vječna. Iz nje su bogovi tijekom vremena izrađivali i oblikovali bića koja sačinjavaju svijet.

Nije isključeno da je Ivan pišući svoj treći proslavni redak mogao imati pred očima razne gnostičke škole koje su već onda bile posvuda proširene. Gnostici su prezirali tvar. Boga koji je saznao tvar držali su zlim. Uostalom uz vječno počelo dobra gnostici su pripustili i vječni zli izvor. Ivan je mislio posve drukčije i svoju je misao izrazio u retku koji tumačimo.

Način kako smo pojasnili ἐγένετο smatramo valjanim i utemeljenim.

Ali ne želimo niti prešutjeti mišljenje<sup>29</sup> po kojemu γίγνομαι treba shvatiti šire od "stvoriti". Možda Ivan pomoću γίγνομαι uistinu želi kazati da Logos nije jedino izvor stvaranja nego svega što se zbilo u nastalome svijetu. To se može odnositi na svekoliku povijest spasenja sa svim njezinim odsjecima. Tako bi se ἐγένετο odnosio na sve što se događa i zbiva od ἀρχῆ iz Iv 1,1 do τέλος u 1 Kor 15,24. Uostalom u Iv 1,3 nema dvaju glagola koji znače "stvarati". To su: ποιέω i κτίζω.

Χωρὶς αὐτοῦ

Prethodnu misao o tome da je svako biće što postoji do postojanja došlo po Logosu, Ivan u nastavku retka donekle ponavlja, ali je sada izražava negativno. Tvrdi da ništa što je stvoreno

<sup>28</sup> Usp. P. BEAUCHAMP, *Création et séparation*, Desclée, 1969.

<sup>29</sup> Usp. P. LAMARCH, *Christ*, 122-124.

nije nastalo “bez njega”. Grčki je χωρὶς αὐτοῦ. Jasno je da se αὐτοῦ odnosi na Logosa. Prijedlog χωρὶς zapravo znači<sup>30</sup> “odvojeno”, “rastavljeno”, “mimo”, “bez”. Prema tome, Ivan uči da nema bića koje posjeduje opstojnost “odvojeno” od Logosa. Nijedno biće ne može postojati “mimo” i “bez” Logosa. Mora biti u Logosu da može postojati. Ako je nešto “rastavljeno” od Logosa, ruši se u ništavilo i opet iščezava.<sup>31</sup>

Οὐδὲ ἔν

Po Ivanu, u opstanak nije došlo “niti jedno” biće koje nema najuži odnos s Logosom. Izričaj “niti jedno” u izvorniku glasi οὐδὲ ἔν. Gotovo smo sigurni da je Evanđelist baš tako napisao mada se u izdanjima umjesto οὐδὲ ἔν kadikad pojavljuje riječ οὐδέν (ništa). Vidi se, pak, da po sadržaju nema nikakve razlike bilo da se prihvati οὐδὲ ἔν ili οὐδέν. Inače nema dvojbe da na izričaju stoji stanoviti naglasak. Ivan se zacijelo izričajem “ništa” ili “niti jedno” odupire onodobnim učenjima da tvar kao takva ne potječe od Boga nego nekoga nižega bića ili zloga počela. Nasuprot tome Ivan čvrsto vjeruje i uči da sve stvoreno dolazi od Logosa i da kod toga nema nikakvoga izuzetka.<sup>32</sup>

Ὅ γέγονεν

Naznačeni grčki izričaj u prijevodu glasi “ono što je postalo”. Izričaj vezemo uz prethodno i poslije njega treba staviti točku. To znači da se njime dovršava treći redak u Ivanovu Proslovu. Izričajem ὅ γέγονεν Evanđelist u punome krugu završava i zaokružuje svoje razmišljanje o stvaranju svijeta i svemira. On kao kršćanin u sveopćem djelu stvaranja vidi čin Logosa koji je Isus Krist. Ivan je jasno i razgovijetno naznačio da je “sve postalo” djelovanjem Logosa. Nezavisno o Logosu nije postalo “niti jedno” stvorenje. Ivan je tome pridodao ὅ γέγονεν. Bez Logosa nije ništa postalo “što god je postalo”. Tako je Ivan uistinu u punome obujmu ustvrdio kako sva stvorenja kao cjelina i svako pojedino stvorenje u Logosu imaju svoj izvor, svoj uzrok i svoga začetnika.<sup>33</sup>

<sup>30</sup> O χωρὶς vidi A. BAILLY, *Dictionnaire*, 2165.

<sup>31</sup> Usp. M. E. BOISMARD, *Prologue*, 22-23.

<sup>32</sup> U svezi s οὐδὲ ἔν vidi: R. SCHNACKENBURG, *Johannesevangelium*, 215; M. J. LAGRANGE, *Évangile*, 4.

<sup>33</sup> U svezi s ὅ γέγονεν vidi: R. SCHNACKENBURG, *Johannesevangelium*, 215-217; M. J. LAGRANGE, *Évangile*, 4 -7.

Ovdje još moramo začas ostati kod izričaja ὃ γέγονεν. Tome je razlog jednostavan. Mnogi stručnjaci taj izričaj odvajaju od trećega retka i njime počinju četvrti redak u Proslavu. Razumije se da u tome slučaju ὃ γέγονεν ima drugi smisao. Mi, pak, sve to ostavljamo po strani.<sup>34</sup>

#### Iv 1,4

U svome četvrtome proslavnome retku Ivan neposredno pred očima ima “Ijude” i njihov odnos prema Logosu. I u Iv 1,3 uključeni su ljudi kao dio “svega” što je nastalo posredstvom Boga Logosa. Sada se Evanđelist usredotočuje na ljudski rod. Tvrdi da “Ijudima” od Logosa dolazi “život i svjetlo”.

ἐν αὐτῷ

Postoji stanovita poteškoća i nejasnost u svezi s riječima ἐν αὐτῷ. One se gramatički i tekstualno dadu dvojako vezati. Mogu se odnositi na ὃ γέγονεν i u tome slučaju znače “u tome”, tj. “u tome što je postalo”. Ali se, također, mogu odnositi na Logosa o kojemu je riječ u Iv 1,1-2. Tada zapravo izričaj prosljeđuje izričaj δὲ αὐτοῦ iz Iv 1,3 i znači “u njemu”, tj. u Logosu. Što se nas tiče bez oklijevanja pristajemo uz to drugo povezivanje.<sup>35</sup>

ἦν ἢ ἔστιν

U Iv 1,4 dvaput se pojavljuje glagol εἶναι, biti. Pitanje je u koje ga je vrijeme stavio Ivan. U izvorima čitamo imperfekt ἦν i prezent ἔστιν. Ovdje se teško opredjeljujemo. Ipak, prihvaćamo imperfekt iz prostoga i jednostavnoga razloga jer se taj vremenski oblik u Iv 1,1-2 pojavljuje čak četiri puta. Uostalom nema razlike između ἦν i ἔστιν jer imperfekt označuje trajnost te se tako poistovjećuje s prezentom.<sup>36</sup>

<sup>34</sup> Glede podjele između trećega i četvrtoga retka u Proslavu vidi: P. LAMARCHE, *Christ*, 109-121; M. E. BOISMARD, *Prologue*, 25-32; R. SCHNACKENBURG, *Johannesevangelium*, 215-217; M. J. LAGRANGE, *Évangile*, 4-7; J. JEREMIAS, *Message*, 83 bilj.5.

<sup>35</sup> U svezi s ἐν αὐτῷ u Iv 1,4 vidi: M. E. BOISMARD, *Prologue*, 29-30; P. LAMARCHE, *Christ*, 109; R. SCHNACKENBURG, *Johannesevangelium*, 216; M. J. LAGRANGE, *Évangile*, 7.

<sup>36</sup> Glede ἦν ili ἔστιν u Iv 1,4 vidi: M. E. BOISMARD, *Prologue*, 24-25; P. LAMARCHE, *Christ*, 126-127; R. SCHNACKENBURG, *Johannesevangelium* 216; M. J. LAGRANGE, *Évangile*, 7.



## ζωή

Evandelist veoma jednostavno izjavljuje da “u njemu”, tj. u Logosu, “bijaše život”(ζωή). Zanimljivo je da pri tome prvi put pred riječ ζωή nije stavio član. Tako stječemo dojam da ζωή izražava život u posvemašnjem, neograničenom i najvišem smislu te riječi. Štogod je život, sve se nalazi u Logosu. Logos je sažetak svekolikoga života. Jasno je da je to božanski i duhovni život jer Logos je Bog. Ipak Evandelist nije kazao da je Logos ζωή, život. Rekao je da je život “u” (ζωή) Logosu. Tako je pripremio nastavak svoje rečenice. Život je u Logosu zato da se udijeli i dade ljudima. Bez sjedinjenosti s Logosom ljudi nemaju života. Ljudi od Logosa dobivaju život koji je osnovna i najvažnija ljudska vrijednost. Život je sve.

361

## φῶς

Život koji je u Logosu, ljudima postaje φῶς, svjetlo. Čovjek je razumno biće. On živi od duhovnoga života. Duhovni je život za čovjeka istinsko “svjetlo”. On to svjetlo može primiti samo od Logosa. Stoga Evandelist u neku ruku poistovjećuje “život” i “svjetlo”. Kada je riječ o čovjeku, Ivan izvor “života” i “svjetla” vidi jedino i isključivo u Bogu Logosu koji je sami život i sama svjetlost. Logos kao svjetlo čovjeka vodi kroz njegov život.<sup>37</sup>

## Iv 1,5

Ivan u petome retku utvrđuje posebni odnos između ljudi i Logosa koga tu izravno naziva svjetlom, τὸ φῶς. Redak se među stručnjacima dosta raznoliko tumači. Nama je želja u to donekle uputiti čitatelja i s dosta obzira reći što o poteškoćama i sami mislimo. Ponavljamo da je τὸ φῶς u retku, po nama, neposredna naznaka za osobu Logosa koji je u središtu Ivanova razmatranja u cijelome Proslovu. Ivan o Logosu najprije kaže da “svijetli u tami”.

<sup>37</sup> O «životu» i «svjetlu» u Iv 1,4 vidi: TOB, 297 biljg; M. J .LAGRANGE *Evangile*, 7-8; R. SCHNACKENBURG, *Johannesevangelium*, 217-221; M. E. BOISMARD, *Prologue*, 29-33.

σκοτία

Grčki jezik posjeduje riječ σκοτία i σκότος. Obje znače “tmina”, “tama”, “mrak”.<sup>38</sup> Ivan evanđelist pozna jednu i drugu. Ipak, neusporedivo češće rabi riječ σκοτία nego σκότος. Posve je drukčije kod drugih novozavjetnih pisaca. Oni su postupili drukčije. Otuda zaključujemo da je uporaba riječi σκοτία obilježba Ivanova stila.<sup>39</sup>

Nije, pak, teško zamijetiti da riječ σκοτία u Iv 1,5 ima slikovito značenje. Zapravo se odnosi na ljude. Ljudi su tama ako ih ne obasjava svjetlo koje dolazi od Logosa i koje je sam Logos. Možemo dodati da je σκοτία i sav predio gdje žive ljudi bez duhovnoga svjetla i Logosova prosvjetljenja. Tim krajem vlada zlo što potječe od Zloga.<sup>40</sup>

φαίνει

Prezent φαίνει u Iv 1,5 doima se neobično. Ivan je prethodno govoreći o Logosu, upotrebljavao imperfekt. Sada je napisao prezent. Glagol φαίνω znači “svijetliti”, “blistati”, “sjajiti”.<sup>41</sup> Ivan kaže da u tmuni koja je neobasjani i neprosvjetljeni ljudski rod “svijetli svjetlo” koje je Bog Logos.

Po sebi nije jednostavno kazati koje je to vrijeme i doba ljudske povijesti kada svijetli svjetlo Božjega Logosa. Ivan je vjerojatno upotrijebio prezent da naznači kako Logos u smislu svjetla obasjava sva razdoblja ljudske povijesti. Nijedno nije izuzeto. Od postanka svijeta i stvaranja čovjeka Logos svijetli ljudima. On razgoni mrak i tminu njihove tame. Čin rasvjetljenja nema međe ni granice. To je trajna i neprekidna zbilja. Božje svjetlo uvijek svijetli.<sup>42</sup>

οὐ κατελαβέν

Smjesta se vidi da je κατελαβέν aorist od glagola καταλαμβάνω ali poteškoća za razumijevanje dolazi od toga što je tu glagol u

---

<sup>38</sup> Usp. A. BAILLY, *Dictionnaire*, 1765.-1766.

<sup>39</sup> Usp. B. RIGAUX, *Saint Paul, Les Épitres aux Thessaloniens, Études bibliques, Paris- Gembloux, 1956, 560-561.*

<sup>40</sup> O smislu riječi σκοτία u Iv 1,5 vidi: R. SCHNACKENBURG, *Johannesevangelium*, 222; E. M. BOISMARD, 35-36.93; TOB, 291 bilj. h; Garzanti, 1965.

<sup>41</sup> Usp. A. Bailly, *Dictionnaire*, 2049-250.

<sup>42</sup> O φαίνει u Iv 1,5 vidi: R. SCHNACKENBURG, *Johannesevangelium*, 221-222; M. J. LAGRANGE, *Évangile*, 9.

aoristu i od toga što se καταλαμβάνω može dosta različito shvatiti. Glagol καταλαμβάνω ima mnoga značenja.<sup>43</sup> Osnovno mu je značenje “spopasti”, “uhvatiti”. To se često postiže silom i nasiljem. Kada se to primijeni, stekne se pobjeda i protivnika svlada i nadjača. Ali isti καταλαμβάνω također može značiti “umom dohvatiti”, “shvatiti”, “razumjeti”. Tumači su kroz povijest do danas oba navedena značenja primjenjivali na οὐ κατελαβέν u Iv 1,5 i stoga dobivali različita razjašnjenja.

Neki su καταλαμβάνω shvatili u smislu “svladati”. Zato drže da Ivan u Iv 1,5 uči kako tama “nije svladala” Logosa koji svijetli i obasjava. Tama se trudila da se dokopa i domogne Logosa koji je svjetlo te da ga svlada i nadjača. Ali to tama koja je zlo u opakim ljudima, nije nikada uspjelo jer je Logos Bog.

Zli ne mogu ništa protiv Boga. Boga ne mogu nikakvom silom isključiti iz ljudske povijesti.

Drugi su držali da na καταλαμβάνω u Iv 1,5 treba primijeniti smisao “razumjeti”, “shvatiti”. Otuda su zaključili da Evanđelist u Iv 1,5 zapravo ističe da ljudska tama “nije shvatila” ono “svjetlo” koje je Bog Logos.

Ta tama nije u svome trudu uspjela jer je tama. Ali tama je baš zato ostala tmina jer se nije rasvijetlila shvaćanjem i razumijevanjem svjetla koje je Logos.

Pravo rečeno, nama nije moguće da se priklonimo jednoj od navedenih tumačenja. Čak ne vidimo kako bi se mogla uzajamno uskladiti i pomiriti. Uostalom ni izbor se ne nameće nužnim.<sup>44</sup>

Rekosmo da je zagonetno i to što je καταλαμβάνω u Iv 1,5 u aoristu. Aorist traži točni povijesni događaj. Polazeći otuda, morao bi postojati određeni trenutak kada “tama” svojim činom “nije svladala”, odnosno “nije shvatila” ono “svjetlo” koje je u sebi Logos. Ali ne vidi se koji bi to čas Evanđelist imao pred očima. Jedan je izvršni teolog i egzeget<sup>45</sup> došao na pomisao da Ivan svojim izričajem οὐ κατελαβέν petome retku Proslova zapravo na pameti ima trenutak Isusove smrti. Isusova je smrt njegova tama. Na nju se odnosi izričaj οὐ κατελαβέν Smrt Isusa nije zadržala u svojoj vlasti. Isus je pobijedio tamu smrti. On je uskrsnuo.

<sup>43</sup> Usp. A. BAILLY, *Dictionnaire*, 1038-1039.

<sup>44</sup> Usp. M. J. LAGRANGE, *Évangile*, 8-9; TOB, 291 bilj. h; M. E. BOISMARD, *Prologue*, 33-38; R. SCHNACKENBURG, *Johannesevangelium*, 222-223.

<sup>45</sup> Pred očima nam je P. Lamarche, *Christ*, 128.

Kao vrijedno tumačenje za aorist u Iv 1,5 čini nam se veoma prikladnim prihvatiti da je tu zapravo riječ o gnomičkome aoristu koji ima vrijednost prezenta.<sup>46</sup> To znači da Logosa koji je svjetlo i koji vječno svijetli nikakva tama ne svladava niti ga shvaća. Tako Evanđelist zapravo u petome retku Proslava postavlja opću tvrdnju koja kaže, mudra izreka vrijedi za svako vrijeme i svako razdoblje. Nikakva tama ne može svladati Logosa. Isto tako nikakva tama ne shvaća Logosa. Logos je svjetlo koje neugasivo svijetli i plamsa.

U šestome proslovnome retku Evanđelist počinje govoriti o “čovjeku kome je ime Ivan”. Nema nikakve dvojbe da je tako pred nama velebitni lik Isusova preteče Ivana Krstitelja. Evanđelist mu još posvećuje sedmi, osmi i petnaesti redak. Mi ćemo svaki od njih zasebice razglobiti. Ipak nam se čini potrebnim da ovdje najprije pokušamo razjasniti činjenicu da je Evanđelist u Proslavu o Krstitelju govorio u dva maha. To u neku ruku čudi i iznenađuje. Činjenici, pak, treba naći razlog. To pak nipošto nije lako ni jednostavno. Mi ćemo zapravo naznačiti neka moguća rješenja i odgovore.

Prije svega stječe se dojam da Evanđelist u Proslavu govori o Ivanu Krstitelju imajući na umu skupinu Krstiteljevih učenika koji su oblikovali određenu vlastitu vjerničku zajednicu. Ona je vjerojatno bila naročito živa i djelotvorna u Maloj Aziji gdje je postala prava suparnica Crkvi.<sup>47</sup> Skupina Krstiteljevih učenika morala se dugo održati kao naročita jedinica jer je još uvijek u svojim djelima spominje sv. Efrem.<sup>48</sup> S njom se oštro i zajedljivo spore *Pseudoklementine* kako ćemo domalo posebice istaknuti.

Sljedba Krstiteljevih pristaša svoga je učitelja smatrala<sup>49</sup> konačnim Božjim poslanikom i prorokom koji je zapravo očekivani Mesija. Poslije Krstitelja više neće doći novi Pomazanik.

---

<sup>46</sup> Usp. M. E. BOISMARD, *Prologue*, 35, bilj. 24.

<sup>47</sup> Usp. J. Jeremias, *Message*, 84-85.

<sup>48</sup> Usp. O. CULLMANN, *Vorträge und Aufsätze*, Tübingen, 1966, 170; R. SCHNACKENBURG, *Johannesevangelium*, 228 bilj.5.

<sup>49</sup> Usp. O. CULLMANN, *Christologie*, 30-31; O. CULLMANN, *Le salut dans l'histoire*, Neuchâtel, 1966, 280; M. E. BOISMARD, *Prologue*, 42; R. SCHNACKENBURG, *Johannesevangelium*, 226-228.

Ivan Krstitelj je puno i konačno svjetlo koje Bog poklanja svijetu kao život i prosvjetljenje. Krštenje kojim je krštavao Ivan i zato nosi nadimak Krstitelj jedini je čin koji čovjeka spašava.

Polazeći od naznačenoga jasno je zašto je Krstiteljeva sljedba odbacila Isusa iz Nazareta. Time ponukan Evandelist u Proslavu iznosi koji je pravi odnos između Ivana Krstitelja i Isusa Krista.

Spomenute *Pseudoklementine*<sup>50</sup> posebnoga su značenja za pitanje o kojemu je ovdje riječ. Po tome apokrifnome djelu pravi je suparnik, protivnik i takmac velike, opće i pravovjerne Crkve krug Krstiteljevih učenika. Zato im se treba oduprijeti svim silama. To se i čini u *Pseudoklementinama*. Taj spis svjedoči da su Krstiteljevi učenici prihvatili Krstitelja i odbacili Isusa na temelju kronološkoga određenja. Tvrđili su da je Krstitelj bitno u prednosti pred Isusom jer se, povijesno gledajući, pojavio prije Isusa iz Nazareta. Tada je bilo prihvaćeno mišljenje da vremensko prvenstvo uključuje i izražava nutarnju i zbiljsku prednost. Međutim, taj zakon *Pseudoklementine* ne prihvaćaju niti potvrđuju. One naznačuju da on od stanovitoga vremena više ne vrijedi iako je nekoć bio na snazi. *Pseudoklementine* smatraju da čak od Adamova stvaranja pa unaprijed kod parova koji se pojavljuju prvi član nosi predznak zla jer je zao dok je drugi član znamen dobra jer je po sebi dobar. Za dokaz svojoj tvrdnji *Pseudoklementine* se primjerice pozivaju na povijest Kaina i Abela,<sup>51</sup> Izmaela i Izaka<sup>52</sup> ili Ezava i Jakova.<sup>53</sup> Kain, Izmael i Ezav u sebi kao prvi dio para predstavljaju zlo i jesu zli. Abel, Izak i Jakov kao drugi u paru označuju dobro jer su dobri. Po vremenu rođenja u navedenim slučajevima prvi spomenuti član prethodi drugome.

Svoje razmatranje *Pseudoklementine* prenose na Krstitelja i Krista. Zaključuju da je Krstitelj zlo upravo zato što po vremenu rođenja prethodi Isusu Kristu. Isus je zato po dobru pred Krstiteljem jer se prije njega rodio. Tako su *Pseudoklementine* osudile

<sup>50</sup> *Pseudoklementine* se tako nazivaju jer se ti spisi pripisuju Klementu Rimskome. On ih nije napisao. O tome djelu vidi: B. ALTANER, *Patrologie*, 47.134-135; J. QUASTEN, *Patrologia*, I, 60-64; T. J. ŠAGI-BUNIĆ, *Povijest kršćanske literature*, Zagreb, 1976., 85-88.

<sup>51</sup> Usp. Post 4,1-8.

<sup>52</sup> Usp. Post 16,1-15; 21,1-5.

<sup>53</sup> Usp. Post 25,19-26.

i odbacile Ivana Krstitelja.<sup>54</sup> Od sebe ne razumije da ne dijelimo njihov sud o Isusovom preteči i navjestitelju.

Postoji određena mogućnost da je evanđelist Ivan barem neko vrijeme bio učenik Ivana Krstitelja. To je ostao do dana kada je upoznao Isusa iz Nazareta i postao apostol. Polazeći od te mogućnosti neki pomišljaju da je Evanđelist već u Proslovu odao počast svome prvome učitelju i zato tu u dva navrata spomenuo Krstitelja.<sup>55</sup> To ni najmanje ne bi bilo čudno ni iznimno ako se prisjetimo da su u drevno vrijeme učenici nadasve cijenili i poštivali svoje učitelje. Izražavajući opće stajalište drevnih vremena sv. Irenej je zabilježio da je učenik učiteljev “sin” kao što je učitelj za učenika “otac”.<sup>56</sup>

Možemo spomenuti još jedan posebni razlog koji je mogao potaknuti Evanđelista da u Proslovu obilato progovori o Ivanu Krstitelju. Evanđelist je svoj Proslov bez dvojbe zasnovao veoma široko. U njemu je želio progovoriti i onima koji nisu poznavali Stari zavjet jer su bili izdanci najrazličitijih naroda koje njihova vjera nije povezivala sa Židovima ni starozavjetnom objavom. Evanđelist se u toj svojoj širini mogao dijelom povesti za Krstiteljem koji je također svoju riječ upravio i onima koji su bili pogani.<sup>57</sup> Tako je Krstitelj zapravo prosljedio onaj dio Staroga zavjeta gdje se naviještalo da će se Božja poruka jednom priopćiti svim narodima.

Prethodno smo naznačili neke posebne razloge koji možda razjašnjavaju nazočnost Ivana Krstitelja u Proslovu. Moramo ipak dodati da Evanđelistu po sebi nisu ni trebali neki naročiti poticaji da i on na samome početku svoga evanđelja istakne ličnost Ivana Krstitelja. Svaki je čitatelj Proslova bez dvojbe vrsno poznavao Krstitelja. Stoga se nije mogao iznenaditi ni začuditi zašto se on tu pojavljuje. Krstitelj je u svijesti prve kršćanske zajednice važio za čovjeka velike pokore.<sup>58</sup> Toliko je obavljao u narodu krsni čin<sup>59</sup> da je po tome prozvan Krstitelj. Prvi su kršćani nadasve zato cijenili Ivana Krstitelja jer je osobno krstio Isusa

---

<sup>54</sup> Usp. O. CULLMANN, *Vorträge*, 170-172; *Christologie*, 31; R. SCHNACKENBURG, *Johannesevangelium*, 228 bilj. 5, 250, 226-227.

<sup>55</sup> Usp. P. LAMARCH, *Christ*, 131-132; J. JEREMIAS, *Message*, 85.

<sup>56</sup> Usp. B. ALTANER-A. STUIBER, *Patrologie*, 2.

<sup>57</sup> Usp. P. LAMARCH, *Christ*, 132-133.

<sup>58</sup> Usp. Mt 11,7-8.

<sup>59</sup> Usp. A. HAMMAN, *Le Baptême e tla Confirmation*, Desclée, 1969., 11-15.

Krista.<sup>60</sup> Kada je umjesto Jude trebalo izabrati novoga apostola, uvjet je bio<sup>61</sup> da je dotični bio svjedok Isusova života “od Ivanova krštenja pa sve do dana” kada je Isus “bio uzet” (Dj 1,22).

Tako smo promotrili razloge zašto je Ivan Krstitelj iz neobičnih ili čak običnih razloga nazočan u Proslavu. Sada se vraćamo uobičajenom načinu raščlambe šestoga retka.

ἐγένετο

Evandelist u Iv 1,6 doista jednostavno i kratko predstavlja Ivana Krstitelja. Vidi se da je Krstitelj dobro poznat čitateljima evanđelja. Evandelist je rečenicu započeo s ἐγένετο. Sigurno je tako svjesno i namjerno postupio.<sup>62</sup> Htio je da svakome padne u oči taj početni ἐγένετο. To je aorist kojim se označuje čvrsti i sigurni povijesni događaj koji se uistinu jednom zajamčeno zbio i dogodio. Inače ἐγένετο na tome mjestu nije lako prevesti. Prvo je značenje glagola γίνομαι “postati”.<sup>63</sup> Sigurno je Evandelist hotimice odabrao upravo taj glagol i primijenio ga na Ivana Krstitelja. Tako je već ustvrdio i utanačio osnovni odnos između Isusa i Krstitelja. Prethodno je barem pet puta o Isusu koji je utjelovljeni Logos napisao ἦ, bijaše. Krstitelj je “postao”, a Isus “bijaše”. Prema tome, Krstitelj je stvoreni “čovjek”. On je “postao”. Isus je Bog i zato “bijaše”.

ἀπεσταλμένος

Po sudu sv. Ivana apostola dolazak na svijet Ivana Krstitelja nije nešto slučajno. Evandelist kaže da je Bog Krstitelja poslao. Krstitelj je od “Boga poslani”. U izvorniku za “poslani” piše ἀπεσταλμένος. To je tvrdnja za se i nezavisna. Ne smije se vezati kao nadopuna za ἐγένετο. Po ἀπεσταλμένος Evandelist izražava važnu oznaku Ivana Krstitelja. To je njegovo božansko poslanje. Gotovo da je Krstitelju ime Poslani. Upravo je u tome njegova veličina i značenje. Sam Bog djeluje i govori preko Krstitelja kao

<sup>60</sup> Usp. A. HAMMAN, *Baptême*, 16-22.

<sup>61</sup> Usp. M. E. BOISMARD, *Prologue*, 155-161.

<sup>62</sup> U svezi s ἐγένετο u Iv 1,6 vidi: M. J. LAGRANGE, *Évangile*, 10; R. SCHNACKENBURG, *Johannesevangelium*, 226; M. E. BOISMARD, *Prologue*.

<sup>63</sup> Usp. A. BAILLY, *Dictionnaire*, 403-404.

svoga poslanika. Krstitelj je u neku ruku i na svoj način Božji “apostol”. Stoga treba slušati njegovu riječ.<sup>64</sup>

Παρά Θεοῦ

Kratko svraćamo pozornost i na izričaj παρα Θεοῦ, “od Boga”. To činimo upravo zbog riječi Θεός, Bog. Mi smo o tome već govorili kada smo pojašnjavali Iv 1, 1-2. Tada kazasmo da riječ Θεός u Novome zavjetu redovito i obično označuje Boga Oca. Ne vidimo zašto to ne bi vrijedilo i u Iv 1, 6. U tome slučaju treba kazati da je Bog Otac poslao Krstitelja na svijet i da je Krstiteljev Očev poslanik.

368

ὄνομα

Na kraju Krstiteljeva predstavljanja Evanđelist u r.6. govori o njegovom “imenu”, ὄνομα.<sup>65</sup> Poznata je važnost imena za svekolika drevna vremena. To vrijedi za brojne semitske narode kao i za Stari<sup>66</sup> i Novi zavjet.<sup>67</sup> Ime nije prazna i beznačajna naznaka za neku osobu. U imenu je bit osobe i smisao njezina poslanja i djelovanja. U tu je svrhu znamenit izvještaj koji čitamo u Izl 3, 13-15.

Ἰωάννης

Krstitelju je ime Ἰωάννης, Ivan. Evanđelist je napisao samo Ivan. Nije dodao Krstitelj. Bio je siguran da će i bez toga nadimka njegovi čitatelji smjesta znati o kome je riječ. Jasno je, pak, da Krstitelj nosi ime Ivan po Božjoj odluci i određenju.<sup>68</sup> Inače ime Ivan znači “Bog je iskazao milost”, “Bog je iskazao milosrđe”.<sup>69</sup> U Proslavu je upravo govor o milosti i milosrđu koje Bog Otac iskazuje ljudima utjelovljenja svoga Sina.

---

<sup>64</sup> Ο ἀπεσταλμένος u Iv 1,6 vidi: M. J. LAGRANGE, *Évangile*, 10; M. E. BOISMARD, *Prologue*, 41; R. SCHNACKENBURG, *Johannesevangelium*, 226-227.

<sup>65</sup> Usp. M. E. BOISMARD, *Prologue*, 41; M. J. LAGRANGE, *Évangile*, 10; R. SCHNACKENBURG, *Johannesevangelium*, 227.

<sup>66</sup> Usp. H. MICHAUD, *Nom*, u: *Vocabulaire Biblique*, Neuchâtel, 1964., 193-194.

<sup>67</sup> Usp. C. BIBER, *Nom*, u *Vocabulaire Biblique*, 195.

<sup>68</sup> Usp. Lk 1, 59-63.

<sup>69</sup> Usp. M. E. BOISMARD, *Prologue*, 41.



*Iv 1,7*

Pošto je Evanđelist u Iv 1,6 kratko predstavio Ivana Krstitelja, u Iv 1,7 naznačuje koji je smisao i razlog što je Krstitelj došao na svijet. Stilski je postupio kao u Iv 1,1-2. Na to ukazuje zamjenica οὗτος iz retka kojom počinje drugi redak i sada sedmi. Još se stilski izričaj δι' αὐτοῦ koji neposredno tumačimo dade povezati s istim izričajem iz trećega uvodnoga retka.

εἰς μαρτυρίαν

Evanđelist temeljnu ulogu Ivana Krstitelja izražava riječima εἰς μαρτυρίαν. Prijedlog εἰς izražava<sup>70</sup> ono čime se netko bavi i što kani učiniti. Bog je Krstitelja poslao s ciljem koji je μαρτυρία. Ta riječ znači “svjedočenje”.<sup>71</sup> Prema tome, svjedočenje je bit i glavni životni posao Krstiteljeva poslanja u povijesti ljudskoga spase-nja. Njegovo je poslanje da “svjedoči”. Razumije se da se svjedočenjem osvjedočuje i uvjerava nekoga tko osobno neku zbilju nije vidio niti o njoj svojim ušima slušao. Ivan Krstitelj je svjedok koji svjedoči za “svjetlo”. To “svjetlo” je Isus Krist. Do Isusa se dolazi δι' αὐτοῦ, po njemu. To je Ivan Krstitelj. Po njegovu svjedočanstvu, koje je on zapečatio svojom mučeničkom krvlju, ostali mogu i trebaju “vjerovati” u osobu i djelo Isusa Krista.

Πάντες

Svjedočanstvo se Ivana Krstitelja proteže na πάντες, sve. Od toga nije nitko izuzet: ni Židovi, ni Krstiteljevi učenici, ni kršćani. To se svjedočenje čuva za sva vremena i sva ljudska pokoljenja. Ivan Krstitelj sve ljude privodi svjetlu koje je Isus iz Nazareta. Jasno je da je apostolu Ivanu nadasve stalo da tu njegovu riječ čuju i poslušaju učenici i pristaše Ivana Krstitelja.<sup>72</sup>

*Iv 1,8*

Po neposredno tumačenome retku Ivan Krstitelj je za sve ljude svjedok da je Isus svjetlo. Koliko je Evanđelistu stalo do

<sup>70</sup> O prijedlogu εἰς vidi A. BAILLY, *Dictionnaire*, 596-598.

<sup>71</sup> O riječi μαρτυρία vidi A. BAILLY, *Dictionnaire*, 1228.

<sup>72</sup> O čitavome sedmome retku u Proslavu vidi: M. E. BOISMARD, *Prologue*, 41-42; R. SCHNACKENBURG, *Johannesevangelium*, 227-228; M. J. LAGRANGE, *Évangile*, 10-11; TOB, 291 bilj.

svjetla vidi se po tome što istu riječ u osmome retku iznova rabi i to dva puta. Evanđelist jasno ističe da je Isus iz Nazareta jedino svjetlo. Isus je svjetlo ljudske duše i uma.

Zato Evanđelist sada uporno pojašnjava da Ivan Krstitelj “ne bijaše svjetlo”. On je samo “svjedočio za svjetlo”. Očito je da Evanđelist u osmome retku izravno i namjerno niječe tvrdnju Krstiteljevih učenika da je Ivan Krstitelj svjetlo. On to nije kao što nitko od ljudi nije svjetlo kakvo je Isus Krist. Stoga Krstitelevi učenici nisu u pravu. Pravo je na strani Isusovih sljedbenika.<sup>73</sup>

### Iv 1,9

Općeniti i neposredni smisao naznačenoga retka dade se dokučiti. Sada nas Ivan uči da Logos prosvjetljuje svakoga čovjeka. Nema ljudskoga bića koje može postići životno prosvjetljenje bez djelovanja Boga Logosa. Redak deveti nije jednostavno razjasniti. U tu se svrhu pružaju brojne mogućnosti jer prethodno iskrsavaju mnoge poteškoće.<sup>74</sup>

ἦν

Prije svega upada u oči da redak počinje imperfektom ἦν. Nema dvojbe da je Evanđelist želio istaknuti ἦν i zato ga stavlja na početak svoje rečenice. Po sebi, taj ἦν možemo vezati s ἐρχόμενον iz istoga retka. Ali na to se pitanje vraćamo kasnije. Ovdje se pitamo za subjekt naznačenoga ἦν. To može biti izravno Logos kao u Iv 1,1. U tome slučaju Ivan veli: Logos “bijaše svjetlo”. Ali se ἦν može odnositi i na riječ koja neposredno slijedi. To je τὸ φῶς. Tada Ivan veli: “Bijaše svjetlo”. Jasno je da je “svjetlo” zapravo Logos te se u oba slučaja zapravo dobije isti smisao.<sup>75</sup>

---

<sup>73</sup> O Iv 1,8 vidi; M. E. BOISMARD, *Prologue*, 42; R. SCHNACKENBURG, *Johanne-sevangelium*, 228-229; M. J. LAGRANGE, *Évangile*, 11.

<sup>74</sup> U svezi s Iv 1,9 vidi: M. J. LAGRANGE, *Évangile*, 11-12; R. SCHNACKENBURG, *Johanne-sevangelium*, 229-231; J. JEREMIAS, *Message*, 85-86; M. E. BOISMARD, *Prologue*, 43-49.93-94; TOB, 292 bilj. k; Garzanti, 1965.-1966.

<sup>75</sup> U svezi s ἦν u Iv 1,9 vidi: M. J. LAGRANGE, *Évangile*, 12; R. SCHNACKENBURG, *Johanne-sevangelium*, 229; M. E. BOISMARD, *Prologue* 47.

το ἀληθινόν

Naznačenim pridjevom<sup>76</sup> Evanđelist obilježuje svjetlo o kojemu govori u retku i koje je Logos. Pridjev ἀληθινός dobro je poznat općem grčkom jeziku.<sup>77</sup> Njime se služi i Septuaginta. Dok je Pavao ἀληθινός upotrijebio samo jednom u 1 Sol 1,9 Ivan za njim poseže češće. Po sebi ἀληθινός, istiniti, označuje ono što je takvo u skladu s vlastitim imenom i nazivom.<sup>78</sup> To je upravo to i takvo. Posjeduje sva obilježja što se traže za dotičnu zbilju. Nije nikako lažno. Ivan za Logosa veli u Iv 1,9 da je “istinito svjetlo”. Logos je u sebi i u punoj mjeri “pravo svjetlo”. Logos ima sve što pripada na narav i bit svjetla. U Logosu nema ničega što nije svjetlo.

371

φωτίζει

Razumije se po sebi što Logos kao “pravo svjetlo” zapravo “sipa svjetlo”, “prosvjetljuje”, “obasjava”. Tako smo preveli Ivanovu naznaku φωτίζει. Taj glagol<sup>79</sup> doista sve prethodno znači. Čak može značiti i “poučavati”. Logos sve navedeno čini trajno otkada je čovjek na zemlji. Njegovo djelo nema međe tijekom cijele ljudske povijesti. Stoga je Evanđelist φωτίζω stavio u prezent.

Logos čovjeka “prosvjetljuje” jer mu obznanjuje što je i tko je čovjek pred samim Bogom. Logos čovjeka upućuje u ono što je dobro i uči o onome što je zlo i grijeh. Tako čovjeka potiče na dobra djela i odvraća od svake opačine. Prosvjetljenjem Logos omogućuje čovjeku da se domogne posvećenja i da napreduje na putu spasenja.<sup>80</sup>

πάντα ἄνθρωπον

Nema nikakve dvojbe da je Evanđelist namjerno napisao da Logos iznutra i u duši prosvjetljuje i obasjava πάντα ἄνθρωπον, svakoga čovjeka. Nema čovjeka kome nije za spasenje nužno potrebno prosvjetljenje Logosa. U tome pogledu ne postoji nikakva

<sup>76</sup> Ο ἀληθινός u Iv 1,9 vidi: M. E. BOISMARD, *Prologue* 48; R. SCHNACKENBURG, *Johannesevangelium*, 229-230; M. J. LAGRANGE, *Évangile*, 12.

<sup>77</sup> Usp. A. BAILLY, *Dictionnaire*, 76.

<sup>78</sup> Usp. B. RIGAU, *Thessaloniciens*, 391-392; C. SPICQ, *L'Épître aux Hébreux*, II., *Études Bibliques*, Paris, 1953., 317.

<sup>79</sup> Usp. A. BAILLY, *Dictionnaire*, 2113; C. SPICQ, *Hébreux*, II., 150.

<sup>80</sup> Ο φωτίζει u Iv 1,9 vidi: J. JEREMIAS, *Message*, 85; R. SCHNACKENBURG *Johannesevangelium*, 229.

iznimka niti izuzeće. Potreba Logosova prosvjetljenja opći je i općeniti zakon. Samo snagom toga prosvjetljenja “svaki čovjek” može živjeti u svjetlu dobra.<sup>81</sup>

ἐρχόμενον

Po sebi, ἐρχόμενον je particip prezenta od ἔρχομαι. Glagol znači “dolaziti”. Sporno je pak na što se particip u Ivanovoj rečenici odnosi. Može se odnositi na ἦ. Vjerojatno je tome upravo tako. U tome slučaju Evanđelist kaže da je Logos “svjetlo što dolazi” na svijet i prosvjetljuje svakoga čovjeka. Ali ἐρχόμενον daje se povezati i s ἄνθρωπον što neposredno prethodi. Tada Ivan govori o “svakome čovjeku koji dolazi na svijet”.<sup>82</sup>

372

### Iv 1,10

Očevidna je i upadna jednostavnost koju je Evanđelist postigao u desetome retku svoga Proslava. Njegova se rečenica sastoji od nekoliko riječi.<sup>83</sup> Vidi se da je u njoj veoma važan pojam κόσμος. Pojavljuje se čak triput. Osim toga Ivan je njime dovršio prethodni redak. Stoga najprije nastojimo razumjeti što je Ivan želio kazati upotrebljavajući riječ κόσμος.

κόσμος

Grčka riječ κόσμος ima doista pozamašan broj značenja.<sup>84</sup> Riječ za osnovno značenje ima “red” i to red koji je “dobar”. Riječ označuje “svemirski red” i zato naprosto “svemirski red” i zato naprosto “svemir” odnosno svekoliki “svijet”. Grci su imali uzvišeno mišljenje o onome što su nazivali κόσμος. To je svijet i svemir koji obuhvaća i u sebi skladno i lijepo raspoređuje sve što postoji. U to su uključene vidljive zbilje kao i duhovni odnos božanski

---

<sup>81</sup> Usp. TOB, 292 bilj. k; Garzanti, 1966.

<sup>82</sup> U svezi s ἐρχόμενον u Iv 1,9 vidi: M. J. LAGRANGE, *Évangile*, 11-12; M. E. BOISMARD, *Prologue*, 43-46.93-94; R. SCHNACKENBURG, *Johannesevangelium*, 230-231; TOB, 292 bilj. k; Garzanti, 1965.

<sup>83</sup> Za tumačenje Iv 1,10 vidi: M. E. BOISMARD, *Prologue*, 50-52; R. SCHNACKENBURG, *Johannesevangelium*, 231-232; M. J. LAGRANGE, *Évangile*, 10-13; Garzanti, 1966.; G. NEYRAND, *Sens*, 67-69.

<sup>84</sup> Usp. A. BAILLY, *Dictionnaire*, 1125.

svijet. Svijet je skladan i lijep.<sup>85</sup> Iz toga su ga razloga Grci nazvali κόσμος. Ta riječ također znači nakit, ures.

Apostol Ivan u svome evanđelju veoma često upotrebljava riječ κόσμος. U tu se svrhu spominje broj sedamdeset i osam.<sup>86</sup> Stoga nije čudno što se riječ pojavljuje i u Prosllovu. Sigurno je da Ivan riječ κόσμος rabi na raznim mjestima gdje se njome služi u različitim preljevima. Ipak se dade<sup>87</sup> navesti okvire u kojima je za njom posegnuo.

Za Ivana je κόσμος bez dvojbe svekoliki svijet koji postoji. Svako je stvorenje dio svemira. Sva stvorenja zajedno sačinjavaju κόσμος. Nema dvojbe da Ivan κόσμος drži nečim veličanstvenim. Naročiti dio svemira jest čovjek i cijeli ljudski rod. Mislimo da Ivan u tome uzvišenome smislu rabi riječ kada veli da Logos "bijaše u svemiru". To je zato što je svemir po njemu postao". Vidi se da je naznačeni izričaj zapravo određeno ponavljanje kazanoga u Iv 1,3. Logos "bijaše" u svijetu. To znači da je trajno nazočan u svijetu koji je sam stvorio, uredio, ukrasio i održava u opstanku.

Unatoč tome što je κόσμος djelo Logosa, ipak κόσμος nije upoznao Logosa. Očito je da Evanđelist sada riječ κόσμος primjenjuje na ljude kao posebnu cjelinu u svekolikome svijetu koji je κόσμος. Po Ivanu, koji su κόσμος mogli su i morali posredstvom svijeta i svemira upoznati stvoritelja svijeta. Logos je trajno bio u svijetu. Ali ljudski rod kao cjelina Logosa "nije spoznao". To se smije i mora uzeti za točnu procjenu ljudske opće duhovne i misaone povijesti. Apostol se jamačno nije prevario u procjeni.

οὐκ ἔγνω

Osvjedočeni smo da je izričaj koji smo istaknuli i koji znači "ne upozna" bitni dio u Iv 1,10. Ostali su dijelovi uglavnom već iz ranije rečenoga poznati. Ivan utvrđuje činjenicu da ljudski rod doista u svome dugovjekome ovozemnome hodu nije upoznao Logosa. To je mogao motreći κόσμος što ga je Logos sazdao i trajno čuvao.

<sup>85</sup> Usp. R. BULTMANN, *Theologie*, 254.

<sup>86</sup> Usp. G. NEYRAND, *Sens*, 67.

<sup>87</sup> Usp. M. E. BOISMARD, *Prologue*, 50-51; R. SCHNACKENBURG, *Johannesevangelium*, 231-232; R. BULTMAN, *Theologie*, 367-373; H. SCHILIER, *Essais sur le Nouveau Testament, Lectio Divina*, 46, Paris, 1968., 282-283; C. SENFT, *Monde*, u *Vocabulaire Biblique*, 185-186.

Ivan je upotrijebio glagol γινώσκω, spoznati.<sup>88</sup> Razumije se da je spoznaja čin ljudskoga razuma. Sigurno je da se ljudi, po Ivanu, nisu umom uspjeli vinuti do spoznaje Logosa. Ipak tome grčkome poimanju spoznaje treba dodati i biblijsko. Evandelist je jamačno poznao oba. Za Bibliju spoznaja uz razumsko shvaćanja uključuje volju i ljubav.<sup>89</sup> Ljudi nisu spoznali Logosa. Zato mu nisu iskazali čast, poštovanje i ljubav. Logosu nisu bili ni odani ni poslušni. Nisu živjeli u zajedništvu s Logosom. Sve je to Ivan uključio u svoj izričaj “ne upozna”.<sup>90</sup>

### Iv 1,11

Jedanaesti proslavni redak iznimno je kratak i u sebi jednostavan. Ipak njegovo tumačenje još uvijek podvaja tumače. Na nama je iznijeti osnovna rješenja predložena za tu Ivanovu rečenicu.<sup>91</sup>

τὰ ἴδια

Izričaj τὰ ἴδια najvažniji je u Iv 1,11. O njegovu shvaćanju zavisi razumijevanje cijeloga retka. Množina τὰ ἴδια dolazi od τὸ ἴδιον. Ali osnovna je riječ pridjev ἴδιος. Njime se izražava<sup>92</sup> da neka zbilja kao vlastita pripada određenoj osobi. U množini τὰ ἴδια označava da neko dobro ili neko imanje koje kao vlasništvo pripada određenome pojedincu.

ἦλθεν

Naznačeni je izričaj aorist od ἔρχομαι, doći. Izričaj se odnosi na Logosa. Ivan o Logosu aoristno izjavljuje „dođe“. Taj se aorist doima čudno jer je Ivan prethodno o Logosu govorio služeći se imperfektom i prezentom. Sada je upotrijebio aorist koji izriče

---

<sup>88</sup> Usp. A. BAILLY, *Dictionnaire*, 404-405.

<sup>89</sup> Usp. J. L. LEUBA, *Connaitre*, VB, 49-50.

<sup>90</sup> Usp. M. E. BOISMARD, *Prologue*, 51-52; R. SCHNACKENBURG, *Johannesevangelium*, 233; J. JEREMIAS, *Message*, 86; P. LAMARCHE, *Christ*, 105.

<sup>91</sup> U svezi s Iv 1,11 vidi: TOB, 292 bilj. n; *Garzanti*, 1966.; J. JEREMIAS, *Message*, 86; P. LAMARCH, *Christ*, 105; M. J. LAGRANGE, *Évangile*, 13; M. E. BOISMARD, *Prologue*, 53.94; R. SCHNACKENBURG, *Johannesevangelium*, 234-236.

<sup>92</sup> O pridjevu ἴδιος vidi: A. BAILLY, *Dictionnaire*, 957.

dokončani i dogotovljeni povijesni čin koji se ne ponavlja. Mislimo pak da s ἦλθεν Ivan pred očima ima čitavi Stari zavjet koji uzima za jedinstvenu, zaokruženu i zatvorenu cjelinu koja je minula.

Sada se osvrćemo na cijeli izričaj εἰς τὰ ἴδια ἦλθεν” dođe u svoje vlasništvo”. Logos je nekoć došao u ono što je na poseban način njegovo i što mu kao naročita svojina pripada. To je u neku ruku bio njegov vlastiti i posebni dom. To se, jasno, odnosi na Izraela u Starome zavjetu. Izrael je kao izabrani narod na neki način Logosova svojina. Istina je da je svijet u cjelini Logosovo vlasništvo. Logosu pripadaju svi narodi. Stoga su brojni tumači kroz povijest u tome smislu razumjeli izričaj τὰ ἴδια. Ali općenito o ljudima i njihovom stavu prema Logosu Ivan je kazao riječ u retku koji prethodi. Ipak se ne može zaniijekati da je Izrael među svim narodima svijeta na izniman način pripadao Logosu. Logos se, dakako, brinuo za sve narode. Unatoč tome posebnu je objavu uputio jedino drevnome Izraelu.

οὐ παρέλαβον

Navedenim οὐ παρέλαβον Ivan izražava stav židovskoga naroda prema Logosu koji je tome narodu dolazio kao što se dolazi na vlastito imanje i osobni posjed. Glagol παραλαμβάνω znači<sup>93</sup> primiti, prigrliti, za se uzeti. Ivan, dakle, bilježi da Logosa kada je došao na svoje dobro οἱ ἴδιοι, njegovi, nisu htjeli primiti. Pred Logosom su zatvorili vrata, mada su mu bili najbliži i najprisniji. Židovi su Logosa odbili i odbacili. Kao što ostali narod Logosa “nisu upoznali” (Iv 1,10), Izrael ga kao cjelina “nije prihvatio”.

### Iv 1,12

Ivan je u r. 10 naznačio da ljudski rod kao cjelina nije “spoznao” Logosa. Potom u 4,11 utvrđuje da ga drevni Izrael nije “prihvatio”. Sada Ivan u Iv 1,12 veli da postoje oni koji su Logosa “prigrlili”. Takvima je Logos jer “vjeruju u njegovo ime”<sup>94</sup> sa svoje strane “dao mogućnost da postanu djeca Božja”.<sup>95</sup>

<sup>93</sup> O glagolu παραλαμβάνω vidi: A. BAILLY, *Dictionnaire*, 1467.

<sup>94</sup> M. E. BOISMARD, *Prologue*, 58-59, na temelju otačkih napomena smatra da te riječi Ivan nije napisao. Mislimo da je taj sud kriv: usp. P. LAMARCH, *Christ*, 90-94.

<sup>95</sup> O Iv 1,12 vidi: M. E. BOISMARD, *Prologue*, 59-62; TOB, 292 bilj. o i p; Garzanti, 1966.; M. J. LAGRANGE, *Évangile*, 13-15; R. SCHNACKENBURG *Johannesevangelium*, 236-238; P. LAMARCH, *Christ*, 105.

ἐξουσία

U Ivanovu retku donekle je nejasna riječ ἐξουσία. Prvo je i osnovno značenje te riječi „mogućnost“. Njome se izražava da netko ima moć da nešto učini. On je zato osposobljen. U tu svrhu posjeduje pravo, slobodu i snagu.<sup>96</sup> Ivan izrijekom kaže da „mogućnost“ o kojoj govori u retku dolazi od Logosa. Da se, pak, ona dobije, uvjet je vjera u Logosa.

τέκνα

376

Po Ivanu Logos onima koji vjeruju „u njegovo ime“ pruža mogućnost i povlasticu da postanu „djeca“. Ivan se tu poslužio riječju τέκνον, dijete.<sup>97</sup> Riječ označava muško i žensko dijete. Svratili smo pozornost na tu riječ, zato da upozorimo kako se Ivan u tim slučajevima nije služio riječju υἱός, sin. On tom riječju redovito označava i naziva Isusa Krista. Samo je Isus Sin Boga Oca. Vjernici su pred Bogom jedino τέκνα, djeca.<sup>98</sup>

θεοῦ

Ivan u Iv 1,12 o vjernicima govori kao o „djeci Božjoj“. U njegovu izvorniku piše τέκνα θεοῦ. Treba zamijetiti genitiv θεοῦ i razumjeti ga u općem novozavjetnome smislu kako smo već napominjali. U Novome zavjetu θεός i bez člana redovito označuje Boga Oca. Držimo da to vrijedi i za izričaj u Iv 1,12. Tu je, prema tome, riječ o „djeci“ koja pripadaju Bogu koji je njihov Otac. To je, jasno, Bog Otac.

Iv 1,13

Upravo naznačeni redak koji je i po sebi dosta dug, zbog određene tekstualne poteškoće nešto nas duže zadržava. Nije naime sigurno kako je Evanđelist uistinu napisao trinaesti proslavni redak. Naša se primjedba odnosi na zadnju riječ u toj re-

---

<sup>96</sup> O ἐξουσία vidi: A. BAILLY, *Dictionnaire*, 712; B. RIGAUX, *Thessaloniciens*, 708-709; C. SPICQ, *Théologie morale du Nouveau Testament*, I., *Études Bibliques*, Paris, 1965., 448-450; M. E. BOISMARD, *Prologue*, 61-62.

<sup>97</sup> O riječi τέκνον vidi: A. BAILLY, *Dictionnaire*, 1908.

<sup>98</sup> Usp. J. M. R. TILLARD, *L' Eucharistie Pâques de l' Église, Unam Sanctam*, 44, Paris, 1964., 49 bilj. 1.



čenici. Moguće je da je Ivan glagol stavio u množinu (ἐγεννήθησαν), ali nije posve isključeno da ga je napisao u jednini (ἐγεννήθη). Mi se pridružujemo onima koji prihvaćaju množinu i tako pojašnjujemo redak. Ipak ćemo se osvrnuti i na tu mogućnost da je Ivan na koncu svoje rečenice zaista napisao jedninu.

Najvažnije uporište za množinu svakako je činjenica što tako piše u svim grčkim rukopisima. Iznimke nema ni jedne. Nije, pak, teško zapaziti ogromnu važnost te napomene. U retku koji neposredno prethodi, Ivan govori o “mogućnosti” koju vjernici imaju da postanu “djeca Božja”. Sada u trinaestome retku pitanje pojašnjava kakva je to mogućnost i kako postaje zbilja.

U pretpostavci da se prepisivaču potkrala pogreška, prihvatljivije bi bilo misliti da je izvornu Ivanovu množinu nehotice zamijenio jedninom. Kod prepisivanja lakše se nešto izostavi nego doda. Množina ἐγεννήθησαν za par slova je duža od jednine. Uostalom i teološko je razmišljanje na strani izvorne množine. Kazano o vjernicima jednostavnije se primjenjuje na Isusa nego napisano o Isusu prenosi na vjernike. Kazavši zašto smo za množinu u Iv 1,13 prelazimo na tumačenje retka.<sup>99</sup>

οὐκ ἐξ αἱμάτων

Ivan zapravo prije svega naznačuje kako poima ljudsko začće i nastanak svakoga ljudskoga bića. U tu svrhu spominje tri zbilje. Prvu je izrazio riječima οὐκ ἐξ αἱμάτων. Riječ αἷμα znači „krv“.<sup>100</sup> U Ivana je u drugome padežu množine. Mi to jedva možemo izraziti jer od riječi krv teško pravimo genitiv množine. Prijedlog ἐκ znači “iz”.<sup>101</sup> Prema tome, ljudsko biće nastaje “iz krvi”. Naznačene “krvi” temelj su i vrelo svakoga čovjeka. Tijekom povijesti neki su množinu “krvi” mijenjali u jedninu “krv”. Ali to je sigurno pogreška. Ivan se bez dvojbe i posve svjesno i namjerno poslužio množinom.

<sup>99</sup> Poblize o ἐγεννήθησαν ili ἐγεννήθη vidi: TOB, 292 bilj.q; Garzanti, 1966.; O. CULLMANN, *Christologie*, 257; R. LAURENTIN, *Struktur und Theologie der lukanischen Kindheitsgeschichte*, Stuttgart, 1967., 156-157; M. E. BOISMARD, *Prologue*, 54-58; C. SPICQ, *Morale*, I, 95 bilj. 2; P. LAMARCHE, *Christ*, 100-104; M. J. LAGRANGE, *Évangile*, 16-19; R. SCHNACKENBURG, *Johannesevangelium*, 240-241.

<sup>100</sup> Usp. A. BAILLY, *Dictionnaire*, 43.

<sup>101</sup> Usp. A. BAILLY, *Dictionnaire*, 606-608.

Stekli smo inače dojam da je Ivan upotrijebio riječ αἷμα jer je nužno vezana uz riječ sjeme. Evanđelist se htio izraziti blago i otmjeno. U njegovo je vrijeme vladalo uvjerenje da novo ljudsko biće sazda je sjedinjenje dviju krvi. To je krv oca i majke. Ali po onodobnome općem uvjerenju roditeljsko sjeme nastaje iz očeve i majčine krvi. Stoga se iz tih dviju krvi rađa svaki čovjek. Odmah treba istaknuti da se tako nipošto ne rađaju Božja djeca. Kod toga rađanja ne postoji nikakva krv. Zato je Ivan pred izričaj koji promatramo stavio niječnu česticu οὐκ, ne.<sup>102</sup>

οὐδὲ ἐκ θελήματος σαρκός

Druga obilježba ljudskoga rađanja kojom se ono razlikuje od rađanja “djece Božje” izražena je u navedenom grčkome izričaju. Mi ga držimo autentičnim i ne obaziremo se na činjenicu što se tijekom povijesti u navođenju Iv 1,13 ponekada izostavlja riječ θέλημα. Po sebi, riječ θέλημα znači volja i želja.<sup>103</sup> Njome se zapravo izražava postignuće htijenja. To je ono što se dobije kada se nešto hoće. Inače riječ θέλημα veoma je rijetka u klasičnome grčkom. Nasuprot tome veoma se dobro uvriježila u Septuaginti. Pozna je i Novi zavjet.

U Iv 1,13 θέλημα označuje ljudsku putenu želju koja nastoji postignuti svoj cilj. To je zapravo u upotrijebljenome sklopu ljudski seksualni nagon. Može se također kazati da je to ljudska urođena pohota i požuda. Po sebi je pak jasno da je ta zbilja osnovni pokretač tjelesnoga čina koji je uvjet ljudskoga rađanja. Očito je da ta sila nije nipošto povezana s rađanjem Božje djece.<sup>104</sup>

οὐδὲ ἐκ θελήματος ἀνδρός

Ivan pri ljudskom rađanju kao trećoj obilježbi posebnu ulogu pripisuje onome koga označuje riječju ἀνήρ. Ta riječ po

<sup>102</sup> O izričaju οὐκ ἐξ αἱμάτων vidi: Garzanti, 1966.; M. J. LAGRANGE, *Évangile*, 15-16; R. SCHNACKENBURG, *Johannesevangelium*, 239; P. LAMARCHE, *Christ*, 105-106; M. E. BOISMARD, *Prologue*, 63-64; C. SPICQ, *Morale*, I, 95 bilj. 2.

<sup>103</sup> Usp. A. BAILLY, *Dictionnaire*, 921.

<sup>104</sup> Usp. M. J. LAGRANGE, *Évangile*, 15-16; R. SCHNACKENBURG, *Johannesevangelium*, 239; P. LAMARCHE, *Christ*, 96; A. BAILLY, *Dictionnaire* 921; C. SPICQ *Morale*, I, 95 bilj. 2 ; C. SPICQ, *Hébreux*, II., 28; B. RIGAU, *Thessaloniciens*, 500-501.

rječniku označuje onoga od koga potječe život te u tome smislu rađa.<sup>105</sup> Prema tome, *ἀνὴρ* neposredno znači muško i tek potom muž u smislu suprug. Po drevnome i općenito prihvaćenome poimanju život djeteta izvorno i iskonski potječe iz oca. Zato se u drevna vremena naprosto govorilo da otac rađa. Pri tome naročitu ulogu ima očeva „volja“. To je njegova seksualna želja. Jasno je da Evandelist iz postanka „Božje djece“ isključuje pomisao na bilo kakvu putenu želju i čežnju.<sup>106</sup>

ἐκ Θεοῦ ἐγεννήθησαν

Ivan je s tri naznačene negativne tvrdnje istaknuo kako se ne može niti smije shvatiti rađanje “Božje djece” (Iv 1,12). Sada veli kako vjernici “postaju djeca Božja” (Iv 1,12). Vjernici su djeca Božja jer su se “iz Boga rodili”. To znači grčki izričaj stavljen u naslov. Naznaku “iz Boga” shvaćamo uobičajeno. Po nama “iz Boga (ἐκ Θεοῦ)” zapravo znači iz Boga koji je Bog Otac. Bog Otac vjernike rađa svojom “djecom”. Kao kršćani znamo da se to zbiva u krsnome rođenju. Ali kako Ivan u trinaestome retku ne spominje krštenje, i mi o njemu šutimo.

ἐγεννήθη

Budući da postoji barem neka mogućnost da je Ivan na koncu trinaestoga retka u Proslovu napisao u jednini ἐγεννήθη, dužnost nam je i kod toga se zadržati jer se u tome slučaju izreka ne odnosi na kršćane nego na Isusa Krista. Ivan bi imao na pameti Isusovo vječno rođenje iz Oca ili njegovo djevičansko začće, odnosno jedno i drugo neizrecivo otajstvo. Otuda svatko smjesta uviđa ogromnu teološku vrijednost moguće jednine ἐγεννήθη u Iv 1,13.

Prije svega moramo dobro istaknuti da se ἐγεννήθη ne čita u nijednome grčkome svetopisamskome rukopisu. Tu jedninu jedino imamo u dva rukopisa staroga latinskoga prijevoda koji je nastao prije Vulgate i redovito se naziva *Vetus latina*. Jednina se također susreće u jednome sirijskome rukopisu i možda u rukopisu toga prijevoda. Ali postoji cijeli niz spisa otačkoga doba

<sup>105</sup> Usp. A. BAILLY, *Dictionnaire*, 159.

<sup>106</sup> Usp. M. J. LAGRANGE, *Évangile*, 15-16; R. SCHNACKENBURG, *Johannesevangelium*, 238; P. LAMARCHE, *Christ*, 94-95; C. SPICQ, *Morale*, I., 95 bilj. 2.

gdje se vjerojatno Ivanov redak navodi u jednini. Ta ćemo djela djelomice pregledati. Na žalost nismo se mogli zaustaviti kod svih jer ih nismo posjedovali.<sup>107</sup>

U našem je radu neizbježno početi s kršćanskim filozofom i mučenicom *sv. Justinom*.<sup>108</sup> Ima naznaka u njegovoj *Prvoj obrani*<sup>109</sup> iz kojih bi se moglo zaključiti da je u neku ruku poznavao pa i sam se služio<sup>110</sup> izričajem ἐγεννήθη. Isto treba reći za njegovo djelo s naslovom *Razgovor s Trifonom*.<sup>111</sup> I tu postoje mjesta<sup>112</sup> koja barem uvjetno smijemo uzeti za svjedoke uporišta čitanju ἐγεννήθη. Ali odmah treba naglasiti kako se stručni i učeni ljudi uopće ne slažu kada tumače Justinove ulomke. Stoga moramo kazati da se Justina smije tek donekle navesti kao teologa i pisca koji je možda u određenome smislu i na stanovitim mjestima posegnuo za jedninom ἐγεννήθη.

Velikoga lionskoga biskupa i teologa *sv. Ireneja*<sup>113</sup> ovdje ni pošto ne smijemo izostaviti.<sup>114</sup> Irenej u djelu čiji skraćeni naslov glasi *Protiv krivovjerja*<sup>115</sup> na više mjesta govori o Isusovome ljudskome rođenju. On Gospodnje začecje bez dvojbe poima djevičanskim i označuje Božjim djelom u Bogorodičinu krilu. Da bi, pak, ukrijepio to učenje, Irenej se izrijekom poziva na Iv 1,13. Time nas barem neizravno upozorava da je u tome retku vidio govor o Isusovome začecju od Djevice i zato vjerojatno na zavr-

<sup>107</sup> Određeni broj pisaca koji inače slove kao svjedoci jednine u Iv 1,13 nismo mogli bliže predstaviti jer nismo njihova djela posjedovali. To su ovi: Ignacije Antiohijski, Apolinar Laodicejski, Jeronim, Prokopije iz Gaze, Pseudoatanazije, pisac Apostolske poslanice. Za naznake o navedenim usp. P. LAMARCHE, *Christ*, 100 bilj. 3; M. E. BOISMARD, *Prologue*, 57.

<sup>108</sup> O sv. Justinu vidi: J. PAVIĆ-T. Z. TENŠEK, *Patrologija*, Zagreb, 1993., 68-71; B. ALTANER-A. STUIBER, *Patrologie*, Herder, 1966., 63-71; J. QUASTEN, *Patrologia*, Marietti, 1980., 175-194.

<sup>109</sup> O tome djelu vidi: B. ALTANER-A. STUIBER, *Patrologie*, 66; J. QUASTEN, *Patrologia*, I., 177-178.

<sup>110</sup> Usp. *1 Obrana* 22,2; 32, 8-10.

<sup>111</sup> O tome Justinovom djelu vidi: B. ALTANER- A. STUIBER, *Patrologie*, 67; J. QUASTEN, *Patrologia*, I., 180-181.

<sup>112</sup> Usp. *Razgovor* 54,2; 61,1; 63,2; 76,1-2.

<sup>113</sup> O sv. Ireneju vidi: J. PAVIĆ-T. Z. TENŠEK, *Patrologija*, 93-97; J. QUASTEN, *Patrologia*, I., 225-279; T. J. ŠAGI-BUNIĆ, *Povijest kršćanske literature*, Zagreb, 1976., 409-471.

<sup>114</sup> Usp. M. J. LAGRANGE, *Èvangile*, 17; M. E. BOISMARD, *Prologue*, 57; R. SCHNACKENBURG, *Johannesevangelium*, 240.

<sup>115</sup> O tome djelu vidi: B. ALTANER-A. STUIBER, *Patrologie*, 111-112; J. QUASTEN, *Patrologia*, I., 257-260; T. J. ŠAGI-BUNIĆ, *Povijest*, 414-418.

šetku retka čitao jedninu ἐγεννήθη. Na žalost ulomke koji su za nas ovdje važni<sup>116</sup> više ne posjedujemo izvorno na grčkome. Sačuvali su se jedino u starome, doslovnome i veoma pouzdanome prijevodu na latinski.

Bez ikakve je dvojbe afrički teolog i pisac iz Kartage, glasoviti Tertulijan,<sup>117</sup> najvažnija osoba kada se raspravlja o tome kako u određenome smislu treba čitati konac Ivanovoga trinaestoga proslovnoga retka. U tu svrhu naznačujemo i kratko tumačimo dva mjesta iz Tertulijanova djela *O Kristovu tijelu*.<sup>118</sup>

Tertulijan je jednom<sup>119</sup> naveo cijeli tekst iz Iv 1,13. Po njegovu navodu na kraju Iv 1,13 piše *sed ex Deo natus est*, “nego se rodio iz Boga”. To znači da se, po Tertulijanovu sudu, evanđelist Ivan u svome trinaestome retku izrazio u trećem licu jednine ἐγεννήθη i da je pred očima imao Isusovo rođenje. Tertulijan dodaje da su neki iskvarili Ivanov izričaj *natus est*, rodio se. On ih naziva *adulteratores*, krivotvoritelj. To su bili Valentinovi učenici i sljedbenici.<sup>120</sup> Oni su izvorni izričaj *natus est* promijenili u množinu *nati sunt*, rodili su se. Tvrđoglavo su i uporno tražili da se upravo tako čita. Valentinovci *contendunt*, tvrde, da baš tako mora pisati u Iv 1,13. Tertulijan ih je u tome pobijao. Naveo je i razlog zašto su Valentinovi pristaše krivotvorili izvorni *ex Deo natus est*. Neprestano su ponavljali da je Ivan napisao *ex Deo nati sunt*. To su činili zato da svojim članovima koje nazivaju *electi*, izabrani, i *spirituales*, duhovni, mogu kazati da su *semen arcanum*, tajanstveno sjeme. Prema tome, po Tertulijanu, izvorno je Ivan napisao *ex Deo natus est* i to se odnosi na Isusa Krista. U Iv 1,13 izričaj *ex Deo nati sunt* unijeli su sljedbenici Valentina iz vlastitih pobuda i to je zapravo krivotvorina.

Tertulijan u svome spisu *O Kristovome tijelu* još jednom<sup>121</sup> navodi izričaj *ex Deo natus est*. To čini da opravda i utemelji Isusovo začće od Marije Djevice. Tada Tertulijan s Evanđelistom

<sup>116</sup> To su ovi ulomci: 3, 16; 2, 3; 19, 2; 3, 21; 5, 5; 1, 3; 5, 217.

<sup>117</sup> O Tertulijanu vidi: B. ALTANER-A. STUIBER, *Patrologie*, 148-163; J. QUASTEN, *Patrologia*, I., 493-574; J. PAVIĆ-T. Z. TENŠEK, *Patrologija*, 125-130.

<sup>118</sup> O tome djelu vidi: B. ALTANER-A. STUIBER, *Patrologie*, 155; J. QUASTEN, *Patrologia*, I., 524-525.

<sup>119</sup> Mjesto navodimo kako ga donosi M. J. LAGRANGE, *Évangile*, 17.

<sup>120</sup> O njima vidi T. J. ŠAGI-BUNIĆ, *Povijest*, 366-370.

<sup>121</sup> Mjesto navodimo kako ga je zapisao M. J. LAGRANGE, *Évangile*, 18.

veli da se Isus nije rodio “iz krvi niti iz volje puti i muža nego se rodio iz Boga”. To je izravni navod iz Iv 1,13. Tako je Tertulijan koji je preminuo oko 220. najvažniji svjedok da se u sjevernoafričkome kršćanstvu na završetku Ivanova trinaestoga retka u Proslavu čitalo *ex Deo natus est*, a ne *ex Deo nati sunt*. Držimo nužnim da se o toj činjenici vodi računa. Tertulijan je bio ozbiljan teološki radnik<sup>122</sup> i vrsni poznavatelj grčkoga. Svoja je djela pisao i tim jezikom.<sup>123</sup>

U spisu Hipolita Rimskoga<sup>124</sup> s naslovom *Pobijanje svih krivovjerja*<sup>125</sup> ima određena napomena<sup>126</sup> koja se barem donekle smije vezati uz Iv 1,13. Tu Hipolit naznačuje u čemu je razlika između Isusova rođenja i dolaska na svijet drugih ljudi. Pri tome se oslanja na Iv 1,13 i vjerojatno na koncu retka čita ἐγεννήθη. U najmanju ruku tako se stječe dojam. Ipak o nekoj sigurnosti ne može biti govora.<sup>127</sup>

*Metodije Olimpijski*<sup>128</sup> u djelu s naslovom *O uskrsnuću*<sup>129</sup> izravno govori<sup>130</sup> o “Kristovu tijelu” i kaže da ono nipošto nije bilo “iz muževe volje”, ἐγεννήθη. Isti se izričaj, znamo, nalazi i u Iv 1,13. Zato se ne možemo oteti dojmu da Metodije o djevičanskoj izvoru Isusovog tijela govori polazeći od Iv 1,13 i da taj redak makar neizravno ima u jednini.<sup>131</sup>

<sup>122</sup> O Tertulijanovu svjedočenju za *natus est* vidi: M. J. LAGRANGE, *Évangile*, 17-18; R. SCHNACKENBURG, *Johannesevangelium*, 240; P. LAMARCH, *Christ*, 101-102; M. E. BOISMARD, *Prologue*, 57.

<sup>123</sup> O Tertulijanu također vidi: M. MANDAC, *Kvint S. F. Tertulijan, Spis o krstu*, Zagreb 1981.

<sup>124</sup> O Hipolitu Rimskome vidi: B. ALTANER-A. STUIBER, *Patrologie*, 164-169; J. QUASTEN, *Patrologia*, I., 421-459; J. PAVIĆ-T. Z. TENŠEK, *Patrologija*, 100-103.

<sup>125</sup> O tome djelu vidi: B. ALTANER-A. STUIBER, *Patrologie*, 165-166; J. QUASTEN, I., *Patrologia*, 424-427.

<sup>126</sup> Za tekst vidi: M. J. LAGRANGE, *Évangile*, 16-17.

<sup>127</sup> Usp. M. J. LAGRANGE, *Évangile*, 16-17; R. SCHNACKENBURG, *Johannesevangelium*, 240; M. E. BOISMARD, *Prologue*, 57; P. LAMARCHE, *Christ*, 101.

<sup>128</sup> O tome teologu vidi: B. ALTANER-A. STUIBER, *Patrologie*, 215-216; J. QUASTEN, *Patrologia*, I., 392-399; J. PAVIĆ-T. Z. TENŠEK, *Patrologija*, 120-121.

<sup>129</sup> O tome spisu vidi: J. QUASTEN, *Patrologia*, I, 396-398; B. ALTANER, A. STUIBER, *Patrologie*, 215.

<sup>130</sup> Grčki tekst donosi M. J. LAGRANGE, *Évangile*, 17.

<sup>131</sup> Usp. M. J. LAGRANGE, *Évangile*, 17; M. E. BOISMARD, *Prologue*, 57; P. LAMARCHE, *Christ*, 101.

Barem donekle zaslužuje da se ovdje također spomene djelo *Acta Archelai*.<sup>132</sup> Spis je oko 350. napisao stanoviti Hegemonije. U spisu nas izvještava o sporu biskupa Arhelaja s manihejcima. Inače Hegemonije u tom spisu pripovijeda da su određeni krugovi za Isusa tvrdili da je “sin neke žene Marije” te da se “rodio iz krvi i puti”. Zamjećujemo da je taj izričaj, iako manjkavo i zlobno naveden, potječe iz Iv 1,13 i da je primijenjen na Isusovo rođenje. Očito je da se tada Ivanov redak na završetku čitao u jednini. Samo smo iz toga razloga ovdje progovorili o *Acta Archelai*.<sup>133</sup>

Donatistički teološki pisac Tihonije<sup>134</sup> u djelu *Liber regularum*<sup>135</sup> utvrđuje<sup>136</sup> da je Isus u punome smislu Bog. Tihonije na temelju Iv 1,14 govori o *caro Deus*, tijelo Bog. Po Tihoniju *caro* je *Deus*. Očito za nj *Caro* zapravo zamjenjuje utjelovljenu Riječ koja je Isus Krist. Ali Tihonije kaže da je *Caro* doista *Deus* jer se Isus “nije rodio iz krvi”. To je navod iz Iv 1,13. Tihonije ističe da je Isus Bog jer se “rodio iz Oca”. Tihonije je napisao: *ex Deo natus est*. To je upravo ἐγενήθη o kome stalno govorimo.<sup>137</sup>

Veliki milanski biskup Ambrozije<sup>138</sup> dijelom pripada našem radu na ovome mjestu. On nam je uz ostalo u baštinu ostavio djelo *Expositio super Psalmos*.<sup>139</sup> Ovdje napominjemo<sup>140</sup> njegovu primjedbu kojom tumači Ps 37,5. Ambrozije nas uči da je Isus Krist uzeo “naravnu bit” (*naturalem substantiam*) našega ljudskoga “tijela”. Ambrozije zapravo želi kazati da je Isusovo tijelo jednako svakome ljudskome tijelu kada je riječ o *naturalis substantia*, tj. kada se pred očima ima tijelo kao narav i

<sup>132</sup> O tome djelu vidi: J. QUASTEN, *Patrologia*, I., 227-229; B. ALTANER-A. STUIBER, *Patrologie*, 310-311.

<sup>133</sup> Usp. P. LAMARCHE, *Christ*, 98 bilj. 2,101; M. E. BOISMARD, *Prologue*, 57.

<sup>134</sup> O njemu vidi: J. QUASTEN, *Patrologia*, III., 109-112; B. ALTANER-A. STUIBER, *Patrologie*, 373.

<sup>135</sup> Usp. J. QUASTEN, *Patrologia*, III., 110; B. ALTANER-A. STUIBER, *Patrologie*, 373.

<sup>136</sup> Za izvorni tekst vidi: M. J. LAGRANGE, *Évangile*, 18.

<sup>137</sup> Usp. M. J. LAGRANGE, *Évangile*, 18; P. LAMARCHE, *Christ*, 101; M. E. BOISMARD, *Prologue*, 57.

<sup>138</sup> O sv. Ambroziju vidi: B. ALTANER-A. STUIBER, *Patrologie*, 378-389; J. QUASTEN, *Patrologia*, III., 135-169; J. PAVIĆ-T. Z. TRNŠEK, *Patrologija*, 222-226; M. MANDAC, *Ambrozije, Otajstva i Tajne*, Makarska 1986.

<sup>139</sup> Usp. J. QUASTEN, *Patrologia*, III., 152-153.

<sup>140</sup> Izvorni tekst donosi: M. J. LAGRANGE, *Évangile*, 18.

bit. Ambrozije dodaje da Isus “unatoč” naznačenome nije na se navukao *contagig ulla*. Riječ *contagium* znači “zaraza”, “zaraza nedostatkom”, “nečisti doticaj”. Prema tome, Ambrozije odbija bilo koji i bilo kakav nedostatak koji bi Isusa pogodio stoga što je prigrlio “prirodnu bit tijela”. Isus je u svakome pogledu svet i nevin. Ambrozije svoju tvrdnju o Isusovoj posvemašnjoj čistoći koja uklanja *ulla contagia* zasniva na Ivanovoj tvrdnji u Iv 1,13. On navodi taj redak i primjenjuje ga na Isusa. Ipak Ambrozije nije od Evanđeliste preuzeo konac trinaestoga retka. Ali jer je na Isusa općenito primijenio izreku u Iv 1,13 smije se barem slutiti da je mogao u razmišljanju poći od toga da je Evanđelist na kraju napisao *natus est*. Ambrozije inače redovito Iv 1,13 navodi s riječima *nati sunt*. To smo morali dodati.<sup>141</sup>

Kratku napomenu u svakome slučaju ovdje zaslužuje i *Sulpicije Sever*.<sup>142</sup> On je u svome djelu<sup>143</sup> naznačio<sup>144</sup> o Isusu da nije *conditione humana editus*. To znači da Isus nije “rođen ljudskim načinom”. Sulpicije svoju misao objašnjava i ukrjepljuje Ivanovim izričajem “non ex voluntate viri” (Iv 1,13). Prema tome, redovni je i prirodni uvjet (*conditio*) što prethodi ljudskome rođenju *voluntas viri*, volja muža. To se pak nije obistinilo kada je Isus *editus*, tj. kada se začeo. Sulpicije dodaje da je Isus *ex Deo natus*. Isus se “rodio iz Boga”. Budući da su riječi što neposredno prethode tome izričaju sigurni navod iz Iv 1,13 zaključujemo da je Severov izričaj *sed ex Deonatus est* također navod iz Iv 1,13. Prema tome Sulpicije Sever u Iv 1,13 čita jedninu i zato trinaesti redak primjenjuje na Isusa.<sup>145</sup>

Na koncu ovoga pregleda<sup>146</sup> spominjemo i *sv. Augustina*. Ipak najprije naznačujemo da je Augustin dobro poznao izričaj *nati sunt* u Iv 1,13. Ali postoji barem jedno mjesto<sup>147</sup> gdje on

<sup>141</sup> Usp. M. J. LAGRANGE, *Évangile*, 18; P. LAMARCHE, *Christ*, 101; M. E. BOISMARD, *Prologue*, 57.

<sup>142</sup> O tome piscu vidi: B. ALTANER-A. STUIBER, *Patrologie*, 231; J. QUASTEN, *Patrologia*, III., 509-514.

<sup>143</sup> Usp. B. ALTANER-A. STUIBER, *Patrologie*, 231; J. QUASTEN, *Patrologia*, III., 510.

<sup>144</sup> Izvorni tekst donosi: M. J. LAGRANGE, *Évangile*, 18.

<sup>145</sup> Usp. M. J. LAGRANGE, *Évangile*, 18; P. LAMARCHE, *Christ*, 101; M. E. BOISMARD, *Prologue*, 101.

<sup>146</sup> Usp. M. J. LAGRANGE, *Évangile*, 18; P. LAMARCHE, *Christ*, 101; M. E. BOISMARD, *Prologue*, 57.

<sup>147</sup> Tekst se nalazi kod: M. J. LAGRANGE, *Évangile*, 18.



navodi cijeli Ivanov trinaesti uvodni redak i završava ga riječima *ex Deo natus est*. Istina je da je Augustin tako postupio u raspravi s neoplatoncima. Međutim, nama je samo to važno da je on poznao mogućnost čitanja Iv 1,13 u jednini.

## UNE CERTAINE INTERPRÉTATION DU PROLOGUE DE S. JEAN

### Résumé

---

385

L' étude dont on fait ici un résumé succinct est écrite évidemment en croate. Son titre exact c'est : *Une certaine interprétation du Prologue de S. Jean*. L'auteur a choisi tout à fait délibérément pour son titre le mot certain car il sait très bien qu'il est presque impossible de donner une ininterprétation du texte johannique acceptable par tous et parfaite de tous les points de vue. L'interprétation du Prologue est vraiment de longue durée et bien complexe. Toute l'histoire de théologie et d'exégèse s'en occupait sans cesse et toujours un peu différemment.

L' auteur dans son article examine tous les versets du Prologue. Il s'intéresse à chaque mot employé par S. Jean. Il n'a pas oublié non plus les problèmes textuels ni stylistiques que pose ce texte de l'Apotre. Une fois expliqué le Prologue offre une doctrine très claire et vraiment cohérente. Tout le Prologue parle à vrai dire du Logos qui est Jésus -Christ. Pour commencer Jean écrit que le Logos est éternel, qu'il est une vraie personne divine et qu'il est pleinement Dieu. Par ce Logos tout a été fait ce qui est fait dans l'univers, dans le monde et dans l'histoire humaine. Pourtant le Logos a pris soin d'une manière particulière du genre humain pour lequel il est la vie et la lumière. Mais l'humanité a refusé de recevoir le Logos. Le même a fait également le peuple juif. Par contre, il y a une communauté qui a embrassé le Logos. C'est bien sûr l'Église du Christ. Dans son Prologue l'Évangéliste met fortement en évidence le rôle de Jean le Baptiste. L'auteur explique copieusement les raisons qui vraisemblablement ont poussé l'Apôtre de le faire. En parlant de l'oeuvre du Logos incarné S.Jean souligne surtout que le Christ est la grâce, la vérité et la plaine révélation de Dieu

pour ses disciples et par eux pour l'humanité toute entière. A la fin de son étude minutieuse et laborieuse du texte lui-même l'auteur pose plusieurs questions relatives au Prologue. C'est notamment le problème de l'authenticité du texte et surtout la question pourquoi S. Jean et lui seulement a appelé Jésus le Logos. L'auteur a mentionné ces problèmes en désirant que son travail soit au moins d'une certaine façon complet.

Malgré cela on s'aperçoit tout de suite que son cœur n'y est point. L'auteur étudiait le Prologue principalement pour nourrir sa foi personnelle et celle de ses lecteurs possibles en Jésus-Christ, le Logos Dieu

---

Alojzije Čondić  
PASTORALNO BOGOSLOVLJE U RASPRAVI OD DRUGOG  
VATIKANSKOG SABORA DO DANAS  
Debate on pastoral theology from the second vatican council till today

UDK: 25  
Izvorni znanstveni članak  
Primljeno: 11/2005.

387

Služba Božja 4 | 05.

### Sažetak

*Pisac se članka prosudbeno osvrće na razvojni hod pastoralnoga bogoslovlja u razdoblju od Drugoga vatikanskog sabora do danas. Prije svega, osvrće se na odnos Sabora i saborskih spisa prema pastoralu i pastoralnomu bogoslovlju. Isto tako, predstavlja i interpretira stavove važnijih teologa pastoralista o ovoj bogoslovnoj grani. Stanje pastoralnoga bogoslovlja u teološkim krugovima nije bilo dovoljno jasno a niti je ono uvijek bilo ispravno shvaćeno pa tako ni danas. Unatoč tome, ova bogoslovna znanstvena grana ustraje na znanstvenomu putu, te kao međudisciplinarna znanost zauzima važno mjesto i ulogu u crkvenim a i u društvenim krugovima.*

*Pisac se služi povijesno-prosudbenom metodom, raščlanjuje stanje pastoralnoga bogoslovlja u današnjim teološkim raspravama, i dolazi do spoznaje da pastoralno bogoslovlje treba jasno definirati epistemološke i metodološke kriterije da ne bi skrenula u pragmatične ili teoretske krajnosti. Također, pred snažnim tradicionalnim načinom pastoralnoga rada, zagovara potrebu preinake stvarnoga pastoralu u posve novim crkveno-društvenim okolnostima.*

*Ključne riječi: pastoralno bogoslovlje, pastoral, Drugi vatikanski sabor, pastoralni rad, nova evangelizacija.*

## UVOD

Općenito su na površinu isplivala dva važnija pogleda na pastoral. Prvi se odnosi na Tridentski sabor (1545.-1563.), koji je bio tradicionalnoga tipa i bavio se uglavnom unutarnjim crkvenim uređenjem, te je podupirao i gotovo ljubomorno čuvao i trajno djelovao u duhu pastoralne krilatice *cura animarum*. Taj pristup, koji je u svoje vrijeme bio veoma djelotvoran, obilježio je jedno povijesno razdoblje i ostavio je tragove u svijesti mnogih današnjih vjernika i pastoralnih radnika.

388

Drugi, dinamičniji pristup, zauzeo je Drugi vatikanski sabor (1962.-1965.) koji se dotiče i odnosa Crkve sa svijetom s nakonom navještaja Radosne vijesti današnjemu čovjeku u njegovim stvarnim okolnostima.

Svijest o pastoralu i pastoralnomu bogoslovlju tijekom povijesti je stupnjevito sazrijevala, a kulminirala je sazivanjem Drugoga vatikanskog sabora koji je ujedno nazvan *pastoralnim Saborom*. Potreba za promjenom pastoralala, te teološki i znanstveni pogled na pastoralno bogoslovlje, dobivaju poseban zamah u osvit Sabora. Takav pristup pastoralu i pastoralnomu bogoslovlju potiče Sabor, a mnogi pisci, svaki na svoj način, pridonose znanstvenomu i teološkomu napretku. U članku se želim prosudbeno osvrnuti upravo na razvitak i današnje stanje pastoralala i pastoralnoga bogoslovlja u poslije-saborskom razdoblju.

### 1. DRUGI VATIKANSKI SABOR I PASTORALNO BOGOSLOVLJE

Drugi vatikanski sabor, otvarajući Crkvu *ad extra*, učinio je jedan bitan iskorak u razvitku bogoslovno-pastoralnoga razmišljanja i rada. Sabor je bio žarište u kojemu su se jedinstveno spojili prijedlozi i postavke katoličkoga a također i protestantskoga pastoralnog bogoslovlja, osobito onoga nakon rata. Radi se o povijesnom trenutku kad se spajaju određene problematike s teološko-pastoralnom refleksijom o crkvenomu radu. To je bila polazna točka za obnovu i stvaranje pastoralnoga ili pak praktičnoga bogoslovlja.

Drugi vatikanski sabor predstavlja svojevrsno razvođe u zamisli pastoralala jer točno određuje *predmet* (Crkva narod Božji, misterij zajedništva i sakramenata), *metodološka mjerila* (sudje-

lovanje svih krštenika u spasiteljskom poslanju Crkve), *cilj* (cjelovito promicanje čovjeka i izgradnja Kraljevstva Božjega) u vjernosti djelovanju Duha Svetoga koji djeluje i izvan Crkve. Kad se sve ovo uzme u obzir, onda nije ni čudno što je papa Ivan XXIII. (1881.-1963.), 11. listopada 1962., otvarajući Drugi vatikanski sabor, u svom govoru proročki ga nazvao Saborom *pastoralne važnosti*<sup>1</sup> misleći da bi se kršćanski nauk preoblikovao kako bi odgovorio na poteškoće i zahtjeve stvarnih ljudskih uvjeta, te progovorio razumljivim jezikom koji je sposoban uvući se u savjest i svijest današnjega čovjeka.

### 1.1. Pastoralno bogoslovlje u saborskim spisima

Nakana Sabora nije bila isključivo rasvijetliti epistemološke poteškoće o identitetu pastoralnoga bogoslovlja, uostalom, izraz *pastoralno bogoslovlje* spominje se samo jedanput u saborskim spisima<sup>2</sup>, dok se izraz pastoralni rad spominje oko osamdeset puta. Međutim, zamisao ove bogoslovne grane, njezinih područja i odnosa s drugim granama nalazi se u mnogim saborskim tekstovima. Sabor definira područje svojstveno pastoralnomu bogoslovlju, shvaćeno kao teorija o razvitku crkvenoga života s jasnim uporištem u ministerijalnom i kraljevskom svećeništvu. U odnosu na to, «dekret o odgoju i obrazovanju svećenika» *Optatam totius*, u dijelu izrijekom posvećenom unaprjeđenju užega pastoralnog odgoja, iznosi određene dijelove koji ulaze u posebna pitanja pastoralnoga bogoslovlja, odnosno na osobit se način odnose na svećeničku službu: «poglavito na katehezu i

<sup>1</sup> IVAN XXIII., *Concilium oecumenicum vaticanum II. sollemniter inchoatur*, AAS 54 (1962), 792: «Est enim aliud ipsum depositum Fidei, seu veritates, quae veneranda doctrina nostra continentur, aliud modus, quo eadem enuntiantur, eodem tamen sensu eademque sententia. Huic quippe modo plurimum tribuendum erit et patienter, si opus fuerit, in eo elaborandum; scilicet eae inducendae erunt rationes res exponendi, quae cum magisterio, cuius indoles praesertim pastoralis est, magis congruant». (Prijevod pisca: «Druga je stvar naime sam poklad vjere ili istine sadržane u našoj nauci, a druga stvar je način na koji se one izlažu, čuvajući ipak u njima isti smisao i isto značenje. Trebat će pridati veliki značaj ovom obliku i, ako bude nužno, trebat će sa strpljivošću postojano nastojati u njihovoj izraditi; i trebat će se prikloniti načinu predstavljanja stvari koji više odgovara učiteljstvu, čiji je značaj prvenstveno pastoralni».

<sup>2</sup> Usp. DRUGI VATIKANSKI KONCIL, Konstitucija o svetoj liturgiji *Sacrosanctum Concilium* (SC), Kršćanska sadašnjost (KS), Zagreb 1986., 16.

propovjedništvo, na bogoštovlje i dijeljenje sakramenata, na karitativni rad, na službu pomaganja zalutalima i nevjernicima i na ostale dušobrižničke zadatke»<sup>3</sup>.

Upravo navedeni izraz *ostali dušobrižnički zadaci*, odnosi se na naznake sadržane u drugim saborskim spisima, a upućuju na vođenje zajednice, na pastoral određenih kategorija osoba, na misionarsko i ekumensko područje,<sup>4</sup> itd.

Sabor uzima u obzir i druge zadatke suvremenoga pastoralnog bogoslovlja, kao što je spoznaja rezultata humanističkih znanosti i njihove uporabe u pastoralni rad<sup>5</sup> (psihologija, pedagogija, sociologija, masmediji). Drugi vatikanski sabor zasigurno nije produbio sve teme i poteškoće koji se tiču pastoralne refleksije, iznad svega one crkvene naravi, ili pak još je manje mogao predvidjeti neke društvene, kulturološke ili pastoralne promjene.

Stoga, iz ovoga proizlazi jasan zahtjev o promišljanju na koji način biti i uprisutniti Crkvu u današnjemu svijetu i u različitim kulturama, na koji način izraziti njezinu ulogu, potrebu za obnovom različitih struktura da bi se što bolje odgovorilo na stvarne zahtjeve nove evangelizacije.

Ovi opći i pojedinačni čimbenici predstavljaju ogroman potphvat za onoga tko želi unutar saborskih tekstova neposredno promatrati identitet i naličje pastoralnoga bogoslovlja. Ipak, ne smije se tako lako napustiti polje rada ne osvrćući se na novost koja je od velike važnosti, a to je nazočnost među spisima «pastoralne konstitucije» *Gaudium et spes*. Radi se o saborskomu tekstu koji se odnosi na samu bit Crkve<sup>6</sup> i ujedno je nešto posve novo u povijesti Sabora.

---

<sup>3</sup> DRUGI VATIKANSKI KONCIL, Dekret o odgoju i obrazovanju svećenika *Optatam totius* (OT), nav. dj., 19.

<sup>4</sup> Usp. DRUGI VATIKANSKI KONCIL, Dogmatska konstitucija *Lumen Gentium* (LG) 28, nav. dj., 28; Isti, Dekret o službi i životu prezbitera *Presbyterorum ordinis* (PO), nav. dj., 3.4-10.22; Isti, Dekret o pastirskoj službi biskupa *Christus Dominus* (CD), nav. dj., 11-18. 28; Isti, Dekret o misijskoj djelatnosti Crkve *Ad gentes* (AG), 16. 26. 34.

<sup>5</sup> Usp. OT 2; CD 14. 16; AG 34; DRUGI VATIKANSKI KONCIL, Pastoralna konstitucija o Crkvi u suvremnom svijetu *Gaudium et spes* (GS), nav. dj., 52, 62; Isti, Dekret o sredstvima društvenog saobraćanja (IM), nav. dj., 15.

<sup>6</sup> Usp. M. D. CHENU, *La Chiesa popolo messianico*, Torino 1967, 57.

Saborski se Oci nisu lako složili oko značenja te pastoralne kvalifikacije<sup>7</sup>. Na kraju je ta usmjerenost precizirana u prvoj bilješki koja je smještena u sam naslov konstitucije. U bilješki se odlučno tvrdi da se konstitucija *Gaudium et spes* sastoji od dva dijela koji tvore jedinstvenu cjelinu. Prvi je dio doktrinalne a drugi pastoralne naravi. Naziva se «pastoralnom», jer na temelju doktrinalnih načela iznosi stav Crkve prema današnjemu svijetu i ljudima. U prvom dijelu razlaže svoj stav i nauk o čovjeku i svijetu u kojemu se nalazi. U drugomu promatra neke vidove suvremenoga čovjeka i ljudskoga društva. Ističe se da ovu konstituciju valja tumačiti prema općim normama teološkoga tumačenja.

Na temelju ovoga vidi se, da je pastoral obveza cijele Crkve u odnosu prema svijetu i današnjemu čovjeku. Sadržaji pastoralna se ne odnose samo na unutarnji ustroj Crkve - *ad intra*, nego i na njezine odnose - *ad extra*, tj. na nedvojbenu nazočnost Crkve u svijetu<sup>8</sup>, kako je ustvrdio papa Ivan XXIII. mjesec dana prije otvaranja Sabora.

## 1.2. Kako Drugi vatikanski sabor stvara pastoralno bogoslovlje

Premda su gotovo neznatne izričite saborske tvrdnje same zamisli pastoralnoga bogoslovlja u teoretskom smislu, ipak je bogoslovno-pastoralna metodologija nepobitna novost utkana u «pastoralnu konstituciju», te u mnogobrojne saborske tekstove, iako ne uvijek izričito naglašeno. Sabor, koji ima pastoralni značaj, na različite načine razmišlja o pastoralnoj praksi.

### 1.2.1. Pastiri i crkveni rad

U pogledu pastoralne službe, koja u sebe uključuje tradicionalne kleričke oblike, može se reći da Drugi vatikanski sa-

<sup>7</sup> Usp. G. TURBANTI, *Un concilio per il mondo moderno*. La redazione della costituzione pastorale "Gaudium et spes" del Vaticano II, Mulino, Bologna 2000.

<sup>8</sup> Usp. IVAN XXIII., *Nuntius radiophonicus*, 11. rujna 1962, AAS 54 (1962), 680; GS 40.

bor na osobit način vodi brigu o njihovoj naobrazbi<sup>9</sup>. Svećenički rad, koji se očituje pod mnogovrsnim vidovima, čvrsto zadržava shemu po kojoj se sve svodi na trostruku osnovnu kristološku odrednicu – *tria munera* – tj. *učiteljsku službu, službu posvećivanja i pastirsku službu*<sup>10</sup> (*magisterium verbi, ministerium gratiae et regimen animarum*).

Ovakva je zamisao stavljena u obnovljene crkvene okvire, o kojima temeljito razlaže «dogmatska konstitucija» *Lumen gentium*<sup>11</sup> i tu se uočava svojevrsni napredak. Lik, uloga i rad pastira (biskup i svećenik) predstavljeni su u okviru kolegijalnosti i širi kontekst naroda Božjega, u lokalne zajednice. Određena uloga pastira nije istrgnuta iz zajednice, nego je sagledana u stalnom suodnosu sa svim crkvenim sastavnicama koje su pozvane na izričito pastoralno zauzimanje. Prema tome, zajednica je prvi aktivni nositelj pastoralnoga rada, još izričitije, mjesna ili župna zajednica u čitavoj svojoj stvarnosti i povijesnosti. Bez daljnjega, Sabor pod bogoslovno-pastoralnim vidom raspravlja i o drugim temama, kao što je crkvena suodgovornost, uloga vjernika svjetovnjaka, karizmatična zvanja, itd.

### 1.2.2. Načini bogoslovno-pastoralnoga odraza

Ovdje se želi izbliza predočiti na koji je *način*, s bogoslovno-pastoralnoga vida, Drugi vatikanski sabor raspravljao o temama i specifičnim poteškoćama. Pristupi i oblici bili su različiti, ovisno o naravi spisa, dokaza, stanja ili pak pastoralne strategije.

Jedan je od modela *dogmatsko-pastoralni*, a odnosi se na *Lumen gentium* i *Dei verbum*. Naziva se *dogmatski*, zato što nastoji predočiti crkveni nauk, a *pastoralni*, jer usmjerava pozornost na aktualna zbivanja, prihvaća stvarne učinke učiteljstva i teologije, rabeći govor koje je osjetljiv na suvremeno kulturološko surječje.

U mnogim svojim tekstovima (npr. *Sacrosanctum Concilium*, *Christus Dominus*, *Presbyterorum Ordinis*, *Inter mirifica*) Sabor, zasigurno nadahnut ondanim bogoslovno-pastoralnim priru-

---

<sup>9</sup> Usp. OT 4. 19.

<sup>10</sup> Usp PO 6; CD 30.

<sup>11</sup> Usp. LG 1-8.



nicima, stvara bogoslovno-pastoralni odraz *aplikativnoga* tipa. Taj se način sastoji u razgraničavanju načela i u njihovoj primjeni u različitim crkvenim situacijama.

U pastoralnoj konstituciji *Gaudium et spes* sasvim se jasno uočava *deduktivna*, a ujedno i *induktivna metoda*. Treba istaknuti da se ovdje ne radi o pojmovnoj, doktrinalnoj obradi, već se uvijek polazi od stvarnoga stanja, tako da operativne norme ne izgledaju kao dedukcija iz doktrinalnoga predeterminiranog patrimonija, nego kao druga strana bogoslovne raščlambe, usmjerena na rasvjetljenje određenih stvarnih pitanja.

Jedna je od sintagmi «znakovi vremena», tj. događaji koji po svojoj učestalosti označavaju jedno vremensko razdoblje, karakterističan način s kojim Drugi vatikanski sabor prikazuje suvremene crkvene i društvene događaje. Međutim, nije dovoljno samo ustvrditi i ograničiti se na društveno-povijesne činjenice, nego one postaju istinski znakovi kad ih se razabire, prosuđuje i tumači kroz bogoslovni, vjerski i antropološki vid<sup>12</sup>.

Nakana Sabora nije bila definirati novi nauk, nego obnoviti život Crkve. Sagledavajući u surječju društveno povijesnoga razvitka situacije, može se reći da je Sabor istaknuo pastoralno bogoslovlje kao i cjelokupno bogoslovlje, te je svećeničku formaciju usmjerio u pastoralnomu pravcu<sup>13</sup>. Drugi vatikanski, produbljujući ekleziologiju zajedništva, nadilazi primijenjenu viziju

<sup>12</sup> Usp. GS 4. 11a: «Božji narod, pokretan vjerom kojom vjeruje da ga vodi Duh Gospodnji koji ispunja svijet, trudi se da u događajima, potrebama i željama koje dijeli s ostalim ljudima našeg vremena razabere koji su u tome istinski znakovi Božje prisutnosti i Božjih nakana. Vjera, uistinu, sve stvari rasvjetljuje novim svjetlom i očituje nam Božje nakane o cjelovitom čovjekovu pozivu te tako usmjeruje duh prema zaista humanim rješenjima»; GS 44: «Dužnost je svega Božjeg naroda, osobito pastira i teologa, da uz pomoć Duha Svetoga slušaju, razabiru i tumače razna mišljenja našega vremena te ih prosuđuju u svjetlu riječi Božje, kako bi se objavljena istina mogla uvijek dublje uočiti, bolje shvatiti i prikladnije izložiti»; A. SCOLA, «*Gaudium et spes*»: *Dialogo e discernimento nella testimonianza della verità*, u: R. FISICHELLA (ur.), *Il concilio vaticano II. Recezione e attualità alla luce del Giubileo*, San Paolo, Cinisello Balsamo (Milano) 2000., 82-114; S. LANZA, *Introduzione alla teologia pastorale. 1. Teologia dell'azione ecclesiale*, Queriniana, Brescia 1989., 68-82; J. GRBAC, *Pretpovijest pastoralne konstitucije Gaudium et spes Drugoga vatikanskog sabora*, «Obnovljeni život», 43 (1988.) 4, 381-395. T. TRSTENJAK, *Drugi vatikanski koncil kao polazište nove teološko-pastoralne prakse*, «Obnovljeni život», 42 (1987.) 2, 152-162.

<sup>13</sup> Usp. V. SCHURR, *Teologia pastorale*, u: AA. VV., *Bilancio della Teologia del XX secolo*, vol. III., Roma, 1972., 399-469.

pastoralnoga bogoslovlja i upućuje na potrebu prikladnoga pastoralnog planiranja i operativne djelotvornosti.

## 2. PASTORALNO BOGOSLOVLJE U POSLIJE-SABORSKOM STANJU TRAŽENJA

Nakon Sabora pastoralno bogoslovlje, koje je dugo bilo klero-centrično, u osvit je Sabora poprimilo eklezijo-centrična svojstva, posebno pod utjecajem *Priručnika*<sup>14</sup> (*Handbuch*) Karla Rahnera (1904.-1984.) namjeravajući razviti svoju metodu rada i produbiti svoju znanstvenost. Sedamdesetih su godina rasprave o pastoralnomu bogoslovlju bile u usponu, a već je osamdesetih, na neki način došlo do zatišja. Međutim, krajem osamdesetih godina pa sve do danas, pojavljuju se mnogobrojna bogoslovno-pastoralna djela i priručnici<sup>15</sup>, ne samo u njemačkom okružju, nego i na drugim govornim područjima.

Jedan od događaja koji se ne smije zaobići, a važan je za razvitak pastoralnoga bogoslovlja, jest *Bečki kongres*, održan 1974. Radi se o susretu teologa pastoralista s njemačkoga govornog područja, koji su se sastali o dvjestotoj obljetnici ulaska pastoralnoga bogoslovlja u sveučilišni krug. Predavanja su s toga susreta objavljena u važnom zborniku<sup>16</sup> koji, kako tvrde

---

<sup>14</sup> Usp. F.X. ARNOLD - K. RAHNER - V. SCHURR - L.M. WEBER - F. KLOSTERMANN (ur.), *Handbuch der Pastoraltheologie. Praktische Theologie der Kirche in der Gegenwart*, 5 svezaka, Freiburg 1964.-1969.

<sup>15</sup> Usp. Ovdje izdvajam samo neke od njih: J. VAN DER VEN, *Entwurf einer empirischen Theologie*, Kampen-Weinheim, 1990.; G. CARDAROPOLI, *La pastorale come mediazione salvifica*, Cittadella Editrice, Assisi 1991.<sup>2</sup>; G. HEITINK, *Practical theology. History, theory, action domains. Manual for practical theology*, Grand Rapids, Michigan 1999.; S. KNOBLOCH, *Praktische Theologie. Ein Lehrbuch für Studium und Pastoral*, Herder, Freiburg-Basel-Wien 1996.; D. BOURGEOIS, *La pastorale della Chiesa*, Jaca Book, Milano 2001.; C. MÖLLER, *Einführung in die Praktische Theologie*, A Francke, Tübingen-Basel, 2004.

<sup>16</sup> Usp. F. KLOSTERMANN - R. ZERFAß (ur.), *Praktische Theologie heute*, Kaiser-Grünewald, München-Mainz, 1974; Važno je istaknuti da su, oko 1900. godine, homiletika, katehetika i liturgika postale autonomne znanosti, a pastoral je sveden na studij o stanju dušobrižnika s obzirom na profesionalnu etiku, na podjeljivanje sakramenata, na vodstvo župe i njezinih članova. Pastoralno se bogoslovlje nije smatralo toliko teologijom koliko svojevrsnim tehničkim uvodom u dušobrižništvo, koje je bilo usmjereno na grješnost i djelovanje pojedinih duša. Konačno, u drugoj polovici prošloga stoljeća počelo se otkrivati Crkvu u njezinom zajedništvu i vjernike svjetovnjake doživljavalo se kao aktivne su-

njegovi urednici, ističe jedan određeni stav u odnosu na stil razmišljanja o pastoralnoj teologiji.

U razdoblju do toga *Kongresa*, nakon ranije goleme zauzetosti *Johanna Michaela Sailera* (1751.-1832), *Friedricha Schleiermachera* (1768.-1834.), *Antona Grafa* (1811.-1867.), i drugih teologa, važnu ulogu je imao *Franz Xaver Arnold* (1898.-1969.), koji se usmjerio na teologalnost ove grane<sup>17</sup>, a ista je do polovice XX. st. smatrana poukom o dužnostima dušobrižnika. Nakon devijantnoga prosvjetiteljskog antropocentrizma, cijeli se pastoral promatra kroz participaciju na teandričkomu načelu.

Veliki doprinos u razvitku znanstvenosti pastoralnoga bogoslovlja dao je već spomenuti *Priručnik*, koji odstupa od tradicionalne sheme ustroja pastoralnoga bogoslovlja prema *tria munera*, te polazi od Crkve u njezinoj sadržajnosti. Pastoralno bogoslovlje definira se kao znanost o Crkvi, koje samu sebe ostvaruje (materijalni predmet) u teološkom rasvjetljavanju stanja u kojemu se nalazi Crkva i svijet (formalni predmet). Njezin znanstveni značaj očituje se u činjenici da se njezina načela ostvaruju u određenomu okružju, *hic et nunc*.

U razdoblju nakon Sabora uočavaju se znatni preokreti. Naime, došlo je do određenoga nezadovoljstva, jer su gotovo sva istraživanja svedena na teološko područje s osobitim usmjerenjem na crkvenost, tako da je pastoralno bogoslovlje zadobilo drugotno značenje primijenjenoga oblika. Upravo je takav odnos potaknuo mnoge pisce na jednu posve različitu postavku. Crkveni rad je sve više bio uzgredan, a to je pridonijelo širenju socioloških raščlambi i istraživanja<sup>18</sup>.

Njemački teolog *H. D. Bastian* držao je mogućim spoznati stvarnost samo pomoću analize njezinih struktura i uvjeta, i smatrao je da pastoralno bogoslovlje mora obuhvatiti logiku iskustvenoga istraživanja<sup>19</sup>. Takav je pristup doveo do zaokre-

---

bjekte u misteriju spasenja. U tomu su procesu bitni autori: *Constantin Noppel* (1883.-1945.), *Linus Bopp* (1887.-1971.), *Michael Pfliegler* (1891.-1972.), svako i papa Pio XII. (1876.-1958.), s enciklikom *Mystici Corporis* 1943.

<sup>17</sup> Usp. F. X. ARNOLD, *Das Prinzip des Gott-menschlichen und seine Bedeutung für die Seelsorge*, „Theologische Quartalschrift“, 123 (1942.), 145-176.

<sup>18</sup> Usp. N. METTE – H. STEINKAMP, *Sozialwissenschaften und Praktische Theologie*, Patmos, Düsseldorf 1983.

<sup>19</sup> Usp. H. D. BASTIAN, *Vom Wort zu den Wörtern. Karl Barth und die Aufgaben der Praktischen Theologie*, „Evangelische Theologie“, 28 (1968.), 25-55.

ta i pastoralno bogoslovlje podvrgnuto je empirijskoj raščlambi. U tome procesu, pastoralnomu bogoslovlju neprestano stoji za vratom opasnost od pukoga empirizma, čija je tehničko-funkcionalna postavka neprihvatljiva jer dovodi do primata prakse.

Drugi vatikanski sabor se ne suočava s epistemološkim problemom o identitetu pastoralnoga bogoslovlja. Krajem sedamdesetih godina spoznaja o pastoralnomu bogoslovlju dobiva priznanje i nalazi prijedloge u djelima njemačkoga teologa *Norberta Mettea*<sup>20</sup> (r. 1946.). Prema Metteu, koji je pod dojmom prijašnjih pisaca<sup>21</sup>, praktično bogoslovlje bi bilo teološka znanost o djelovanju (*Handlungswissenschaft*), unutar teologije koncipirane kao praktične znanosti. On se posebno usmjerio na teoriju komunikativnoga djelovanja, jer smatra da je teologiji svojstveno izgrađivati kršćanski *communio*<sup>22</sup>. Ogradio se od primijenjenoga i čisto funkcionalnoga pristupa pastoralnomu bogoslovlju.

### 1.1. Izazov osnovnoga pastoralna

Osnovni se pastoral bavi naravi i dinamikom pastoralnoga rada. Ovdje ću prikazati na koji se način odnose određeni pisci, u razdoblju nakon saborskoga zaokreta, prema pastoralnomu bogoslovlju i njezinoj specifičnosti. Ne radi se o posebnim pastoralnim područjima i granama nego, a to treba razlikovati, o pastoralnomu bogoslovlju koje nastoji očuvati duh teologalnosti na svim tim područjima.

---

<sup>20</sup> N. METTE, *Theorie der Praxis. Wissenschaftsgeschichtliche und methodologische Untersuchungen zur Theorie-Praxis-Problematik innerhalb der Praktischen Theologie*, Düsseldorf 1978; Isti, *Praktische Theologie als Handlungswissenschaft. Begriff und Problematik*, „Diakonia“ 10 (1979.), 190-203.

<sup>21</sup> Mette se kreće u obzoru *znanosti o djelovanju* kako su je prije njega zacrtali H. SCHELSKY (usp. H. SCHELSKY, *Einsamkeit und Freiheit. Idee und Gestalt der deutschen Universität und ihrer Reformen*, Reinbek 1963., 283.) i G. KRAUS (Izgleda da je Kraus prvi pisac koji je uveo pojam *Handlungswissenschaft* u područje pastoralne teologije. Usp. *Probleme der Praktischen Theologie im Rahmen der Studienreform*, u: Isti (ur.), *Praktische Theologie*, Darmstadt, 1972., 418-444, posebno 430-435.

<sup>22</sup> Usp. N. METTE, *I compiti della comunità ecclesiale nel processo di apprendimento religioso*, „Concilium“, 20 (1984.), 4, 122-134.

## 1.2. Casiano Floristan

Španjolski pastoralist *Casiano Floristan* (r. 1926.), nakon što je zajedno s *Manuelom Userosom* 1968. godine objavio djelo pod naslovom *Teologija pastoralnoga rada*<sup>23</sup>, odlučio se nakon dugogodišnjega iskustva devedesetih godina objaviti svoj priručnik, koji je 2002. godine objavljen u proširenom izdanju<sup>24</sup>.

Floristan usmjerava raščlambu pastoralnoga rada s jedne strane na *kriteriologiju*, koja se bavi načelima pastoralnoga rada izraženima kroz bogosredišnju kristosredišnju, pneumatološku, crkvenu i povijesno spasenjsku zamisao, a s druge strane kroz crkvenu pastoralnu pokretljivost. Kriterije pastoralnoga rada kao i samu živahnost veže uz stvarno društveno stanje, jer Kraljevstvo Božje se ne izgrađuje u nekakvom misaonom poimanju, nego u stvarnosti.

Crkva, koja je u službi izgradnje Kraljevstva Božjega, ne može se svesti samo na humanističku ili sociološku utvrdu, jer ona je *Otajstvo* kojega je Bog objavio u Isusu Kristu. Izrazito poslanje Crkve sastoji se u rasvjetljavanju, vođenju i poticanju ljudske povijesti kako bi postala mjesto ostvarenja Kraljevstva Božjega. U tome smislu, Crkva ima specifično poslanje, tj. ostvarivati svoju sakramentalnost preko određenih uloga.

Pastoralist Floristan, koji se bavi strukturom crkvenoga rada, promatra pastoralno bogoslovlje kroz tradicionalnu prizmu dijeleći crkvene uloge prema shemi trostruke kristološke službe: *svećenik, prorok, kralj*. S obzirom na to razlikuje trostrukom službu u Crkvi: *bogoslužna, proročka i kraljevska*<sup>25</sup>.

Zagovarajući metodologiju *vidjeti, prosuditi, djelovati*, smatra da aktualno pastoralno bogoslovlje, kao praktično bogoslovlje koje se bavi kršćanskom teorijom prakse i ulogom Crkve u društvu, promatra pastoralni rad kroz susljedan razvitak trostruke kristološke službe: u širem smislu je *proročka služba (martyra)* usmjerena na navještaj i evanđeosku provjeru, uključujuću

<sup>23</sup> C. FLORISTÁN - M. USEROS CARRETERO, *Teologia dell'azione pastorale*, Paoline, Roma 1970.

<sup>24</sup> C. FLORISTÁN, *Teología práctica. Teoría y praxis de la acción pastoral*, Ediciones Sigueme, Salamanca 2002.

<sup>25</sup> C. FLORISTÁN I M. USEROS CARRETERO, *Teologia dell'azione pastorale*, nav. dj., 357-372.

evangelizaciju, katehezu i teološku interpretaciju; *svećenička služba (leitourgia)* obuhvaća slavljenje kršćanskih otajstava; isto tako je usmjerena *ad intra* na kršćansko zajedništvo (*koinonia*) i pomirenje, dok je *ad extra* kroz karitativnu odrednicu služenja (*diakonia*) usmjerena na izgradnju Kraljevstva Božjega u društveno-kulturološkom ozračju<sup>26</sup>.

Floristan ne odstupa od početne postavke pastoralna, nego se u kontinuitetu drži deduktivnoga pristupa. Budući da se kroz sva četiri vida raspodjele pastoralnoga rada provlači zauzetost za pravdu i oslobođenje siromašnih te borba protiv svake potlačenosti naroda, onda ne čudi što se kod njega uočava povijesno-društvena problematika tipična za latino-američko podneblje. Takvo shvaćanje pastoralna, premda na prvi pogled djeluje logično, ipak, u surječju današnjih društveno-kulturoloških previranja teško može biti djelotvorno.

### 1.3. Michael Paul Zulehner

Bečki teolog Michael Paul Zulehner (r. 1939.) krajem osamdesetih godina objavio je priručnik pastoralnoga bogoslovlja u četiri sveska. Pisac razvija svoje stavove i promišljanja, predstavlja ih u četiri vidika te ih prikazuje svaki u zasebnom svesku: 1. *Osnovni pastoral. Crkva između poslanja i očekivanja*; 2. *Pastoral zajednice. Mjestâ kršćanske prakse*; 3. *Prijelazi. Pastoral životnih razdoblja*; 4. *Pastoralna futurologija. Crkva na putu u društveno sutra*<sup>27</sup>.

Svaki je od ta četiri sveska na svoj način zanimljiv i bitan, međutim, svakako je najvažniji prvi svezak, koji raspravlja o temeljnom pastoralu, premda, gledano s epistemološkoga i metodološkog vida ne ide posve u dubinu. Pisac posve jasno iznosi predmet svojega teološko-pastoralnog promišljanja, a to je *crkvena praksa*, tj. ono što Crkva čini, način na koji čini, radi i organizira svoj rad<sup>28</sup>. Međutim, ništa ne govori o područjima u kojima se crkveni rad strukturira, kao ni o oznakama koje su

---

<sup>26</sup> Usp. C. FLORISTAN, *Teología práctica*, nav. dj. 199-213.

<sup>27</sup> P. M. ZULEHNER, *Pastoraltheologie*. 4. sveska, Patmos, Düsseldorf 1989./1990.

<sup>28</sup> Usp. P. M. ZULEHNER, *Pastoraltheologie*, I., nav. dj. 32.

svojestvene kršćanskomu crkvenom radu. Prvotni je smisao crkvene prakse prema Zulehneru zadatak kojega nam je povjerio i predao Isus Krist. Praktično bogoslovlje, koje se bavi postojećom praksom, treba se suočiti s praksom koja proizlazi iz predaje s ciljem poboljšavanja postojeće prakse<sup>29</sup>.

Način, pomoću kojega je moguće utvrditi sadašnje stanje s nakanom da se dokuči nalog što ga Bog daje Crkvi da ga izvrši u današnjim okolnostima, prema Zulehneru se ostvaruje kroz trostruki hod: *kriteriologija*, *kairologija*, *prakseologija*. Pisac ne govori o uzajamnosti ovoga trostrukog hoda niti konkretizira način na koji se uobličuje razmišljanje o pastoralnomu bogoslovlju.

*Kriteriologija* se bavi ciljevima koji se tiču crkvenoga pastoralnog rada, odnosno osoba koje djeluju u Crkvi i u ime Crkve. Zapravo, poziv svojstven Crkvi je evangelizacija koja se očituje kroz konkretni rad Crkve, osobito u izrazima: mir, oslobođenje, nada, život, ozdravljenje, narod Božji. Ovaj je dio kod Zulehnera previše općenit a premalo operativan, te je opasnost da se i nehotice pastoralno bogoslovlje, koje bi trebalo odrediti stvarni značaj navedenih temeljnih vrijednosti, svede na čisto aplikativnu i odveć uopćenu znanost.

Druga točka metodološkoga puta je *kairologija*, čiji se smisao sastoji u raščlanjivanju pastoralnoga stanja u vidu društveno-kulturoloških zbivanja, dakako, uzevši u obzir društvene i humanističke znanosti općenito. Zulehner smatra da se *kairologija* ne zadržava na raščlambi stvaranoga pastoralnog stanja, nego stremlje prema *pastoralnoj futurologiji*, o čemu govori u četvrtom svesku.

I na kraju, u trećem dijelu znanstvenoga hoda, pisac se bavi *prakseologijom*, tj. na neki način potiče tijek obnove Crkve polazeći od poznatoga izraza: *Ecclesia semper reformanda*.

Pisac, premda ne ide toliko za produbljivanjem znanstvenoga okvira pastoralnoga bogoslovlja, nego nastoji što više povezati ovu granu uz crkveni rad, ipak svojim promišljanjima bitno obogaćuje razvoj pastoralnoga bogoslovlja, te je njegovo djelo važan i nezaobilazan doprinos u bogoslovno-pastoralnom ozračju.

<sup>29</sup> Usp. P. M. ZULEHNER, *Pastoraltheologie*, I., nav. dj. 37.

### 3. SERGIO LANZA

Jedan od istaknutijih talijanskih pastoralista<sup>30</sup>, Sergio Lanza (r. 1945.), nakon temeljite prosudbene raščlambe i protresanja povijesnoga razvitka pastoralnoga bogoslovlja, odvažno se suočava sa sržnim problemom pastoralna i pastoralnoga bogoslovlja koje govori o odnosu *teorije i prakse*. Nedvojbeno uranja u pastoralnu zbilju i vodeći računa o znanstvenosti pastoralnoga bogoslovlja, nužno ga sagledava u društveno-kulturološkomu i crkvenom vidu pod okriljem evanđeoske poruke.

400

Raspravljajući o identitetu, zadacima, odnosno o predmetu i metodi, znanstvenosti, teologalnosti, praktičnosti ove grane, dakako, u povezanosti s drugim teološkim materijama, smatra da je nemoguće odvažno pristupiti razradbi pastoralnoga bogoslovlja u njezinomu predmetu i metodi ukoliko se ne oslobodi ili bar nastoji osloboditi se gordijskoga čvora zvanoga odnos *teorija-praksa*<sup>31</sup>. O tome ovisi legitimitet, pa i razumijevanje identiteta, same discipline kao i njezine spoznajne građe. Zapravo, prema Lanzi je moguće, nakon što se razriješi osnovni problem odnosa *teorije-prakse*, izgrađivati pastoralno bogoslovlje koje se predstavlja kao razmišljanje o pastoralnoj praksi, koja je znanstveno izrađena, teološki utemeljena i antropološki relevantna.

Prema Lanzi osnovni predmet (objekt) pastoralnoga bogoslovlja tj. *crkveni pastoralni rad*, zbog svojega temeljnog uporišta s jedne strane u povijesno-iskustvenim činjenicama a s druge u normativnim sadržajima vjere, ne može biti izveden, za svoj *hic et nunc*, iz teoretski općenito važećih načela (dogmatika, moral...). S druge strane kršćansko-crkveni rad je u osnovnoj povezanosti s kršćanskom vjerom, i smješten je u vjersko okruž-

---

<sup>30</sup> Ovdje bih, zbog kratkoće članka, samo spomenuo, da su uz Lanza u Italiji poznati pastoralisti milanski teolog, BRUNO SEVESO, *Edificare la Chiesa. La teologia pastorale e i suoi problemi*, Elle Di Ci, Leumann (Torino), 1982. Seveso je jedan od urednika pastoralne enciklopedije koja je publicirana u četiri sveska (*Enciclopedia pastorale*, 4. vol, Piemme, Casale Monferrato (AL) 1992. Osim Sevesa potrebno je navesti salezijanskoga pastoralistu u Rimu MARIA MIDALIA koji je svoju viziju pastoralnoga bogoslovlja predstavio devedesetih godina u četiri sveska (M. MIDALI, *Teologia pratica*, 4. vol., LAS, Roma 2000<sup>3</sup>).

<sup>31</sup> Usp. S. LANZA, *Introduzione alla teologia pastorale 1.*, nav. dj., 137–171; Isti, *L'insegnamento della teologia pastorale*, u: N. CIOLA (ur.), *Servire Ecclesiae. Miscellanea in onore di mons. Pino Scabini*, Dehoniane, Bologna 1998., 389–420.



je te se bitno vrjednuje u svjetlu vjere. Bez daljnega, jedan od sržnih teoloških problema jest odnos vjere i prakse. Neosporno je i to da svaka praksa na neki način sadrži određenu teoriju, isto tako nema posve «čiste» teorije, koja ne bi imala apsolutno nikakve veze s praksom. Pisac, s obzirom na teoriju i praksu, odbacuje jednostrana rješenja, i tvrdi da je praksa neizvediva iz teorije a teorija nesvodljiva na praksu, te rješenje odnosa *čina vjere* i *antropološkoga* područja vidi u *dijalektičko asimetričnom reciprocitetu*.

Pastoralno bogoslovlje je teološko razmišljanje u svim vidovima, jer ima svoj predmet, koji se odnosi na *crkveni rad* kao božansko-ljudsku stvarnost zapečaćenu načelom *Utjelovljenja* te označenom konstitutivno sakramentalnom strukturom s ciljem spasenja. S obzirom na nositelja pastoralnoga rada, Lanza razvija ispravnu eklezilogiju zajedništva na temelju koje su svi članovi, svatko u svojem djelokruhu (*službeničko i kraljevsko svećeništvo*), uključeni u crkveni rad. Isto tako razvija metodu *pastoralnoga raspoznavanja*, koja se po svojoj naravi odnosi na crkveni rad kako ne bi bila izvan stvarnosti kojoj i sama pripada. Njegova metoda nije aplikativnoga nego operativnoga značaja te uzima u obzir crkvene i društveno-kulturološke okolnosti oslanjajući se na snagu Duha Svetoga.

Lanzina metoda je dinamičnoga hoda, te kao razmišljanje o vjeri u sebe uključuje sve osnovne odrednice (*kairologija* – ima uporište u konkretnoj situaciji, *kriteriologija* ima normativno uporište, *operativa* – djelotvorno uporište), a ne samo susljedne stupnjeve (*analiza i procjena, odluka i planiranje, aktualizacija i verifikacija*). Prema toj metodi sve tri odrednice nazočne su u svim pojedinim stupnjevima.

#### 4. ŽIVAN BEZIĆ

Među naše najplodnije poslije-saborske pastoraliste spada splitski teolog Živan Bezić (r. 1921.), koji je krajem šezdesetih, a zatim osamdesetih godina objavio obnovljeni priručnik za pastoralno bogoslovlje, koji je još uvijek jedini te vrste na hrvatskomu

jeziku<sup>32</sup>. Naime, Bezić prekida dugi niz u kojemu je pastoralno bogoslovlje usmjeravano izričito na kler i promiče pastoralno bogoslovlje crkveno oblikovano.

U prvom svesku profesor Bezić govori o pastoralnomu bogoslovlju kao znanstvenoj teološkoj grani definirajući je kao «nauku o aktualnom ostvarivanju spasenja i posvećivanja u krilu Crkve»<sup>33</sup>. U tom dijelu uz ekleziologiju, obrađuje pastoralnu sociologiju i poimenologiju. Osnovne oznake poslije-saborskoga pastoralnog bogoslovlja za Bezića su njezina kristosredišnjost, crkvenost i antropologija, sagledavajući dušobrižništvo u obliku organskoga pastorala.

U prve zadaće pastoralnoga bogoslovlja ubraja naučnu raščlambu i prosudbu sadašnjega stanja Crkve i svijeta u kojemu ono živi. Dužnost pastoralke je pomoći Crkvi u spoznaji svojega *kairosa*, u pronalasku i ponudi prikladnih odgovora na nove probleme svijeta te u planiranju novih pothvata i akcija. Uza sve to što je nastojao nadići tradicionalni pristup, ipak se kod njega očituje pred-saborska aplikativna metoda.

Govoreći o znanstvenosti pastoralnoga bogoslovlja profesor Bezić tvrdi da je njezin materijalni predmet u najširim crtama ostvarivanje spasenja i posvećenja u krilu Crkve. On u Crkvi vidi nositelja i predmet pastorala. Formalni je predmet prema Beziću kršćanska Objava, predaja i nepogrešivo crkveno učiteljstvo. Prema njemu je pastoralka teološka znanost, koja se izričito bavi problemima spasenja i svetosti, a normativna je jer daje načela i upute za kršćansku praksu. U odnosu na metodu, on zagovara ujedinjenost deduktivne i induktivne metode jer se obje hrane iz naravnih i nadnaravnih vrela.

Pisac, premda govori o znanstvenosti pastoralnoga bogoslovlja, ipak tome ne posvećuje puno prostora niti dublje razlaže njezinu znanstvenost nego težište stavlja na njezinu praktičnu dinamiku, te cjelovito i potanko razrađuje i predstavlja gotovo sve životne pastoralne segmente. Premda se u Bezićevoj pastoralci uočava tradicionalni prizvuk, ipak ovaj pastoralni priručnik u mnogočemu može biti od velike koristi svećenicima i vjernicima

---

<sup>32</sup> Ž. BEZIĆ, *Pastoralni radnik*, svezak I., Zagreb 1982<sup>2</sup>; Isti, *Pastoralni rad*, svezak II., Zagreb 1983<sup>2</sup>; Isti, *Pastoralna služba*, svezak III., Zagreb 1985.; Želio bih spomenut da, uz profesora Bezića, među današnje vodeće hrvatske teologe pastoraliste spadaju Josip Baloban, Pero Aračić, Josip Čorić, Stipe Nimac.

<sup>33</sup> Ž. BEZIĆ, *Pastoralni radnik*, nav. dj. 8.

laicima. Svakako, treba voditi računa da je ovaj priručnik pisan u vremenu komunističke ideologije, međutim, pisac je ipak imao i vizije pluralnoga društva. Slobodno se može reći, da je teško naći tip ovakvoga pastoralnog priručnika u međunarodnoj pastoralno-teološkoj literaturi.

U prvom svesku, nakon što je obradio pojam i znanstvenost pastoralke te povijest pastoralne, predočuje odnos Crkve i pastoralnoga rada s težištem na pastoralnu eklezijologiju. Nakon što je proučio opće stanje Crkve, smatra potrebnim upoznati i stvarno stanje lokalne Crkve koja stoji na brizi župnika kao njezina redovitoga i neposrednog pastira. Osnovnom strukturom lokalne crkve ističe župu kao «najnaravniji oblik pastoralne»<sup>34</sup>. Premda smatra da je nedostatak staroga pastoralne bio klerikalizam te da vjernici nisu samo predmet već i nositelj pastoralne i apostolata, ipak malo prostora posvećuje radu s laicima, a među nositeljima pastoralnoga radana osobitna način ističe i ocrta valiksvećenika.

U drugomu je svesku predmet njegova proučavanja evangelizacija, a pod tim pojmom misli na učiteljsku službu svećenika<sup>35</sup>. Nadalje govori o pastoralnomu bogoslužju posvećujući veliki dio toga sveska sakramentalnomu životu župe. Pored učiteljske (evangelizacija) i svećeničke (liturgija) službe u trećemu svesku Bezić proučava pastoralnu službu (ministerium pastoralne) koju naziva *diakonia*<sup>36</sup>. Značaj pastoralne službe jest potpuno predanje samoga sebe Bogu, Crkvi i čovjeku. Bezić kroz dimenziju *diakonie* razmatra službu čovjeka u njegovim tjelesnim (karitas) i duševnim potrebama (apostolat), te napose službu lokalnoj Crkvi (župska administracija). On drži da svi članovi župskih zajednica očekuju i traže od svećenika posebnu službu, koju on naziva službom vodstva ili *hodegetika*<sup>37</sup>. Unutar hodegetike, uz koju veže i pastoralnu psihologiju, zanima se za tri kruga pitanja: pastoralno vodstvo kao takvo, opće vodstvo crkvene zajednice te posebno vodstvo vjernika.

Profesor Bezić svoju pastoralnu i pastoralni rad promatra kroz kristološko ustrojstvo: *tria munera*, stoga, u kontekstu promijenjenih društveno-kulturalnih prilika takvo pristupanje pa-

<sup>34</sup> Ž. BEZIĆ, *Pastoralni radnik*, nav. dj. 91.

<sup>35</sup> Usp. Ž. BEZIĆ, *Pastoralni rad*, nav. dj., 8-15.

<sup>36</sup> Usp. Ž. BEZIĆ, *Pastoralna služba*, nav. dj., 7-71.

<sup>37</sup> Usp. Isto, 73ss.

storalnomu radu zahtijeva svojevrsnu preinaku. U tome kontekstu, hrvatskom okružju nedostaje teološko-pastoralni priručnik sročeni u promijenjenim društvenim okolnostima.

### 3. ZAHTJEVI PASTORALNE ODGOVORNOSTI

Pastoralno bogoslovlje snagom Duha Svetoga vodi brigu o Crkvi, te potiče pastoralni rad koji je po svojoj naravi određen za oživljavanje Crkve kao «otajstva», dakako, u surječju stvarnih društveno-kulturalnih zbivanja. Vrijeme u kojemu živimo omeđeno je radikalnim i brzim promjenama te pojavom posvjetovnjačenja kojemu su svojstvene određene antropološko-socijološke dinamike koje otežavaju evangelizaciju (individualizam, racionalizam, indiferentizam, relativizam), stoga, pastoralno bogoslovlje, čiji je predmet pastoralni rad, u svojim nastojanjima oko poboljšanja crkvenoga rada ne dopušta pastoralnu samovolju, spontanost, izoliranost ili pak uhodane sheme i determiniranu ukočenost.

Riječi i djela su uvijek vezane uz 'razmišljanje', međutim, kad se to 'razmišljanje' ne razmatra, te ostaje na zamrznuto nepoznatoj razini, onda dolazi do rezignacije što dovodi do nesagledivih pastoralnih posljedica. Prema tome, «ovaj uzvišen i potresan trenutak»<sup>38</sup> zahtijeva osmišljeni pastoral, odgovorno djelovanje, odvažnost, te usklađenu, misionarsku i organsku predodžbu pastora. U protivnom, u novim društvenim okolnostima u kojima se otvaraju razne mogućnosti za djelotvorniji crkveni rad u izgradnji Kraljevstva Božjega, opasnost je da se pastoralni rad pretvori u puko pastoralno servisiranje i činovništvo, te crkvenu neprepoznatljivost, što je suprotno naravi kršćanskoga poslanja.

U tomu pogledu, uloga pastoralnoga bogoslovlja se svodi na zahtjev da crkveni rad bude postavljen na ispravan i djelotvoran način, s tim da bude smješten pod povijesno-kulturalnim i evanđeoskim obzorjem, jer je crkvena služba uvijek upravljena na Isusa Krista a ne na neke vremenske zadatke. Stoga, osnovni pastoral mora kritički promatrati ciljeve i njihovu upravljenost

---

<sup>38</sup> IVAN PAVAO II., Apostolska pobudnica o pozivu i poslanju laika u Crkvi i u svijetu *Christifideles laici*, KS, Zagreb 1997.<sup>2</sup>, 3.

prema zapovijedi Isusa Krista: «Pođite dakle i učinite mojim učenicima sve narode krsteći ih u ime Oca i Sina i Duha Svetoga i učeći ih čuvati sve što sam vam zapovjedio» (Mt 28, 19-20).

U svjetlu preobrazbe pastorala, također se ne bi smjelo olako zaobići upozorenje kojega nam je Isus uputio: «A nitko ne stavlja krpe od sirova sukna na staro odijelo, jer zakrpa vuče s odijela pa nastane još veća rupa. I ne ulijeva se novo vino u stare mješine. Inače se mješine proderu, vino prolije, a mješine propadnu. Nego, novo se vino ulijeva u nove mješine pa se oboje sačuva» (Mt 9,16-17).

Ukoliko bi se u novim okolnostima djelovalo po već odavna nadidešenim pastoralnim postavkama (*tria munera*), onda bi to bilo pastoralno krparenje i tapkanje, koje, ne samo što je nedjelotvorno nego bi produbilo rane pastoralne atrofije. Pastoralno bogoslovlje, oslanjajući se na snagu Duha Svetoga i na pastoralnu razboritost potiče na promišljanje i prosuđivanje, suradnju i odgovorno suočavanje s pastoralnim *kairosom* na obnoviteljskom tragu pastoralnoga rada. U tom duhu, pastoralno bogoslovlje upozorava na hitnost pastoralne *metanoie*.

Premda sporo i mučno, s puno osporavanja, ipak se pastoralno bogoslovlje razvija i produbljuje, o čemu svjedoči nedavno objavljeni katolički *Priručnik praktične teologije* na njemačkomu jeziku, kojega je uredio *Herbert Haslinger*<sup>39</sup>. Grupa autora koja je sudjelovala u izdavanju ovoga priručnika usmjerava praktično bogoslovlje «praksi ljudi» naglašavajući okružje u kojemu se nalaze. Unatoč drugačijemu pristupu, što se npr. očituje u različitom naglasku metode *vidjeti, djelovati, prosuditi*, *Priručnik* nudi posve jasan pregled epistemološke, metodološke i tematske utemeljenosti bogoslovno-pastoralne grane.

U novije vrijeme uloži i razvitku pastoralnoga bogoslovlja doprinosi apostolska pobudnica *Pastores dabo vobis*<sup>40</sup>. Papa Ivan Pavao II. tvrdi: «Potreban je, dakle, pravi i istinski teološki predmet: *pastoralna ili praktična teologija (theologia pastoralis vel practicae)* koja je znanstveni pogled na Crkvu u njezinoj svakodnevnoj izgradnji snagom Duha, unutar povijesti; na Crkvu kao na 'opći sakrament spasenja', kao znak i živo sredstvo spa-

<sup>39</sup> Usp. H. HASLINGER (ur.), *Handbuch Praktische Theologie*, svesci 1-2., Grünewald, Mainz 1999.

<sup>40</sup> IVAN PAVAO II., *Apostolska pobudnica o svećeničkoj izgradnji Pastores dabo vobis*, Nadbiskupski duhovni stol – Glas Koncila, Zagreb 1992.

senja Isusa Krista u Riječi, u sakramentima i u službi ljubavi. Pastoral nije samo vrsta umjetnosti ili splet pobudnih nagovora, iskustava, metodâ; ona posjeduje puno teološko dostojanstvo, jer iz vjere prima načela i kriterije pastoralnoga djelovanja Crkve u povijesti, Crkve koja svaki dan «rađa» samu Crkvu, prema sretnom izričaju svetoga Bede Časnoga: 'Nam et Ecclesia quotidie gignit Ecclesiam' (Crkva naime svakodnevno rađa Crkvu). Među tim načelima i kriterijima postoji jedan posebno važan: evanđeosko raspoznavanje društveno-kulturnih i crkvenih prilika unutar kojih se razvija pastoralno djelovanje<sup>41</sup>.

406

Potrebno je objasniti da izraz «temeljna pastoralna teologija», u sebi sadrži nakanu na temelju koje proučava osnovna teološko-pastoralna načela ne zalazeći toliko u specifična područja. U stvari, temeljno pastoralno bogoslovlje stvara uporište svakoj crkvenoj djelatnosti.

Posebna proučavanja i praktične smjernice promiču se u krugu pojedinih pastoralnih područja kao što su npr. pastoral obitelji, pastoral mladih, pastoral odraslih, pastoral slobodnoga vremena, itd., u kojima se sučeljava svaka tema na ciljan način vrjednujući ono što je nužno za svako pojedino područje. Pastoralno bogoslovlje pomaže zadržati zajedničke vidike, s tim da ne izdvaja i ne daje osobitu pažnju određenom sektoru, nego ima dužnost promatrati teološku dimenziju svakoga crkvenoga rada, da crkveni rad ne bi zastranio u prosvjetiteljske i ideološke stranputice.

## ZAKLJUČAK

U razdoblju od Drugoga vatikanskog sabora do danas, unatoč svim napetostima, pastoralno bogoslovlje zauzima status uvažene znanosti, kako sa strane crkvenog učiteljstva tako i sa strane teologa. Njegov su doprinos i uloga neupitni, ali je uz to bitno ispravno postaviti ulogu i svojstva pastoralnoga bogoslovlja kao teološke znanosti.

Iznad svega, valja istaknuti da je pastoralnomu bogoslovlju svojstveno baviti se crkvenim radom, tj. svim onim što pripada crkvenom *habitusu*. Ono se nužno oslanja na Objavu, predaju,

---

<sup>41</sup> PDV 57.

učiteljstvo i život Crkve (*sensus fidelium*) u određenom okružju, dakako, sukladno s njezinim epistemološkim sustavom.

U pastoralnomu području se ne govori toliko o dogmatskoj, koliko o praktičnoj istini, tj. nastoji sagledati što je to što Crkvu čini *hic et nunc*, s tim da se ne radi o dvije proturječne istine, nego se praktična istina izgrađujući prema načelu *dijalektičko asimetričkoga reciprociteta*, uzima u obzir *čin vjere* koji bitno povezuje s *povijesno-antropološkom* stvarnošću.

S teološko-pastoralnoga vida crkveni rad nije izvediv iz kristološkoga trinomija *tria munera*, kao što se to do sada činilo i još uvijek prevladava svijesti mnogih pastoralnih djelatnika i vjernika. Takav *trinomij* ili kristološka shema po svojoj naravi predstavlja način kojim se opisuje Kristov identitet. Ne predstavlja tri različite uloge a još manje tri različite aktivnosti, nego je način kojim se obuhvaća dubina i bogatstvo Isusove osobnosti i djelovanja.

Pastoralno bogoslovlje, uzevši u obzir društveno-kulturološke okolnosti, usmjerava pastoralni rad u dva osnovna uzajamna pravca: *ad intra*, gdje stavlja težište na zajednicu vjernika i na formaciju osoba, te *ad extra*, gdje vodi brigu o novoj evangelizaciji, nositeljima i djelovanju u odnosu prema društvu. Potrebno je istaknuti da kroz takvo postavljanje pastoralnoga rada, koji treba biti temeljito razrađen kroz određena pastoralna područja i sektore, nužno se moraju protkati kristološke temeljne odrednice.

## DEBATE ON PASTORAL THEOLOGY FROM THE SECOND VATICAN COUNCIL TILL TODAY

### *Summary*

The author analyses the development of pastoral theology in the period from the Second Vatican Council till today. First, he discusses the relationship of the Council and Council documents to the pastoral care and pastoral theology. Also, he presents and interprets the attitudes of some major pastoral theologians about this branch of theology. So far, the state of pastoral theology in theological circles has neither been suffi-

ently clear nor has it always been correctly understood. In spite of that, this scientific branch of theology has been scientifically developing, and as an interdisciplinary science plays an important role in church and social circles.

The author uses historical-evaluative method, analyses the state of pastoral theology in recent theological debates and realises that pastoral theology has to be clearly defined, using the epistemic and methodological criteria, not to stray toward pragmatic and theoretic extremes. Also, faced with a strong traditional way of pastoral work, one should plead for the necessary modification of actual pastoral work, since we live in totally new church and social circumstances.

Key words: pastoral theology, pastoral care, Second Vatican Council, pastoral work, new evangelisation



Ana Thea Filipović

MLADI I EUHARISTIJA

Pastoralno-teološko promišljanje o problematičnom  
i pastoralno izazovnom odnosu

Young people and Eucharist

Pastoral-theological reflections on a problematic and pastorally challenging attitude

UDK: 265.32

Izvorni znanstveni članak

Primljeno: 10/2005.

## Sažetak

*U ovom se članku ponajprije pokušava osvijetliti pitanje odnosa mladih prema Euharistiji, koji se u crkvenoj praksi često doživljava problematičnim, a potom se naznačuju pravci u kojima treba tražiti rješenje navedenog pitanja. Kao prvo razmatraju se razlozi zbog kojih se mladi distanciraju od Euharistije, a potom identificiraju očekivanja i potrebe mladih u odnosu na oblikovanje euharistijskih slavlja. U trećem se koraku propituje kako je moguće pomiriti liturgijske potrebe mladih s objektivnošću kršćanske liturgije, zatim ukazuje na širi spektar pastoralnih pitanja u koja je utkana problematika odnosa između mladih i Euharistije, a o kojima cijela župna zajednica treba razmišljati i razgovarati zajedno s mladima. Nadalje se daju neke smjernice glede oblikovanja misa s mladima te naznačuju šire dimenzije religioznog odgoja i pastoralnog rada s mladima koje ih osposobljavaju za razumijevanje, slavljenje i življenje Euharistije. U kontekst odgoja za euharistiju pripadaju poglavito: odgoj vjere, promišljanje života, tumačenje i otkrivanje euharistijskih simbola te odgoj za crkvenost. Autorica se na kraju okreće samom shvaćanju Euharistije i posvješćuje postojanje različitih naglasaka koji utječu na pristup euharistijskom otajstvu. Riječ je io ndividualnom, komunitarnom i širem socijalnom značenju Euharistije - o naglascima koji ne smiju biti isključivi, nego komplementarni.*

*Ključne riječi: kateheza mladih, Euharistija, liturgija, pastoral sakramenata, župna zajednica*

## UVOD

Mnogi kršćanski roditelji, katehete, župnici i drugi pastoralni djelatnici često se osjećaju zbunjenima i bespomoćnima pred činjenicom da se mladi nakon ulaska u pubertet sve više udaljuju od Euharistije i euharistijskog slavlja koje ima središnje mjesto u kršćanskom životu. Udaljavanje od tog sakramenta za mlade poprima upravo simboličko značenje općeg distanciranja od religiozne socijalizacije i vjerskog odgoja koje su primili u djetinjstvu. U ovom pastoralno-teološkom promišljanju želimo ponajprije upozoriti na nužnost diferenciranog pristupa temi «mladi i euharistija», a potom fenomenološki opisati i religijsko-pedagoški obrazložiti pojavu problematičnog odnosa između mladih i euharistije te ukazati na sastavnice navedene problematike i na pravce u kojima treba tražiti njezino rješenje.

410

### 1. MLADENAŠTVO I MLADENAČKA KRIZA VJERE I EUHARISTIJSKE PRAKSE

Ponajprije valja ustvrditi da odnos mladih prema Euharistiji nije moguće definirati jednoznačno, jer i sam pojam «mladi» nije jednoznačan. Njime se označava mlade ljude koji se nalaze u različitim podrazdobljima mladenaštva (rani pubertet, zreli pubertet i adolescencija) koje se kao cjelina proteže između 11./12. - 21. godine života<sup>1</sup>, a nerijetko se pod pojmom «mladi» misli i na mlade odrasle u dobi između 22 i 30 (pa čak i 35) godina života. Među mladima, nadalje, postoje velike individualne razlike koje proizlaze iz naslijeđenih sposobnosti i sklonosti, spolne pripadnosti te drugih bioloških, društvenih i kulturno-kulturoloških uvjetovanosti u kojima su odrasli i u kojima žive. Sve to relativizira promatranje mladih kao homogene dobne i sociološke skupine.

Imamo li pred očima dobnu pripadnost i mladenaštvo kao životno razdoblje koje traje otprilike od 11./12. - 21. godine života, onda možemo reći da je zajedničko i temeljno obilježje cijelog tog razdoblja obilježje *prijelaza* iz djetinjstva u odraslu

---

<sup>1</sup> Usp. Th. LIDZ, *La persona umana. Suo sviluppo attraverso il ciclo della vita*, Astrolabio, Roma 1971. (engl. izvornik 1968.), str. 318-381. Nazivi za čitavo to razdoblje i njegova podrazdoblja razlikuju se od autora do autora. Th. Lidz ih, primjerice, naziva: prva, srednja i kasna adolescencija.

dob, a središnja tema i zadatak čitavog tog razdoblja jest *traženje i pronalaženje vlastitog identiteta*<sup>2</sup>. Traženje i nalaženje vlastitog identiteta nužno se događa kroz kritičko sučeljavanje s vrijednostima koje su primljene u djetinjstvu socijalizacijom i odgojem, pa tako i religioznom socijalizacijom i religioznim odgojem. Kriza mladenaštva, napuštanje djetinjih uzoraka mišljenja i ponašanja, opće preusmjeravanje i traženja novih modela odnosa prema sebi, drugima, svijetu i životu, nužno pogađa i vjeru i religioznost mladih. Jasno je da se mladenačko sučeljavanje s primljenim oblicima vjere i religioznosti odnosi i na euharistiju koja je središte kršćanske vjere te «izvor i vrhunac cijeloga kršćanskog života» (LG 11).

Mnoga sociološka istraživanja potvrđuju činjenicu koja je pastoralnim djelatnicima zacijelo poznata iz vlastitog iskustva, a to je da se broj mladih koji su u djetinjstvu redovito ili uglavnom redovito sudjelovali na nedjeljnoj euharistiji od ulaska u pubertet pa nadalje sve više osipa. Postotci se razlikuju od sredine do sredine, a čini se da osipanje raste s napredovanjem u dobi.<sup>3</sup> U seoskim sredinama i u dobi ranog puberteta pritisak roditelja i okruženja u kojemu mladi žive vjerojatno još uvijek igra veću ulogu nego u gradskim sredinama, te kod mladih u dobi zrelog puberteta i adolescencije. Nutarnje distanciranje je, međutim, i u tim okolnostima veće nego što to mogu pokazati izvanjsko mjerenje i statistički podaci. U mnogim se obiteljima nerijetko vode dramatične borbe oko nedjeljne mise. Umjesto psalmistove riječi «Obradovah se kad mi rekoše: hajdemo u dom Gospodnji» (Ps 122,1) iz usta mladih prije se mogu čuti riječi: «O, kakva 'tlaka' kad mi rekoše: hajde, diži se, idemo na misu!» Nutarnje distanciranje vidljivo je također u zakašnjavanju na misu, ali i u nelagodi koju mladi, osobito pubescenti, osjećaju kada trebaju pružiti ruku mira, u činjenici da se vrlo rijetko pričešćuju te u samom njihovu smještaju unutar crkvenog prostora. Od smještaja što bliže oltaru u dobi kasnog djetinjstva, kada su mnogi od njih bili revni ministranti i ministrantice, čitači i čitačice,

<sup>2</sup> Usp. E. H. ERIKSON, *Einsicht und Verantwortung. Die Rolle des Ethischen in der Psychoanalyse*, Klett Verlag, Stuttgart 1971., str. 82 sl.

<sup>3</sup> Usp. primjerice rezultate istraživanja među zagrebačkim srednjoškolcima koje je provela V. Mandarić: ISTA, *Religioznost adolescenata u gradu Zagrebu*, u «Kathezeza» 22 (2000.) 2, str. 178; ISTA, *Religiozni identitet zagrebačkih srednjoškolaca*, Institut društvenih znanosti Ivo Pilar – Katolički bogoslovni fakultet, Zagreb 2000., str. 122; 227.

pjevači i pjevačice, mladi se već ulaskom u rani pubertet malo po malo sele prema dnu crkve, gdje će najradije naslonjeni na dovratnik ili na kakav stup s noge na nogu prestajati cijelu misu i biti zadnji koji ulaze, a prvi koji izlaze iz crkve. Sve to govori da se mnogi od njih na euharistijskom slavlju župne zajednice osjećaju gotovo kao tuđinci. Obiteljske mise više nisu njihov svijet i oni se sada počinju sve više ravnati prema odraslima.<sup>4</sup>

Kršćanski roditelji, katehete i pastoralni djelatnici suočavaju se s pojavom krize vjere kod mladih, koja dakako pogađa i euharistijsku praksu, htjeli to oni ili ne htjeli. Danas se mora računati s time da će, zbog kriza koje prate tijekom mladenaštva u modernom, pluralističkom društvu uopće, i unatoč svim nastojanjima oko primjerenog i kvalitetnog religioznog odgoja i kateheze, djetinja vjera još samo u malom broju slučajeva bez kriza i lomova prerasti u vjeru odrasle dobi. Vrijeme vjerskih sumnji, mladenački ateizam i distanciranje od crkvenog života gotovo su redovita pojava.

Ako promotrimo razloge zbog kojih mladi u pubertetu, osobito u zreлом pubertetu, napuštaju euharistijsku praksu, onda možemo reći da su najčešći sljedeći: osobna kriza vjere koja je povezana s napuštanjem djetinje vjere, loša iskustva s katehezom i/ili vjeronaukom, doživljena dvoličnost odraslih vjernika, slabosti Crkve, mise i propovijedi koje doživljavaju dosadnima i beznačajnima za svoj život, značaj obvezatnosti nedjeljne mise i osjećaj prisile koji je s time povezan, protucrkvjeni utjecaj okruženja u kojemu žive, te negativan utjecaj masovnih medija društvenog priopćavanja. Mladi katkada donose vrlo paušalne i tvrde sudove o vjeri i vjerskim stvarnostima. Te izjave ipak ne znače da su već donijeli svoju konačnu vjersku odluku. Većina mladih u načelu ostaje otvorena za daljnje odluke i modifikacije svojih odluka.<sup>5</sup> Tvrdim sudovima i prigovorima oni zapravo žele iskušati odrasle da vide kako izlaze na kraj s pitanjima i problemima s kojima oni ne uspijevaju izaći na čistac. Prigovore koje su čuli ili pročitali iznose provokativno i u prvom licu. Primijete li da su i odrasli postali nesigurni i zbunjeni, onda je to za njih znak da je riječ o istinskoj slaboj točki katoličke vjere, o prigovoru koji pogađa njezinu «Ahilovu

---

<sup>4</sup> Usp. A. BIESINGER – W. TZSCHEETZSCH, *Wenn der Glaube in die Pubertät kommt. Ein Ratgeber für Eltern*, Herder, Freiburg-Basel-Wien 2005., str. 53.

<sup>5</sup> Usp. A. EXELER, *Katechese und Pädagogik: Das Problem der Einheit von Glaubenserfahrung und Menschsein*, u «Concilium» 6 (1970.) 3, str. 166.

petu». Zbog toga ćemo tim više pomoći mladima i njihovoj vjeri, što smirenije i trješnije primamo njihove prigovore i napade. Mladi su otvoreni za obraćenje i s time treba ozbiljno računati. Kriza vjere u mladenačkoj dobi i napuštanje euharistijske prakse kao vrhunca i središta vjere nameće kršćanskoj zajednici pitanje *ima li ona misionarskih (evangelizacijskih) ponuda vjere za mlade* te zahtijeva *žive župne zajednice* koje su otvorene za trajno obraćenje.<sup>6</sup>

## 2. LITURGIJSKA OSJETLJIVOST I LITURGIJSKE POTREBE MLADIH

413

Pored mladih koji se udaljuju od euharistijske prakse, ipak (hvala Bogu!) ima i onih mladih koji tu praksu ne dovode u pitanje, te koji i dalje relativno redovito i aktivno u njoj sudjeluju. Pitanje odnosa mladih prema Euharistiji treba, stoga, propitivati polazeći i od razloga zbog kojih ti mladi dolaze na nedjeljnu misu. Župnici, kapelani, katehete i animatori pastorala mladih trebaju obratiti osobitu pozornost na primjedbe i prigovore s obzirom na nedjeljnu župnu misu koje iznose upravo ti mladi koji na njoj redovito ili često sudjeluju. Većina mladih ima problema s rutiniranošću obreda, s liturgijskim govorom koji im je dalek i nerazumljiv, s crkvenim pjesmama koje ne doživljavaju sebi primjerenima te s propovijedima koje im nisu životne i aktualne. S druge strane, rado dolaze na misu ako je propovijed dobra, ako im pjesme odgovaraju, ako u obrascima i molitvama dolazi do izražaja njihov život te ako su sami aktivni suoblikovatelji euharistijskog slavlja.

Kako bismo si konkretnije predočili što je mladima u euharistijskom slavlju posebno važno, možemo također promotriti neka liturgijska i paraliturgijska slavlja koja su se zadnjih desetljeća razvila među mladim kršćanima u mnogim krajevima Europe i svijeta. Prerano preminuli njemački pastoralni teolog i kateheta Adolf Exeler (1926-1983) u jednoj svojoj knjižici opisuje, primjerice, kako izgledaju liturgijsko-molitvena okupljanja mladih u rane jutarnje ili kasne večernje sate, koja su se sedamdesetih i osamdesetih godina 20. stoljeća pod nazivom «rana smjena» i «kasna smjena» razvila u mnogim

<sup>6</sup> Usp. A. Th. FILIPOVIĆ, *Školski vjeronauk i župna zajednica – prema odnosu pojerenja i suradnje*, u «Kateheza» 16 (2004.) 3, str. 221-233, osobito 223-230.

njemačkim župama. Takva molitveno-liturgijska sastajanja održavaju se radnim danom i ne zamjenjuju nedjeljnu misu. No, *mogu biti indikativna s obzirom na liturgijske potrebe mladih*, jer na njima sudjeluju i mnogi mladi koji ne dolaze redovito na nedjeljnu župnu misu.

Mladi se sastaju zajedno sa svojim kapelanom ili vjeroučiteljem, obično jednom mjesečno, a u adventu i korizmi jednom tjedno, u 6.30 sati ujutro, pa čak i ranije prije nastave ili posla, odnosno navečer oko 20 sati ili kasnije. Katkada slave euharistiju, a katkada samo službu riječi ili imaju meditaciju odnosno kratku jutarnju ili večernju molitvu. Susreti se obično održavaju u kapeli, studentskom domu ili vjeroučiteljevu stanu, a vrlo rijetko u velikoj župnoj crkvi. U tim se bogoslužjima molitve iz službenog Rimskog misala često zamjenjuju slobodno formuliranim molitvama. Sudionicima je važno da u molitvi i bogoslužju dođe do izražaja njihov stvarni život sa svojim konkretnim potrebama. Umjesto nagovora obično nakon šutnje slijedi kratki biblijski razgovor u kojemu svatko iznosi ono što mu biblijski tekst osobno govori. Važnu ulogu igra pripremanje tih liturgijskih ili molitvenih slavlja. Pojedinci ili skupine koje ih pripremaju traže tijekom tjedna ili tjedana odgovarajuću literaturu, tekstove i pjesme te se njima intenzivno bave. U molitve i tekstove unose se i osobni problemi mladih kao i širi problemi svijeta: brige i radosti, čežnje i razočaranja, sve ono što ispunja i pritišće mlada srca. Euharistija je za njih mjesto i vrijeme u kojemu vlastiti život i živote drugih ljudi donose pred Isusa Krista te ih sjedinjuju s njegovom smrću i uskrsnućem. Molitvu i rad, bogoslužje i život mladi vide u najtješnjem međusobnom odnosu. Velika se pozornost posvećuje upravo tome da se ta područja ne dijele, nego da se bogoslužje pretače u život nadahnut evanđeljem, a život da se pretače u bogoslužje.

U navedenim slavljinama mladih prevladava jednostavnost i opuštena, spontana međusobna razmjena duhovnih poticaja. Improvizacija zauzima relativno važno mjesto, jer ona mladima jamči životnost i dinamiku, čija je suprotnost rutina, monotonija i umor. Mladima je također važan zajednički doručak koji slijedi nakon takvog liturgijskog ili molitvenog slavlja, jer on potvrđuje zajedništvo koje se slavilo u bogoslužju. Blagovanje se organizira u župnoj kući ili u nekom drugom, vrlo skromnom prostoru. Naglasak je na dijeljenju i doživljaju zajedništva. Na sličan način takva se slavlja odvijaju i u večernjim satima, kada mladi

otvoreno dijele s drugima iskustva proteklog dana, završavajući susret meditacijom, večernjom molitvom ili Euharistijom. Iza svega toga skriva se potreba mladih ljudi da svoj život donesu pred Boga te da zajedno sa svojim vršnjacima, ali i s drugim odraslima koji im se žele pridružiti, tragaju za otajstvom na koje mogu osloniti svoj život.<sup>7</sup>

Sigurna sam da bi mnogi pastoralni djelatnici iz vlastitog rada s mladima mogli iznijeti slična iskustva koja uglavnom potvrđuju sljedeće: mladima je važno da liturgija bude povezana s konkretnim životnim problemima, da dožive istinsko zajedništvo, da budu aktivni i ravnopravni sudionici liturgije te da u liturgiji uvijek bude dovoljno novine, improvizacije i dinamike koju zahtijeva mladenačka dob.

### 3. KAKO POMIRITI LITURGIJSKE POTREBE MLADIH S OBJEKTIVNOŠĆU KRŠĆANSKE LITURGIJE?

Mnogi od navedenih zahtjeva mladih zacijelo odgovaraju nadahnuću Novoga zavjeta. No, ipak se moramo zapitati: ne krije li se u zahtjevu za stalnom novošću, improvizacijom i dinamikom u liturgiji opasnost subjektivizma, proizvoljnosti, površnosti, banaliziranja liturgije, gubljenja osjećaja za obred, za otajstvo i veličinu Božju? Takva opasnost zacijelo postoji. Stoga je održavanje *ravnoteže između subjektivnog i objektivnog pola u kršćanskoj liturgiji* trajni zadatak za sve koji u njoj sudjeluju, a na poseban način, dakako, za one koji je predvode. Sakramentalna narav Crkve, njezine vjere i njezine liturgije zahtijeva, međutim, da se trajna napetost između Božjeg otajstva i čovjekove stvarnosti ne samo izdrži, nego i učini plodonosnom.

Teologija Euharistije teologija je simbolâ koji čovjeka i njegovu stvarnost povezuju sa skriveno-prisutnim Bogom. Liturgija je kršćaninu potrebna kao znak i posredstvo, jer on još ne vidi Gospodina onakvoga kakav jest. U sakramentu se konkretni pojedinac, njegov život i njegova istina (subjektivni pol) povezuju s vjerom Crkve (objektivni pol). Oba pola povezuju se u simboličkom činu liturgije. U slavlju sakramenata, u našem slučaju u slavlju Euharistije, čovjek doživljava svoj život i vlastitu

<sup>7</sup> Usp. A. EXELER, *Muß die Kirche die Jugend verlieren?*, Herder, Freiburg-Basel-Wien 1981., str. 30-33; 35-37.

životnu povijest kao povijest spasenja. Tako shvaćena liturgija jest tumačenje života u svjetlu vjere. U liturgiji se povezuju čovjekova stvarnost i božanska transcendencija, ljudsko iskustvo i Božja objava u to iskustvo. Mjerilo tog povezivanja jest osoba Isusa Krista.

Joseph Ratzinger, današnji papa Benedikt XVI., primijenio je na liturgiju, konkretnije na odnos između kozmičke i povijesne dimenzije liturgijskog čina, izričaje definicije Kalcedonskog sabora (451.) o dvije naravi u Kristu: «nepomiješane» i «nepodijeljene» («neodjeljive»)<sup>8</sup>. Isti se izričaji mogu primijeniti i na odnos između Božje transcendencije i čovjekove stvarnosti u liturgiji. Te su stvarnosti s jedne strane «nepomiješane». Liturgija je odraz Božje transcendencije, njegova neistraživog otajstva. Bog je toliko drukčiji da ga ne može izraziti ni jedan lik ni slika. U tom smislu liturgija kao uprisutnjenje i odsjaj Božjeg otajstva ima u sebi, također, nešto po čemu se sasvim razlikuje od ovosvjetske stvarnosti i od čovjekove svakodnevice. Ona uvijek sadrži u sebi i određenu stranost, drukčijost i udaljenost od običnoga, koja zabranjuje profaniziranje i banaliziranje liturgije. No, na liturgiju moramo istodobno kao nužnu nadopunu primijeniti i drugi kalcedonski izraz: «nepodijeljene» («neodjeljive»). Bog se u Isusu Kristu objavio svijetu i u njemu nam pokazao svoje ljudsko lice. Tako liturgija, koja dobro zna za Božje otajstvo, istodobno uvijek ostaje okrenuta svijetu, čovjeku i njegovu konkretnom životu.

Liturgija, a poglavito Euharistija, u prvom je redu davanje hvale Bogu. No, u tom istom činu hvale ona doživljava značajan obrat. «Tebi nije naša hvala potrebna, ali je tvoj dar što smo ti zahvalni; po našim hvalospjevima ti ne bivaš veći, nego mi stječemo milost spasenja» kaže se u IV. općem predslavlju Rimskog misala pape Pavla VI. Bogu nije potrebna hvala njegove Crkve, ali čovjek nalazi samoga sebe i dolazi do spoznaje svoje stvorenosti i konačnosti pred licem Božjim tek po činu hvale koju upravlja Bogu, a koja je istodobno Božji dar njegovoj Crkvi. Čovjek u molitvi liturgije donosi pred Boga i izražava svoj život te ga izlaže sakramentalnoj preobrazbi. U euharistijski obred ušla je, naime, prastara gesta žrtvovanja, poznata iz povijesti religija. Darovi koje u Euharistiji prinosimo nazivaju se «plod zemlje i rada ruku čovječjih» i oni su znak ljudske stvarnosti. Po velikoj

---

<sup>8</sup> Prema: A. ODENTHAL, *Gottesdienst wider den Zeitgeist? Die Diskussion um die Reform der Messe geht weiter*, u «Herder Korrespondenz» 57 (2003.) 9, str. 452-456; ondje 454.



euharistijskoj molitvi oni postaju Kristovom žrtvom, bivaju preobraženi u njegovu prisutnost da bi u svetoj gozbi ponovno bili darovani čovjeku. Poslanje u svijet na kraju mise logična je posljedica te preobrazbe (pretvorbe) koja se dogodila.

Preobrazba, pretvorba i promjena ne označuju samo pojedinca, nego i Crkvu i njezinu liturgiju. Potreba trajne obnove liturgije proizlazi iz samog poslanja Crkve i njezina odnosa prema ljudskoj povijesti. Samo trajnom osjetljivošću i otvorenošću za promjene, Crkva i njezina liturgija mogu ostati vjerne i Bogu i čovjeku. Čežnja za uvijek istim, vječnim obredom može jednako tako biti izraz duha vremena koji teži za vječnom mladošću i poriče čovjekovu prolaznost i konačnost kao što i neprestano improviziranje u liturgiji može biti izraz nekritičnog prihvaćanja postmodernog subjektivizma. I čovjek i Crkva žive u povijesti. Stoga su podložni zakonitosti starenja i zastarijevanja, zbog čega im je potrebna trajna otvorenost Duhu koji preobražava i obnavlja.<sup>9</sup>

Sve *liturgijske reforme* kroz povijest, postojanje *različitih obreda u Crkvi* te trajna nastojanja oko *inkulturacije liturgije* svjedoče o tome da je Crkva bila i ostala *svjesna potrebe trajne obnove liturgije*. Ozbiljna nastojanja oko prilagođavanja liturgije kulturi onih koji sudjeluju na euharistijskom slavlju danas se mogu primijetiti osobito u Crkvi na drugim kontinentima. S obzirom na dobno diferenciranje načinjeni su i lijepi tekstovi za mise s djecom, iako se na tom ostalo. Mnogo toga prepušteno je pojedinim biskupskim konferencijama. Sva nastojanja oko obnove i prilagodbe liturgije žele odgovoriti zahtjevu Konstitucije o svetoj liturgiji «Sacrosanctum concilium» II. vatikanskog sabora koja kaže: «*Crkva zato svom brigom nastoji oko toga da vjernici ne bi prisustvovali tom otajstvu vjere [euharistijskoj žrtvi] kao tuđinci ili nijemi gledaoci, nego da ga kroz obrede i molitve dobro razumiju, pa da svjesno, pobožno i djelatno učestvuju u svetom činu*» (LG 48). U skladu s tim zahtjevom trebalo bi učiniti još mnogo toga u pogledu prilagođavanja liturgije situaciji onih koji u njoj sudjeluju.<sup>10</sup> U svakom slučaju možemo ustvrditi: ako je legitimno da se liturgija prilagođuje pojedinim kulturama, ne vidimo razloga zašto se ne bi mogla i trebala prilagoditi *i mladenačkoj subkulturi*.

<sup>9</sup> Usp. A. ODENTHAL, *Nav. čl.*, str. 453-455.

<sup>10</sup> Usp. A. EXELER, *Muß die Kirche...*, str. 41-42.

#### 4. PITANJA O KOJIMA CIJELA KRŠĆANSKA ZAJEDNICA TREBA RAZMIŠLJATI ZAJEDNO S MLADIMA

Kako se prilagođavanje liturgije mladima koji u njoj sudjeluju ne bi pretvorilo u površni i prolazni modni trend, nužno je da, ne samo predvoditelji euharistijskog slavlja, nego i drugi odrasli vjernici u kršćanskoj zajednici ozbiljno promišljaju i razgovaraju s mladima o pitanjima kao što su:

- kako pomiriti pravo mladih na bogoslužje koje je njima primjereno i njihovu istodobnu dužnost da se (ravnopravno!) uklupe u cjelinu župne zajednice
- kako aktivirati mlade
- koji je to govor koji današnji mladi čovjek razumije
- na koji način kršćanska zajednica treba voditi računa o stilu života današnjih mladih i njihovoj rasporedbi vremena, poglavito o tome da su za većinu njih istinsko «sveto» vrijeme postali izlasci subotom navečer, koji traju sve do kasno u noć, pa i do ranih nedjeljnih sati
- koje se potrebe mladih kriju iza iskustva takvih izlazaka i postoji li mogućnost njihove integracije u nedjeljno euharistijsko slavlje
- mogu li mladi doživjeti da je nedjeljno euharistijsko slavlje nešto tako vrijedno i jedinstveno što ne mogu naći ni na kojem drugom mjestu
- osjećaju li mladi da ih vjerna zajednica prihvaća
- je li se propovijed obraća i njima i njihovu konkretnom životu
- kako roditelji, svećenici, animatori mladih i drugi odrasli u kršćanskoj zajednici reagiraju na prigovore mladih glede nedjeljnih župnih misa i tome slično.

Mladi imaju pravo znati *razloge* zbog kojih je odraslima nedjeljna Euharistija toliko važna i zašto na njoj inzistiraju. Ako se odrasli vjernici ozbiljno suoče s prigovorima mladih te zajedno s njima o tome razmišljaju te dobrohotno i otvoreno razgovaraju, to može biti od koristi za sve strane. Ne treba se bojati sučeljavanja s mladima, nego im treba posvjedočiti i obrazložiti zašto su nama nedjeljne Euharistije tako dragocjene. Mladima koji često prigovaraju da im je misa dosadna, jer se u njoj uvijek ponavlja isto, možemo pojasniti da je na mnogim područjima našega

života nužno potrebno ponavljanje. No, ponavljanje postaje monotonijom tek onda kada postane sterilno, kada k onome što se ponavlja ne pridolaze novi, živi, obnoviteljski elementi, koji - slikovito rečeno - unose «svježi zrak» i «novu hranu» te otvaraju široka obzorja.

Mladi se nerijetko tuže kako misa nema veze sa stvarnim životom. Shvatimo li ozbiljno taj neugodni prigovor mladih, onda se za sve nas neminovno nameće pitanje odnosa između bogoslužja i života te zahtjev da zajedno s mladima razmišljamo o tome kako u bogoslužju može više doći do izražaja današnji čovjek sa svojim radostima i nadama, problemima i tjeskobama. Euharistijsko slavlje preobražava i hrani svagdanji život. Stoga je jasno da nam bez redovitog slavljenja Euharistije prijeti opasnost da podlegnemo zaraznoj banalnosti i površnosti života te da se mirimo sa zlom u sebi i oko sebe. Razmišljanje o tim i sličnim pitanjima može pomoći da shvatimo kako nam Bog i po nezadovoljstvu naših mladih daruje spasonosni nemir koji nas izaziva na trajno propitivanje i obraćenje, koje čitavoj Crkvi može pomoći da obnovi svoju mladost.<sup>11</sup>

## 5. NEKE SMJERNICE I ZAPAŽANJA GLEDE OBLIKOVANJA EUHARISTIJSKIH SLAVLJA S MLADIMA

Nakon iznesenih okvirnih i načelnih napomena želimo reći nekoliko riječi i o samom oblikovanju misa s mladima. Ipak, valja imati na umu da je jedva moguće donijeti kriterije koji vrijede za sve situacije i sve slučajeve. Zato ćemo dati tek nekoliko praktičnih smjernica koje predlaže M. Schweiger, autor koji je i sam svećenik i kateheta mladih. One se odnose kako na samo euharistijsko slavlje, tako i na neposrednu pripravu za nj.

1. Kod *priprave* za euharistijsko slavlje s mladima treba, kao prvo, obratiti dostatnu pozornost na *crkveni prostor* koji već sam po sebi stvara ozračje sabranosti. Sasvim praktično to znači da je važno paziti na prikladnu rasvjetu, optimalnu temperaturu, dobro ozvučenje, urednost prostora i tome slično. S obzirom na *sadržajnu pripravu* važno je ponajprije sve što je potrebno *priređiti na vrijeme* i tako izbjeći žurbu i zbrku koje ometaju sabranost. Dobro je, nadalje, s mladima *upjevati pjesme*, bez obzira jesu li

<sup>11</sup> Usp. A. EXELER, *Muß die Kirche...*, str. 47-50.

to klasične liturgijske pjesme, duhovne pjesme mladih prikladne za liturgiju ili pjesme iz Taizéa.<sup>12</sup> Dobro uvježbano pjevanje priprema je za slavlje i bitno pridonosi dobrom ozračju samog euharistijskog slavlja. Neposredno prije početka mise mlade se također može pozvati da zauzmu i *odgovarajući tjelesni stav* koji potiče na budnost duha, cjelovitu prisutnost i spremnost za slavlje koje slijedi.

2. Za samo *oblikovanje euharistijskog slavlja* vrijedi načelo: *manje je više!* To znači da nije dobro da se mise za mlade pretrpavaju mnoštvom različitih kreativnih elemenata od kojih se ne vidi misao vodilja i ne dolazi do izražaja ono što je u euharistiji bitno, a to je susret s Gospodinom i jednih s drugima. U svakoj je misi mladih dovoljan *jedan* kreativni element, a pritom je važno da bude prepoznatljiva njegova uklopljenost u cjelinu euharistijskog slavlja. S mladima koji pripremaju misu katkada će trebati i dulje raspravljati o tome zašto nije moguće prihvatiti određene elemente koje oni predlažu. Voditelj euharistijskog slavlja, međutim, mora biti taj koji koordinira sve inicijative i pazi da se korisno ugradi, a suvišno i nepotrebno eliminira.

Nakon ovih smjernica gore spomenuti autor ističe nekoliko kreativnih elemenata koji na temelju njegova iskustva mogu biti vrlo plodonosni u misama s mladima. Ovdje ćemo ih navesti iako smo svjesni da oni pretpostavljaju određene senzibilnosti, sposobnosti i iskustva kod samog predvoditelja Euharistije. Ti su elementi prema Michaelu Schweigeru: a) *hrabrost za druge oblike propovijedi* osim monološke, a to je, primjerice, dobro pripremljena dijaloška propovijed između celebranta te jednog ili više mladih ili propovijed u obliku intervjua u kojemu imaju mogućnost doći do riječi različite kategorije vjernika; b) *hrabrost za primjeren scenski izraz* koji upravo mladi znaju u liturgiji izvesti veoma dobro i doživjeti veoma duboko, ali i obogatiti sve ostale sudionike euharistijskog slavlja; c) *hrabrost za prikladan,*

<sup>12</sup> Slažemo se s katehtičarima koji tvrde da nije istina da samo pjesme iz prošlih stoljeća mogu kompetentno izraziti vjeru i povjerenje prema Bogu u obliku hvale, zahvale, vapaja ili tužaljke. Činjenica je, naprotiv, da su mnoge duhovne pjesme koje su nastale u nekoliko proteklih desetljeća za milijune mladih postale sastavnim dijelom izražavanja njihova odnosa prema Bogu. Upravo glazba, koja snažno djeluje na emocije, daje mladima osjećaj da tu, po tom govoru glazbe koja je primjerena njihovoj dobi, dolazi do izražaja njihov svijet i njihov život. Usp. A. BIESINGER – W. TZSCHEETZSCH, *Wenn der Glaube in die Pubertät kommt...*, str. 53-54.

*dobro uvježban i dobro uveden liturgijski ples* koji pomaže u dubljem razumijevanju slavljenog otajstva i pridonosi stvaranju međusobnog zajedništva; d) *hrabrost za šutnju*, za trentuke tišine koji se ugrađuju u slavlje, a koji pomažu produblivanju onoga što se doživljava i slavi.

U svakom kreativnom elementu koji se ugrađuje u euharistijsko slavlje s mladima važno je da svi sudionici mogu osjetiti da je u središtu slavlja sam Bog koji djeluje na nama po Isusu Kristu u Duhu Svetome i da smo svi mi njegovi uzvanici. Euharistijsko slavlje mora posredovati iskustvo objektivnosti otajstva koje se slavi, pa se zato sudionicima može i posvijestiti da se po aktualnom slavlju Kristove pashe nalaze na izvoru kršćanske vjere i uključuju u dvijetisućljetnu povijest Crkve. I mladi ljudi današnjega, užurbanog vremena koje je okrenuto budućnosti, znaju biti osjetljivi za tako shvaćenu i doživljenu tradiciju. S obzirom na samog predvoditelja euharistijskog slavlja s mladima, treba reći da mladima nije važno da on bude «trendy», nego prije svega da bude autentičan tako da sudionici mogu osjetiti da on vjeruje i živi ono što zajedno s njima slavi.<sup>13</sup>

Mnogi navedeni i nenačeljeni stvaralački elementi koji su mladima važni i koji su plodonosni za njihovo slavljenje euharistije zacijelo se ne mogu izvesti na zajedničkoj nedjeljnoj misi župne zajednice. No, i tu je misu moguće oblikovati tako da je sve generacije mogu doživjeti svojom.

## 6. STVARANJE PRETPOSTAVKI ZA RAZUMIJEVANJE I SLAVLJENJE EUHARISTIJE U KONTEKSTU ŠIREG PASTORALNO-KATEHETSKOG RADA S MLADIMA

Nakon što smo razmotrili neke razloge zbog kojih se mladi udaljuju od euharistije, naznačili što im je u euharistijskom slavlju osobito važno, propitali koliko su njihovi zahtjevi u skladu s naravi same liturgije, dali neke praktične smjernice za promišljanje i za oblikovanje euharistijskih slavlja s mladima, preostaje nam dati nekoliko smjernica koje se odnose na *promicanje određenih stavova kod mladih koji su preduvjet za*

<sup>13</sup> Usp. M. SCHWEIGER, *Jugendgerechte Eucharistiegestaltung*, u «Lebendige Katechese» 22 (2000.) 1, str. 19-21.

*razumijevanje i slavljenje euharistije*. Riječ je o proširivanju obzora promatranja od samog sakramenta euharistije na sva ona katehetska i pastoralna nastojanja koja kod mladih: a) promiču temeljni stav vjere kao odnosa prema Bogu i Isusu Kristu, b) koja promišljaju i propituju odnos mladih prema životu, c) koja ih osposobljavaju za razumijevanje sakramentalnih simbola i d) koja promiču njihovu crkvenost.

*a) Promicanje vjere*

422 Danas je osobito među mladima na veoma zamjetan način prisutno traganje za smislom i za različitim ponudama smisla. Mnoge od tih ponuda koje su mladima na dohvat ruke vode, međutim, u smjeru koji udaljuje od autentičnog religioznog iskustva. One, doduše, daju odgovore na pitanje smisla, ali se ti odgovori svode na nove oblike konzumizma. I samo je euharistijsko slavlje katkada u opasnosti da se svode na susret koji nudi površni doživljaj sreće i osjećaj zadovoljstva u maloj skupini ili koji osvaja čarom zavodljivosti mase. *Pripravljavanje i omogućavanje autentičnog iskustva vjere te jačanje vjere* temeljni je preduvjet za slavljenje Euharistije, razumijevanje Kristova pashalnog otajstva koje se u njoj događa i shvaćanje njegove veze s vlastitim životom i spasenjem. Tek produbljivanjem vjere mladi mogu postupno prispjeti i do razumijevanja Kristove realne prisutnosti u prilikama kruha i vina te sposobnosti klanjanja Presvetom Oltarskom Sakramentu, koje enciklika «Ecclesia de eucharistia» (2003.) pape Ivana Pavla II. ponovno naglašava.

*b) Promišljanje života*

Pored nastojanja oko poticanja i promicanja čina vjere, kod mladih je također potrebno raditi na shvaćanju i tumačenju *života* koji se euharistijom preobražava. Njima treba pomoći da ozbiljno i odgovorno shvate život te da uče stjecati osjećaj za otajstvenost života: za onu dimenziju života koja se ne da vidjeti, interpretirati i manipulirati kategorijama ljudske znanosti i mudrosti, nego koja čovjeka suočava s otajstvom. Mladima treba pomoći da otkriju život kao dar te da otkriju ljubav kao nesebično služenje. To je naročito važno u suvremnom društvu koje među prioritete stavlja ono što donosi veću dobit, a što je u izravnoj suprotnosti s euharistijskom duhovnošću koja je sva u znaku darivanja i dijeljenja.

*c) Tumačenje i otkrivanje euharistijskih simbola*

Treće područje koje je važno za odgojni, katehetski i pastoralni rad s mladima u smjeru osposobljavanja za slavljenje i primanje Euharistije jest područje osposobljavanja za razumijevanje sakramentalnih simbola. U Euharistiji se spasenjska stvarnost izražava kroz sustav simbola koji dolaze iz daleke prošlosti. Danas smo pomalo svi, a ne samo mladi, izgubili svijest o bremenitosti i dubini značenja simbola koje susrećemo u euharistiji, iako su upravo ti simboli (kruh, vino, voda, svjetlo, bratski poljubac, međusobni odnosi itd.) znakovi i posrednici stvarne i duboke solidarnosti među svim ljudima. Zbog toga si uvijek iznova trebamo posvješćivati značenje koje imaju ti simboli u vjeri kršćanske zajednice.

*d) Odgoj za crkvenost*

Odgoj mladih za razumijevanje i slavljenje Euharistije najuže je povezan s razvijanjem osjećaja njihove crkvene pripadnosti. Euharistija je slavlje Crkve. Ona se ostvaruje u zajednici Crkve, ona tvori i hrani Crkvu. Zbog toga je kod mladih uvijek važno promicati povezivanje s univerzalnom Crkvom koje se u konačnici prepoznaje i u prihvaćanju svih bitnih i neizostavnih elemenata samog euharistijskog obreda.

## 7. NUŽNOST POSVJEŠĆIVANJA I UPOTPUNJAVANJA RAZLIČITIH NAGLASAKA U SHVAĆANJU EUHARISTIJE

U zadnjoj točki našeg promišljanja o temi «mladi i Euharistija» htjeli bismo svratiti pozornost na shvaćanja Euharistije u samih učitelja, odgojitelja i kateheta mladih te predvoditelja euharistijskih slavlja. Tek kada si posvijestimo što za nas same znači euharistija i koje su nam dimenzije Euharistije osobno jako važne, moći ćemo shvatiti i *moгуće razlike između vlastitih očekivanja i poimanja mladih*, a možda i korigirati, upotpuniti i produbiti vlastito shvaćanje Euharistije. Na temelju generacija kojima pripadamo, religioznog odgoja koji smo primili, teologije koju smo učili i duhovnosti koju smo njegovali, među nama je moguće susresti poimanja Euharistije s prilično različitim naglascima.

*a) Značenje Euharistije za pojedinca*

Prije II. vatikanskog sabora glavni naglasak u shvaćanju Euharistije bio je na osobnom susretu svakog vjernika/ce s «predragim božanskim gostom» duše koji u sakramentu silazi s neba, te na klanjanju Kristu u euharistijskome kruhu. U pričesti je vjernik primao «svoga» Isusa i bio potican na pobožnost koja ističe značenje Euharistije za pojedinca. Taj naglasak je lako uočljiv u brojnim euharistijskim pjesmama (npr. «Moj Isuse, raskriljujem tebi ruke», «Odzivam se, Isuse» itd.) kao i u molitvama kojima se učilo djecu u pripravi na prvu pričest. Tako moliti sigurno nije pogrešno. Štoviše, iza takva shvaćanja Euharistije najčešće se krije duboka pobožnost i osobna duhovnost. Međutim, treba imati na umu da mnogi mladi, ali i odrasli danas mogu imati emocionalnih poteškoća s takvom pobožnošću koju ne mogu uskladiti s vlastitim doživljajem i shvaćanjem Euharistije. Načelno treba reći da je taj individualni naglasak u poimanju Euharistije neophodan, ali da je on i veoma jednostran, ukoliko postane isključiv. Njemu nedostaje druga bitna odrednica Euharistije, a to je zajedništvo.

*b) Euharistija stvara zajedništvo*

U razdoblju neposredno nakon II. vatikanskog sabora počela se daleko jače naglašavati upravo dimenzija zajedništva koje Krist stvara među vjernicima po sakramentu Euharistije. Taj naglasak dolazi, primjerice, do izražaja u IV. euharistijskoj molitvi u kojoj se, preričući tekst 1 Kor 10,16-17, kaže: «*Dobrostvo daj da svi pričesnici ovog jednog kruha i kaleža, Duhom Svetim sabrani u jedno tijelo*, u Kristu postanu živa žrtva – na hvalu slave tvoje.» U toj molitvi prodrlo je u svijest da Krist vjernike želi povezati sa sobom ne samo kao pojedince, nego i međusobno. Ta je dimenzija nužna nadopuna prvom gore navedenom shvaćanju Euharistije. Međutim, kako se zajedništvo koje Euharistija stvara ne bi shvatilo isključivo i zaustavilo na članovima euharistijske zajednice ili Crkve, potrebno je naglasiti i širu socijalnu dimenziju Euharistije.<sup>14</sup>

---

<sup>14</sup> Usp. A. EXELER, *Dem Glauben neue Bahnen brechen. Anstöße für die Praxis*, Herder, Freiburg-Basel-Wien 1982., str. 69-70.



*c) Socijalna dimenzija Euharistije*

Svijest o socijalnoj dimenziji Euharistije bila je u Crkvi prisutna kroz čitavu njezinu povijest, iako je katkada djelomice padala u zaborav i bivala uvijek iznova otkrivana. U novije je vrijeme nanovo otkrivena naročito u zemljama tzv. Trećeg svijeta. Evo jednog primjera za to. Pokojni biskup Hélder Câmara iz Brazila u svojoj knjizi «Obraćanja jednog biskupa»<sup>15</sup> pripovijeda o svom «damašćanskom doživljaju» u pogledu razumijevanja Euharistije. Bilo je to povodom euharistijskog kongresa koji se 1955. održavao u Rio de Janeiru. Kao domaćin kongresa smatrao je, u skladu s prvim gore navedenim shvaćanjem Euharistije, da treba na organizacijskom planu učiniti sve što je moguće kako bi se što dostojnije počastilo Krista prisutnog u euharistijskom otajstvu, ne štedeći pritom nikakav novac, bez obzira na to što se kongres održava u jednoj siromašnoj zemlji. Kod vlade je postigao to da je uložila velika financijska sredstva da se prije vremena zaspe dio zaljeva Copacabana kako bi se tamo načinio svečani trg s ogromnim oltarom izrađenim u obliku broda koji s uzdignutim jedrima izvozi na pučinu. Na kraju tog organizacijski veličanstvenog kongresa stari kardinal Gerlier iz Lyona izrazio je biskupu Camari svoje divljenje za sve što je učinio, ali ga je upitao zašto taj svoj veliki talent koji mu je Bog dao ne bi stavio u službu siromaha, jer mu je vjerojatno poznato kako su brojni siromasi koji žive u tom, jednom od najljepših, ali istodobno i najjezovitijih gradova svijeta, prava uvreda Boga stvoritelja. Biskupa Camaru ta je primjedba pogodila kao grom iz vedra neba i on je tada odlučio staviti sve svoje snage u službu siromašnih.

Promjena koja se kod njega dogodila, a koja je najuže povezana sa samim razumijevanjem Euharistije, dolazi do izražaja i u jednom događaju iz nešto kasnijeg razdoblja, kada je bio nadbiskup Recifea na siromašnom sjeveroistoku Brazila. Delegacija vjernika iz jedne župe došla ga je moliti da dođe obaviti obred zadovoljštine za obeščašćenje posvećenih hostija koje se dogodilo kada je netko ukrao iz crkve zlatni kalež i istresao hostije vani u blato. Biskup je došao i molio Gospodina za oprostjenje u ime kradljivca, svog brata, koji ne zna što je učinio, jer nije svjestan da je Krist u Euharistiji stvarno nazočan i živ, a ono što je učinio sve vjernike duboko pogađa. No, odmah

<sup>15</sup> H. CAMARA, *Die Bekehrungen eines Bischofs*. Aufgezeichnet von José de Broucker, Hammer Verlag, Wuppertal 1978.

nakon te molitve biskup se obratio nazočnim vjernicima: «Ali, draga moja braćo i prijatelji, kako smo svi mi ipak slijepi! Mi smo šokirani time da je naš brat, taj jadni kradljivac, bacio hostije – euharistijskog Krista u blato, a Krist upravo kod nas na sjeveroistoku Brazila stalno živi u blatu. Moramo otvoriti oči!»<sup>16</sup> Biskup Camara zauzimao se da ta socijalna dimenzija Euharistije prodre u svijest Crkve sve do euharistijskih kongresa.<sup>17</sup>

Slično razumijevanje Euharistije susreće se i kod blažene majke Terezije iz Calcutte, koja za sebe i svoje sestre kaže: «Mi vidimo Krista pod dvije prilike. Vidimo ga na oltaru kao hostiju i vidimo ga u bijednim četvrtima u krhkim i bolesnim tijelima odbačenih. Kada nađem tijelo koje su izjeli crvi, znam da, kada ga dotičem, dotičem tijelo Kristovo. U protivnom me ni jedna snaga svijeta ne bi mogla na to pokrenuti.»<sup>18</sup> Upravo u toj zadnjoj rečenici dolazi do izražaja nutarnja i nedjeljiva povezanost između štovanja Krista u Euharistiji i socijalnog angažmana majke Terezije. Dva načina Kristove prisutnosti ovdje se gledaju u najužoj međusobnoj vezi: jedan aspekt dobiva po drugome veću hitnost. Oni se međusobno uvjetuju, nadahnjuju i isprepliću, a tako ujedno jasnije dolazi do izražaja egzistencijalno značenje tog otajstva vjere. Kršćani koji su shvatili da su ti aspekti najtješnje povezani, živjet će što ispovijedaju i činit će što vjeruju. Vjera Crkve u Euharistiju uključuje zahtjev za poštivanjem drugih i odgovornosti za druge, i to ne samo na osobnoj razini nego i na razini svjetskih odnosa u smislu odgovornosti i zauzetosti za stvaranje novog, pravednijeg svijeta sve dok Krist ponovo ne dođe. Euharistijski kruh nas otvara ljubavi koja se suprotstavlja egoizmu. Euharistijsko zajedništvo tako može biti poticaj za novo sudioništvo i solidarnost, pa i za sasvim novi stil života.<sup>19</sup>

Svi oni koji rade s mladima znaju da su mladi otvoreni za sve spomenute teme i aspekte euharistijskog otajstva. Sami, pak, učitelji, katehete i voditelji mladih pozvani su živjeti socijalnu dimenziju Euharistije i u odnosu na same mlade kojima se nije jednostavno snalaziti u vremenima dezorijentacije. Mi koji svakodnevno blagujemo tijelo Kristovo, ne možemo previdjeti ni njegovo tijelo koje susrećemo u svakome od mladih u našim

---

<sup>16</sup> H. CAMARA, *Nav. dj.*, str. 188.

<sup>17</sup> Usp. H. CAMARA, *Nav. dj.*, str. 180-189.

<sup>18</sup> H. S. RUPPERT (ur.), *Mutter Teresa*, Lübbe Verlag, Bergisch Gladbach 1979., str. 38.

<sup>19</sup> Usp. A. EXELER, *Dem Glauben neue Bahnen brechen...*, str. 71-75.

gradovima i selima, tijelo koje tako često bespomoćno luta i koje zapada u blato raznih ovisnosti o drogi, alkoholu, seksu, konzumu... Kao što vidimo, «Euharistija i mladi» tema je koja zadire u mnoga područja života.

### ZAKLJUČAK

Zadaća je pastoralne teologije da znanstveno analizira, propituje, promišlja i usmjerava crkvenu praksu. Ovaj smo prilog posvetili razmatranju jednog specifičnog pitanja crkvene prakse: često problematičnom, ali pastoralno važnom i izazovnom odnosu između mladih i euharistije. Pokušali smo definirati problem i ukazati na niz razvojno-psiholoških, teoloških, pastoralno-katehetskih i kulturoloških aspekata koji nude orijentaciju u pronalaženju odgovora na navedeno pitanje. Budući da je sam problem složen i slojevit, ni odgovor nije moguće ponuditi u obliku recepta, već u obliku zahtjeva za višeslojnim i temeljitim sučeljavanjem, promišljanjem i zalaganjem koje u različitim pastoralnim situacijama i kontekstima dobiva različite konture. Nadamo se ipak da je odgovor dovoljno konkretan i razumljiv kako bi mogao poslužiti kao orijentir u pastoralnoj praksi.

### YOUNG PEOPLE AND EUCHARIST

Pastoral-theological reflections on a problematic and pastorally challenging attitude

#### *Summary*

This article deals with the issue of the young people's attitude towards the Eucharist, which in church practice has been recognized as problematic. Some guidelines on how to find solution to the issue are given. First, the reasons why the young have distanced themselves from the Eucharist are considered. Then the young people's expectations and needs regarding the form of the Eucharist celebrations are identified. The third part of the article tries to find an answer to the question how to restore harmony between liturgical needs of the young and objectivity of Christian liturgy. Then, a broader spectrum of

pastoral issues connected with the relationship between the youth and the Eucharist is presented, emphasising that those issues should be analysed and discussed by the whole parish community, together with the young people. Furthermore, some guidelines regarding the form of the masses with the young are given, pointing at wider dimensions of religious education and pastoral work with the young, making them competent for understanding, celebrating and living the Eucharist. Education for the Eucharist implies the following: cultivation of faith, evaluation of life, interpretation and identification of the Eucharist symbols, and education for the ecclesiastical. At the end, the author discusses the very conception of the Eucharist and brings around the existence of various emphases that influence on the approach to the mystery of the Eucharist. The subject of this work is the individual, communal and wider social meaning of the Eucharist, and also the stresses that should not be exclusionary but complementary.

Key words: adolescent crisis of faith, Eucharist, mass with the young, Eucharist education, liturgical ability of the young, subjective and objective in liturgy, parish community

Domagoj Runje  
MILOST NA MILOST

## UVOD

Proslov Ivanova Evanđelja (Iv 1, 1-18) zauzima povlašteno mjesto među liturgijskim čitanjima božićnog vremena. Ono se čita svake godine ne samo na božićnoj danjoj misi, nego i na drugu božićnu nedjelju, te u međuvremenu barem još jednom kroz božićnu osminu. Dakako, tkogod poznaje sadržaj Ivanova Proslova lako će reći kako taj tekst ne bi bilo dosta pročitati ni tri stotine puta pa da se u potpunosti iscrpe sve u njemu sadržane poruke. Svaka riječ u ovom remek-djelu teološke poezije zaslužuje posebnu pozornost. Ovdje ćemo se u tom smislu usredotočiti na jednu riječ koja se u Proslovu pojavljuje čak četiri puta, ali zatim više ni jednom u cijelom Ivanovu evanđelju. Radi se o riječi *milost*, a njezin najneposredniji kontekst jest završni dio Proslova (Iv 1, 14-18) koji ovdje donosimo u prijevodu Duda-Fučak.<sup>1</sup> Središnje mjesto u literalnoj konstrukciji ovoga teksta pripada rečenici „*Od punine njegove svi mi primismo i to milost na milost*“ (Iv 1, 16) pa će ona biti i središnja točka naše kratke refleksije.

(14) I Riječ tijelom postade  
i nastani se među nama  
i vidjesmo slavu njegovu  
- slavu koju ima kao Jedinorođenac  
od Oca - pun *milosti i istine*.

---

<sup>1</sup> B. Duda - J. Fućak, *Novi zavjet*, XIII. izdanje, Kršćanska Sadašnjost, Zagreb 1992.

(15) Ivan svjedoči za njega. Viče:  
"To je onaj o kojem rekoh:  
koji za mnom dolazi, preda mnom je  
jer bijaše prije mene!"

(16) Doista, od punine njegove  
svi mi primismo, i to *milost na milost*.

(17) Uistinu, Zakon bijaše dan po Mojsiju,  
a *milost i istina* nastala po Isusu Kristu.

(18) Boga nitko nikada ne vidje:  
Jedinorođenac - Bog -  
koji je u krilu Očevu,  
on ga obznani.

#### PRVI DOJAM

Možda je najbolje u potrazi za značenjem spomenute rečenice (r. 16) poći od onog prvog dojma što ga redovito sami osjetimo čitajući ili slušajući te riječi. Premda je jasno kako se osobni doživljaj svakoga teksta nužno razlikuje od osobe do osobe, ipak se u našem slučaju može primijetiti jedan više manje općeniti tijek misli. Kada, dakle, čujemo rečenicu „*Od punine njegove svi mi primismo i to milost na milost*“, događa se prije svega to da se kao slušatelji ili čitatelji ovog evanđeoskog odlomka nekako spontano poistovjetimo s onim „*svi mi*“ koji su, gramatički rečeno, subjekt predikata „*primismo*“, a izravni je objekt toga predikata „*milost na milost*“. Potom se, opet nehotice, poistovjetimo i sa svakim drugim *Mi* koji se nalazi u tekstu, te dosljedno tomu na koncu prisvajamo sebi sva iskustva o kojima svjedoče oni prvotni svjedoci koji stoje iza *Mi* forme koja se u Proslovu prvi put pojavljuje u četrnaestom retku. Tako se Riječ koja je postala tijelom nastanila *među nama* (r. 14); *mi* smo vidjeli slavu koju ima kao Jedinorođenac od Oca pun milosti i istine (r. 15); i na koncu: *svi mi* primismo od njegove punine i to *milost na milost* (r. 16).

Ako to tako shvatimo, čini nam se kako se ovdje radi o nekim iskustvima, za koja se pretpostavlja kako bismo ih trebali imati, pa bi nam onda i značenje tih riječi moralo biti potpuno jasno.

Stoga ćemo, čuvši riječi „*svi mi primismo od punine Kristove, i to milost na milost*“ vjerojatno htjeti pronaći u svom životu neke očite primjere Kristove milosti, i to takve koja se ne mogu lako izraziti, a kamoli stati u jednu jedinu riječ pa zato i kažemo *milost na milost*. No, iako nema sumnje da smo svi kao kršćani obdareni velikim milostima, ipak se u analizi ovoga teksta valja upitati: je li milost o kojoj se ovdje govori prvotno baš *naše* iskustvo? Kako bismo to barem donekle otkrili moramo najprije utvrditi svoje mjesto u ovom tekstu.

### TKO SMO MI I TKO SU „MI“ U IVANOVU PROSLOVU

Za razliku od sinoptičkih evanđelja koja svako na svoj način započinju svjedočanstvo o Isusu Kristu njegovim zemaljskim životom, počevši ili od samog njegova rođenja (Matej i Luka) ili tek od početka njegova javnog djelovanja (Marko), Ivanovo evanđelje već u Proslovu upućuje svoje čitatelje na Kristovo iskonsko podrijetlo. On je Riječ koja bijaše na početku svega. On je Riječ koja bijaše u Boga, zapravo On sam je Bog. Riječ je Svjetlo koje prosvjetljuje svakog čovjeka. Svjetlo je došlo na svijet, tj. Riječ je postala čovjekom,<sup>2</sup> kojega su na koncu neki primili, a neki nisu.

No, postavlja se pitanje: tko je tomu svjedok? Postoji li itko tko je svojim očima vidio i čuo utjelovljenu Riječ tj. Svjetlo koje je došlo na svijet. Evanđelist odgovara: Postoji, to je najprije Ivan Krstitelj, prorok koji je ujedno bio i svjedok ispunjenja svoga proroštva te mogao uprijeti prstom u onoga čiji je dolazak najvijestio (usp. Iv 1, 15. 29-30).<sup>3</sup> Ali ne samo on. Nakon

<sup>2</sup> Ivan evanđelist zapravo kaže da je Riječ postala *σάρξ* što znači tijelo, ali je općepoznata stvar da u pozadini stoji židovski mentalitet koji čovjeka ne dijeli na dušu i tijelo nego riječ isto kao i riječ duša, kad se upotrebljavaju u značenju čovjek označuju uvijek čovjeka u svoj njegovoj punini. Zato rečenica *Riječ je tijelom postala* zapravo znači *Riječ je postala čovjekom*.

<sup>3</sup> Ovdje treba napomenuti da po sudu mnogih stručnjaka redak 15 ne pripada izvornom obliku Proslova nego je riječ o kasnijoj glosi koja s jedne strane ima svoj smisao, ali s druge strane pomalo narušava eleganciju himničke konstrukcije teksta. Doista, ako iz teksta izostavimo redak 15, prijelaz iz četrnaestog na šesnaesti redak ne samo da ne pokazuje nikakav prekid tijeka misli, nego izgleda još kompaktnijim. Mi smo ipak naveli čitav kanonski tekst, najprije zato jer se u takvom obliku čita u crkvi, ali i zato jer je svrha spominjanja Ivana Krstitelja u r. 15, između ostalog, upravo to da i na ovom mjestu podsjeti čitatelja na njegovo svjedočanstvo već navedeno u recima 6-8.

svjedočanstva Ivana Krstitelja stupa na literalnu scenu Proslova čitava grupa svjedoka koja tvrdi: „*I Riječ tijelom postade i nastani se među nama...*“ Očito je da se među te svjedoke želi svrstati i sam evanđelist,<sup>4</sup> ali još više od toga želi reći sljedeće: ono o čemu govorim nije samo moje iskustvo. Pozivam se na sve one među kojima se Isus Krist, kao Utjelovljena Riječ, stvarno vidljivo i opipljivo nastanio, na one koji su ga primili i upoznali te vidjeli „*slavu koju ima kao Jedinorođenac od Oca-pun milosti i istine*“.

Prema tome, prvi među kojima se nastanila Riječ tijelom postala, prvi koji su vidjeli njegovu slavu, i prvi koji su primili *milost na milost* od punine Isusa Krista jesu oni koji su ga u svoje vrijeme vidjeli u tijelu i u njemu prepoznali Riječ koja bijaše kod Boga. Može se raspravljati stoji li iza toga svjedočanstva izražena u *Mi* formi veća ili manja grupa onih koji su vidjeli Isusa svojim očima i čuli ga svojim ušima,<sup>5</sup> ali se u svakom slučaju jasno vidi poruka Ivana evanđelista kako je sve ono što je napisano u evanđelju svjedočanstvo iz prve ruke, a napisano je za *nas* koji to svjedočanstvo slušamo da bismo, ako hoćemo, mogli vjerovati kako je Isus Krist, Sin Božji i da vjerujući imamo život u imenu njegovu (usp. Iv 20, 31). Valja nam, dakle, tražiti značenje svjedočanstva „*primismo milost na milost*“ najprije u kontekstu iskustava onih koji svjedoče da su vidjeli Krista i u tijelu i u slavi. A svi su ti svjedoci mahom bili podložnici Zakona koji je Bog u svoje vrijeme predao Mojsiju na brdu Sinaju.

## MILOST NA MILOST

Hrvatski prijevod *milost na milost* jedan je od mogućih prijevoda teško prevodivog grčkoga izraza χάρις ἀντὶ χάριτος. Prva poteškoća pri prijevodu najprije dolazi od višeznačnosti prijedloga ἀντί. U svom najčešćem značenju ovaj prijedlog znači „*umjesto*“, tj. označuje da se netko ili nešto zamjenjuje nekim ili nečim drugim. U tom bi smislu u našem slučaju to značilo da

<sup>4</sup> Usp. Iv 19, 35.

<sup>5</sup> Tako se rečenica „oni koji su vidjeli njegove slavu“ vjerojatno odnosi na one koji su vidjeli Uskrslog Isusa, ali, iako u samom Ivanovu evanđelju nema opisa Isusova Preobraženja, moguće je da se ovdje grupa svjedoka svodi na samo tri čovjeka tj. Jakova, Ivana i Petra koji su „anticipirali“ viđenje Kristove slave upravo na Gori Preobraženja (usp. Mt 17, 1-9; Mk 9, 2-10; Lk 9, 28-36).



je jedna milost zamijenila drugu pa bi se ista riječ χάρις dvaput spomenuta u ovom izrazu svaki put odnosila na drugu milost. Drugim riječima, ispada da smo od punine Kristove dobili jednu milost koja je zamijenila neku drugu. Budući da u sljedećem retku koji započinje eksplikativnim veznikom ὅτι stoje riječi „Zakon bijaše dan po Mojsiju, a milost i istina nastala po Isusu Kristu“, to mnoge komentare navodi na zaključak kako je *nova milost* dana po Isusu Kristu zamijenila *staru milost* koju je predstavljao Zakon dan po Mojsiju.<sup>6</sup> To načelno nije potpuno krivo, no valja primijetiti da se u ovom tekstu Mojsijev Zakon ne naziva milošću nego upravo suprotno. Zakon se jasno razlučuje od milosti i istine.

Time otpada i druga mogućnost prijevoda prijedloga ἀντί koji može označavati jednakost dviju stvari ili osoba, što u našem tekstu Isus i Mojsije očito nisu. Oni ovdje, naime, jesu uspoređeni, ali nisu izjednačeni.

Postoji, međutim, i treća mogućnost upotrebe prijedloga ἀντί koja se na svoj način odražava i u hrvatskom prijedlogu *na*, a označuje da se nešto čini ili daje na račun nekoga, na korist nekoga, radi nekoga ili jednostavno na nešto (npr. dati na riječ, na dug, na lijepe oči). U tom smislu milost koja nam je dana od punine Kristove, dana nam je *na milost*, dakle ne zbog naših zasluga, ne zbog djela Zakona, nego gratis, milost radi milosti.

Ovo zadnje značenje izraza *milost na milost* zasigurno je, kako rekosmo, samo jedno od mogućih, ali se možda ponajbolje uklapa u kontekst te u biti odgovara onoj našoj prvoj intuiciji po kojoj osjećamo da se ovdje radi o milosti koja je znak Božje bezuvjetne naklonosti prema ljudima. No, pitanje sadržaja te milosti time, ipak, još nije odgovoreno.

U tu je svrhu opet potrebno podsjetiti na gramatičku analizu teksta pa da se uoči kako riječi *milost na milost* kao objekt glagola *primismo* tvore istu konstrukciju s riječima *od punine njegove*. To navodi na zaključak da se bit sadržaja riječi *milost* zapravo krije u značenju riječi *punina*. Punina Kristova jest ta od koje nam dolazi milost. Ali, kakva je to *punina*? Odgovor se nalazi u samom kontekstu. Naime, kao u nekoj igri riječi, imamo i u prethodnom<sup>7</sup> (r. 14) i u narednom retku (r. 17) zapravo isti

<sup>6</sup> Nešto slično kao u stihu: „Stari Zakon Žrtvi novoj nek se sada ukloni“.

<sup>7</sup> Ne računajući r.15. Vidi bilj. 3.

dvojac – *milost i punina* – i oba je puta rečeno kako je Isus Krist pun(ina) milosti i istine. Dakle, ako je Isus pun(ina) milosti i istine, onda punina od koje *svi mi primismo* jest punina milosti i istine. Sad još preostaje potražiti odgovor na pitanje što znače riječi *milost i istina*.

## MILOST I ISTINA

Čitatelje bliske sa Svetim Pismom, riječi *pun(ina) milosti i istine* brzo će podsjetiti na hebrejski izraz *rab hesed we' ěmet* koji se nalazi u Izl 34,6 u kontekstu Božje Objave Mojsiju na brdu Sinaju gdje mu je predan Zakon. Naime, među atributima kojima Bog sam sebe predstavlja u javljanju Mojsiju stoje i spomenute riječi koje se u slobodnom prijevodu mogu prevesti upravo riječima *pun milosti i istine*. U aktualnom hrvatskom prijevodu Biblije podudarnost ovoga teksta s Ivanovim Proslavom nije tako jasno uočljiva jer se koristi drukčija terminologija („*bogat ljubavlju i vjernošću*“). Slično je doduše i s grčkim prijevodom Septuaginte koji umjesto imenice *χάρις* koristi pridjev *ἔλεος*,<sup>8</sup> no s druge je strane očito kako se sve ove riječi sadržajno više manje poklapaju. Ako je dakle Evandelist, govoreći o Isusu Kristu kao punini milosti i istine imao na pameti upravo *hesed we' ěmet* iz Izl 34, 6 onda je njegova poruka u Proslavu jasna<sup>9</sup>: Kao što treba razlikovati Isusa od Mojsija, tako i na Sinaju treba razlikovati između Boga puna milosti i istine i Zakona kojeg je dao Mojsiju. Zakon jest od Boga, ali Zakon nije sam Bog. U Isusu Kristu pak nije objavljen novi zakon koji bi zamijenio stari, nego se objavila sama *punina milosti i istine*. Drugim riječima u Sinajskoj Objavi Bog je Mojsiju dao Zakon, a u Kristu punu milosti i istine objavio

<sup>8</sup> Zapravo je riječ o složenici *πολύελεος* koja jednom riječju prevodi hebrejsku konstrukciju *rab hesed*. Valja spomenuti kako grčki prevoditelj čitav hebrejski izraz *rab hesed we' ěmet* prevodi u pridjevnom obliku „*πολύελεος καὶ ἀληθινός*“ (mnogomilostiv i istinit). Vidi Izl 34, 6 u: A. Rahlfs, *Septuaginta*, Editio minor (Duo volumina in uno), Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, 1979. (Ili u bilo kojem drugom /reprint/ izdanju „Rahlfsove“ Septuaginte koja je prvi put objavljena 1935.).

<sup>9</sup> Iako se zbog anahronizma ne može smatrati valjanim argumentom u prilog ovoj tezi, ipak je zanimljivo spomenuti da se u jednom suvremenom prijevodu Novoga zavjeta na (biblijski) hebrejski jezik riječi *milost i istina* u Iv 1, 14. 17 prevode upravo izrazom *hesed we' ěmet*. Vidi navedeno biblijsko mjesto u: *Spry Hbryt Hhdšh*, United Bible Societies, 1976., Jerusalem.

se sam Bog. Da Ivanov Proslov vodi upravo prema tom zaključku vidi se iz njegove zadnje rečenice:

Boga nitko nikada ne vidje:  
Jedinorođenac - Bog -  
koji je u krilu Očevu,  
on ga obznani.

Istina je, kao što se to voli reći, da postoji puno putova koji vode Bogu i puno načina da se Bogu služi, no po svjedočanstvu Ivanova evanđelja jedini način da se Boga upozna jest u Isusu Kristu.

### ZAKLJUČAK

Na koncu ove naše refleksije sama od sebe isplivljava na površinu važnost jedinog glagola u Iv 1, 16 koji je zapravo nositelj radnje čitave rečenice, te je nezaobilazan u bilo kojoj raspravi o ovom tekstu. Riječ je naravno o glagolu *primiti* koji primanje milosti od punine Kristove izravno povezuje s retcima 11 i 12 u kojima se govori o (ne)primanju Svjetla koje je došlo na svijet. Naime, kad Ivan evanđelist kaže „*od punine njegove svi mi primismo*“ onda se on ne svrstava samo među one koji su vidjeli Krista kao utjelovljenu Riječ nego i među one koji su ga primili i dobili moć da postanu djeca Božja (r. 11). No, puno značenje tog svjedočanstva je još dalekosežnije. Mogućnost da prime Krista i dobiju moć da postanu djeca Božja nije pridržana samo malobrojnom naraštaju onih koji su imali priliku vidjeti Krista u tijelu. Ta je milost dana svima onima koji vjeruju u svjedočanstvo onih koji su vidjeli Kristovu slavu, te se ona (tj. milost) besplatno<sup>10</sup> prenosi iz naraštaja u naraštaj, kao što kišne kapi padaju jedna na drugu tvoreći ipak istu kišu. Samo u tom neprekinutom nizu svjedočke predaje, a da bi poput Ivanovog i naše svjedočanstvo bilo istinito (usp. Iv 19, 35), imamo se ipak i mi današnji kršćani pravo poistovjetiti s onim „mi“ u Proslovu četvrtog evanđelja

Pomnjev će čitatelj još opaziti kako ovdje nije posvećeno dovoljno prostora drugoj riječi dvojca *milost i istina*. No, za

---

<sup>10</sup> Usp. Mt 10,8.

razliku od riječi *milost* koja se sva zgusnula u samo nekoliko redaka Proslova, riječ *istina* nalazi se u raznim oblicima više od četrdeset puta u Ivanovu evanđelju pa stoga zahtijeva i opsežnije analize. Ipak, u kontekstu Isusove identifikacije kao Onoga puna milosti i istine možda je dovoljno rječit sljedeći citat:

„Tada Isus progovori Židovima koji mu povjeroše: ‘Ako ostanete u mojoj riječi, uistinu, moji ste učenici; upoznat ćete istinu i istina će vas osloboditi.’“ (Iv 8, 31-32)

A ta oslobađajuća istina, opet svjedoči Evanđelist (usp. Iv 14, 6), nije nitko drugi doli sam Isus Krist.

Andelko Domazet  
KRATKE PROPOVIJEDI

437

Služba Božja 4 | 05.

## 2. NEDJELJA KROZ GODINU

1 Sam 3, 3-10.19

lv 1, 35-42

Danas olako izgovaramo riječ: 'ljubav'. Pritom najčešće mislimo na naše veliko 'ja', dok 'ti' ostaje malen. Isus se *obazre* i vidjevši da idu za njim, upita ih: 'Što tražite?' Isusovo ponašanje zrači ljubavlju: obazriv pogled, suosjećajna riječ. Ljubav znači znati vidjeti da bližnji nešto traži, da mu nešto nedostaje. Istinska ljubav ima oči koje vide tuđe potrebe. Isus je posjedovao takvu tankočutnost. Osjetio je da im nešto nedostaje.

*Svaki čovjek bilo kada doživi sebe kao tražitelja. Što međutim tražimo?* U evanđelju po Ivanu to je prvo pitanje koje Isus postavlja. Isusa susrećemo kada dopustimo da nas upita: «Što ili koga tražiš?» To je pitanje koje nas poziva na razmišljanje što nam je sve važno u životu. Za kakvim ciljevima težimo? Visoki društveni ugled i položaj? Mora biti još nešto «više» od vlastitog svijeta u kojemu se krećem. Nešto veće, šire, neogranično, beskrajno. Nešto što ostaje, što je stalno i vječno, što pruža našem životu onaj zadnji oslonac, sigurnost. Bez Boga, sve ovozemaljsko je nekako 'premallo'. To je «nemir srca» o kojem piše Augustin. Kada to spoznamo, shvaćamo Isusov upit iz današnjeg evanđelja: 'Što tražite?' Samo onaj koji ustrajno traga, osjeća u sebi čežnju koja gori, neutaženu čežnju duše.

“Ištite i dat će vam se! Tražite i naći ćete! Kucajte i otvorit će vam se!” (Mt 7, 7) Bog se daje onomu tko ga traži. U *bit* aktivne

i životvorne vjere spada osobno traganje. Istina je za one koji je ozbiljno traže, a ne za dokone radoznalce. Nažalost, naše je vrijeme, vrijeme “mrtvih duša”. Kad bi danas živio glavni junak Gogoljevog romana Čičkov, učas bi nagomilao mnogo “mrtvih duša” za svoje lažno bogatstvo. Dok je naše društvo puno “tjelesnog aktivizma”, dotle vlada velika lijenost duha. Kao da su svi pozaspali.

Biblija nam svjedoči o ljudima koji “žeđaju” za Bogom (usp. Ps 42). Kroz povijest kršćanske duhovnosti uvijek je žarka želja, vruća čežnja za Bogom bila glavni pokretački element duhovnog života. Ništa se u životu (veliko) ne postiže ako ne postoji jaka želja. Bogu se može približiti jedino duša ispunjena željom za Njim. “Da želim Tebe, samo Tebe - neka srce moje ponavlja bez kraja. Sve druge želje što smućuju me danonočno, lažne su i isprazne do srži. Kao što noć u svojoj tami krije molitvu za svjetlom, tako i u dnu duše moje zvoni kliktaj: Ja želim Tebe, samo Tebe.” (R. Tagor).

Isus je postavio dvojici učenika ‘pitanje života’. Njihov odgovor zvuči jednostavan: «Tražimo stan». Zato ga pitaju: «Učitelju, gdje stanuješ?» U drugom licu jednine. Ovaj ‘Ti’ ima svoju težinu. To znači da obojica traže osobu, a ne kuću. Stanovati kod Isusa znači ostati kod njega, imati ‘Ti’ odnos. Tko pronade takav ‘Ti’ odnos u životu, može biti onakav kakav jest, otvoriti se u radosti i u patnji. Tada kažemo: ‘Ovdje se osjećam dobro, ovdje sam kao kod kuće’. Stoga upit: «Gdje stanuješ?» - nije tek ljudska znatiželja. Dvojica učenika žele posvjedočiti kako su u Isusu susrela nešto što nadmašuje sve dotadašnje u njihovom životu.

Ruski pisac Gogolj na jednom mjestu priznaje da je susreo Isusa analizirajući njegovu duševnu veličinu. Ostao je zadivljen Isusovim dubokim poznavanjem ljudske duše. Spoznao je kako se iza te mudrosti skriva njegovo božanstvo i dubok mu se poklonio cijelim svojim bićem. Od tog trenutka, od te spoznaje, napisat će, «sve je za mene u životu postalo lakše». U iskrenom prijateljstvu s Isusom otkrivamo tko je On uistinu. Naše prijateljstvo s Isusom živi od uvijek novog poziva: «Dođite i vidite!» To je poziv na početku novog dana da prihvatimo naše svakodnevne životne situacije duboko svjesni da nas stalno prati njegov pogled brižne ljubavi.

3. NEDJELJA KROZ GODINU

1 Kor 7, 29-31

Mk 1, 14-20

Što je vrijeme? Pitanje je to na koje nije lako odgovoriti. Sveti Augustin jednom reče: «Kad me nitko o tome ne pita, znam. Kad me, međutim, netko upita da mu (tajnu vremena) rastumačim, tada shvatim da ne znam». No, kako 'definirati' vrijeme? Zašto je vrijeme kratko?

Izvanjsko vrijeme je vidljivo na našem ručnom satu, o njemu nas redovito izvješćuju radio i televizija. U majčinoj utrobi vrijeme bijaše jednako vječnosti. Rađanjem počinje otkucavati sat zemaljskog života. Vrijeme teče i omogućuje nam rast i odrastanje, preuzimanje odgovornosti. Prije nekoliko desetljeća počelo se govoriti i o atomskom vremenu. Danas možemo izračunati razliku između sunčevog i atomskog vremena. I dok tako računamo, životni sat teče nezaustavljivo dalje. Postajemo stariji i jednoga dana srce prestaje kucati, vraćamo se u utrobu majke zemlje, a vrijeme opet postaje jednako vječnosti. Što iz svega toga možemo zaključiti? Da nam je vrijeme *darovano*. Kao što nam je vrijeme od začeca do rođenja darovano da postignemo ljudski lik, tako nam je vrijeme od rođenja do smrti darovano da se razvijamo u bogolike ličnosti.

Nadalje, u našem propitkivanju tajne vremena potrebno se zaustaviti i na onome što se teološki naziva 'eshatološko vrijeme'. Koje je njegovo značenje za naš život? Time se želi reći da je Krist donio obrat vremena. S njegovim dolaskom ispunilo se vrijeme. To znači da vrijeme nije čisto kvantitativna veličina, nije samo slijed dana i sati, nego *kvalitativna* veličina. Vrijeme se mjeri prema svome sadržaju. Krist nas svojim dolaskom poučava kako se nebo sije u vremenu. Kako se u našem svakodnevnom životu dodiruje vrijeme i vječnost. Kako je vječnost zrelost vremena (K. Rahner).

*Zrela vjera dohvaća u svagdašnjici vječnost.* Gdje je čovjek sposoban za čudorednu odluku, gdje odgovorno i ozbiljno svladava životne zadatke, gdje je kadar da se iz ljubavi zalaže za dobro drugoga, gdje god ima žrtve, vjernosti i dobrote, ondje čovjek u vremenu ima *iskustvo vječnosti*. Zato se vremenski i vječni rast ne mogu nikada odijeliti. Otkada je Krist unio vječnost u naše vrijeme, vrijeme je relativno. Ali ono ima svoju važnost. Pripada našoj zemaljskoj egzistenciji. Ono nam je darovano da ga

ispunimo ljubavlju, dužnošću, služenjem. Krist će reći: «Radite dok je dan, jer dolazi noć kad nitko ne može raditi» (Iv 9, 4-5). Uoči smrti, govori: «Malo, i nećete me vidjeti, i opet malo, pa ćete me vidjeti, jer ja odlazim Ocu» (Iv 16,16). Poslije Kristova uskrsnuća ne postoji više noć koja bi priječila da djelujemo zajedno s Kristom za dobro drugih.

Apostol Pavao opominje: «Vrijeme je kratko». On je živio u uvjerenju u skori drugi dolazak Kristov, u paruziju koja bi se trebala zbiti još za njegova života. Odatle potječu njegove pomalo jednostrane i pretjerane izjave: oni koji imaju žene, neka budu kao da ih nemaju; i koji plaču, kao da ne plaču; i koji se vesele, kao da se ne vesele, koji kupuju, kao da ne kupuju, itd. U svjetlu Kristovog dolaska, zemaljske stvari gube na vrijednosti.

Povijest je pokazala da se Pavao prevario s obzirom na uvjerenje u brzi Kristov drugi dolazak. Kroz povijest kršćanstva uvijek iznova bilo je onih koji su pokušavali predvidjeti čak dan i sat Kristova dolaska. Do danas su se takva predviđanja pokazala pogrešnima. Kristov dolazak stoga treba vidjeti u svjetlu događaja uskrsnuća. Svaki dan slavimo njegov dolazak, svaki dan poziva nas na budnost. Jer, u tome Pavao ima pravo, 'prolazi obličje ovoga svijeta'. Lice svijeta se neprestano obnavlja, otvara onom novom što dolazi od Boga. Budimo stoga strpljivi i budni, jer Bog svaki dan dolazi i kuca na naša vrata.

#### 4. NEDJELJA KROZ GODINU

Pnz 18, 15-20

Mk 1, 21-28

Na jednom mjestu danski mislitelj S. Kierkegaard opisuje mudrog čovjeka kao onoga koji ustrajno otkriva životne istine. I ta otkrića ostavlja budućem pokoljenju. On živi na takav način da cjelokupno njegovo djelovanje i ostavština mogu biti drugima uzor. Ovo zapažanje na poseban način vrijedi za Isusa. «I poče naučavati...», napisat će Marko u današnjem evanđelju. Isus je jedinstveni Učitelj. Slušateljstvo je bilo zahvaćeno njegovim naukom, ljudi su osjetili duh božanske mudrosti koji progovara iz njega.

Ako je Isus učitelj, tada smo pozvani vidjeti sebe kao učenike. Riječ 'guru', doduše, nije uobičajena u kršćanskom rječniku. Naslov 'učitelj', međutim, u evanđelju se koristi pedesetak puta.



Isus ima sve odlike istinskog duhovnog učitelja. On ne poziva učenike kako bi ojačao osjećaj vlastite vrijednosti ili gradio kult ličnosti. On izričito odbija postati 'zvijezda' ili 'hit-guru'. Isus nije htio da ga *obožavamo*, već da ga *sljedimo*, da budemo njegovi učenici i prijatelji. Zato je za vjeru jako važan odnos između učitelja i učenika. Tko je učenik? Učenik je netko tko priznaje da ima nešto naučiti i da njegov učitelj barem trenutno više zna od njega. Učenik nije ugrožen autoritetom učitelja. U odnosu s učiteljem individualnost učenika nije uništena, već je preobrazena. Istinski učitelj ne veže učenike na sebe, već ih, kao Isus, upućuje na Oca.

Teolog Eugen Biser napisao je knjigu pod naslovom «Unutarnji učitelj». U knjizi razvija misao svetog Augustina o 'nutarnjem učitelju' (magister interior). Augustin pišući o svom duhovnom iskustvu, kaže: «Onaj od kojega tražimo savjet je onaj koji uči, Krist za kojega se kazalo da stanuje u nutarnjem čovjeku, ili nepromjenjiva snaga i vječna Božja mudrost.» S pozivom na Fil 3,15 i Ef 3, 16sl. svjedočenje "Krista u nama" stalno je prisutno kao izravna objava Boga čovjeku. Krist je dakle nutarnja istina, svjetlo koje prosvjetljuje svakog čovjeka, svjetlo koje sjaji u čovjekovoj nutrini. Zato Augustin kaže: «Naše prosvjetljenje je participacija Riječi, tj. onoga života koji je svjetlo ljudi.» I na drugom mjestu: «Ako u vama ne bi bilo onoga koji vam daje objavu, ja bih govorio u prazno i uzaludne bi bile moje riječi.» Pretpostavka tog nastanjanja je vjera.

Isus nije želio da se ljudi prepiru oko njegovog učenja, da Istina bude zapriječena dogmatizmom i fanatizmom, već da budemo spremni čuti unutarnje poticaje. U našem srcu stanuje Krist kao Učitelj. On nam otvara oči, te možemo vidjeti ono što je on vidio, iskusiti ono što je on iskusio. Zato je potrebno odvažiti se imati osobni *odnos* s Kristom. Naše 'ideje o Kristu' mogu lako postati 'okvir', a ne prag koji nas uvodi u svijet začuđenosti, zahvalnosti, ljubavi i svjedočenja.

Upitajmo se: Što nam novo Isus govori o životu, Bogu i ljudima? Jesmo li u dodiru s našim unutarnjim učiteljem? Čujemo li nutarnji glas koji nam pokazuje put? Jesmo li našli odgovore na temeljna životna pitanja? Jesmo li sretni? Činimo li sretnima druge? Nažalost, kroz stoljeća rijetke su osobe doista živjele svoj život nadahnjujući se Isusovim učenjem. To je razlog zašto milijuni ljudskih bića ispovijedaju da su kršćani ali nisu sretni niti duhovno zadovoljni. Većina su poklonici, a rijetki sljedbenici. Tko ustrajno slijedi Kristov nauk, bit će obilno blagoslovljen.

5. NEDJELJA KROZ GODINU

1 Kor 9, 16-19.22-23

Mk 1, 29-39

U svijesti vjernika prevladava slika o Isusu kao neumornom putujućem propovjedniku i iscjelitelju. U Novom zavjetu, međutim, evanđelisti izričito spominju kako je Isus molio. Ova činjenica je mnogo više od pobožnog poticaja kako i mi trebamo moliti. Molitva je temelj Isusovog života i djelovanja. Isus se često povlačio u osamu kako bi se molio svom Ocu. *Rano ujutro, još za mraka, ustane, izađe i povuče se na samotno mjesto i ondje se moljaše* (Mk 1, 35).

Evandeoski odlomak, možemo reći, opisuje Isusov radni dan: molitva, rad, odmor. Molitva je prvi korak prema djelovanju. Isus u molitvi nalazi snagu i nadahnuće za svoje djelovanje. Ona je pokretala njegove ruke da pomažu i ublaže ljudsku nevolju. U susretu s ljudima živi ono što je u razgovoru s Ocem spoznao kao svoje poslanje. Isus je u molitvi naučio tko je Bog i što Bog od njega traži. U molitvi je naučio osluškiivati Božju volju, predati se. U molitvi je pobijedio strah i osjetio pomoć anđela koji ga je ohrabrio (usp. Lk 22, 44). U molitvi je našao snagu da ide do kraja svoga križnog puta.

«Kad ga nadoše, rekoše mu: ‘Svi te traže’. Kaže im: ‘Hajdemo drugamo...’». Isus nije dopustio da ga uvjetuju emocije učenika i očekivanja mnoštva naroda. Ne koristi trenutke oduševljenja mase. Isus bijaše silan na riječi, ali nikada nije bio ideolog, frazeolog, retoričar. On je uvijek dolazio iz molitvene šutnje i zatim progovarao. Dok se u skrovitosti svoga srca moli Ocu, zna da se događa nešto unutra, oku nevidljivo, što je presudno za njegovo poslanje. U tim trenutcima, naime, On daje prostor Duhu Božjem da radi u njemu. Tada niče sjemenje.

U svojim počecima kršćanstvo nije stavljalo toliko naglasak na izvanjskim formalnostima religije. Mi vidimo da su naše crkve postale odveć formalističke i lišene duha duboke molitve i istinskog zajedništva s Bogom. Danas su vjernici u crkvama samo tijelom, a njihova je misao negdje drugamo. Tolika rastresenost posljedica je duhovnog stanja kršćanske vjere. Nedostatak dubokog i iskrenog zajedništva s Bogom, sabranosti u Bogu, osobne komunikacije s Bogom, teški je propust u prakticanju kršćanske vjere. A upravo je odlučujuće znati preusmjeriti naš duh (misao) od zabrinutosti do povjerenja, od mentalne rastre-

senosti do sabranosti, od nemira do mira. U tom pogledu, osobno iskustvo S. Kierkegaarda je poučno: «U trenutku kad je moja molitva postala unutaranjija, osjetio sam sve manju potrebu govoriti. Na koncu, postao sam sasvim tih. Od govornika postao sam slušatelj. Spoznao sam kako moliti znači šutjeti i slušati».

Naše razmišljanje o Isusu molitelju ne može zaobići neka pitanja: Kakva je naša molitva? Je li ona preobražava negativne misli, osjećaje, riječi i djela? Mijenja li molitva naše odnose prema drugim ljudima? Znamo li u molitvi dosegnuti nutarnju jasnoću? Pobjeđujemo li molitvom naše strahove i nemire? Neophodno je ponovno otkriti kontemplativni vid Isusove molitve: sabranost, mirnoću, oslobođenost, ispražnjenost, povjerenje bez riječi, šutljivo počivanje i odmaranje u Bogu, blagost i suosjećanje, svjetlost u nama i pobratimstvo sa svima. U psalmu 103 čitamo: 'Ne zaboravi dobročinstava njegovih!' Često je *zaborav* razlog zbog čega je mnogim ljudima teško moliti. Tko zaboravlja dobročinstva, zaboravlja Dobročinitelja. Molitva započinje kada se zahvalno sjetimo dobročinstava Božjih.

#### 6. NEDJELJA KROZ GODINU

Lev 13, 1-2.45-46

Mk 1, 40-45

Tjelesne bolesti i duševne patnje u stalnom su porastu. Neka istraživanja pokazuju da gotovo nema obitelji u kojoj netko ne boluje. Koliko čežnje, koliko nade ljudskog srca odzvanja u riječi izlječenje, ozdravljenje! Nije nam stoga teško shvatiti zašto je gubavac iz današnjeg evanđelja, iako je to zakonom izričito bilo zabranjeno, pristupio Isusu nošen nadom i vjerom u ozdravljenje. Isus ganut, pruži ruku i dotače ga se, te gubavac ozdravi.

Uočimo jedan detalj: Isus ne želi publicitet. Stoga mu reče: «Pazi, nikome ništa ne kazuj...». Izlječeni gubavac, međutim, nije poslušao. Dočim se udaljio, stao je uvelike razglašavati i pripovijedati što mu se dogodilo. Mi bismo rekli: Kad je srce puno, ne mogu usta šutjeti! Evanđelist konstatira: 'I više nije mogao javno u grad...'

Zašto je Isus naložio šutnju? Ponajprije, zato da Ga se ne bi degradiralo u nekog spektakularnog čudesnog iscjelitelja. To bi bilo odveć jednostran i površan pristup njegovoj osobi i poslanju. Nadalje, gubavac je javnim razglašavanjem ugrozio dubo-

ki smisao iscjeljenja. On je povrijedio intimnost odnosa između njega i Isusa. Ako se odnos između dvije osobe previše izloži javnosti, biva uništen. Ono bitno u međuljudskom odnosu ostaje tajna. Osim toga, sve ima svoje vrijeme dozrijevanja. Stoga nije dobro govoriti o nečemu što još nije dozrelo za javnost. Valja se najprije povući u tišinu, razmišljati, a zatim, eventualno, oprezno i prikladno drugima svjedočiti.

O jednom modernom iskustvu ozdravljenja, dvije tisuće godina kasnije, pripovijeda svećenik B. Tyrell u knjizi *Kristoterpia*. Njegova knjiga svjedoči o živom i ozdravljujućem susretu s Kristom. Na temelju vlastitog iskustva autor zaključuje da su današnji kršćani postali površni i puni sumnji tako da Krist ne može u njima djelovati i pomoći im. Susret s izliječenim gubavcem poziv je da ispravno shvatimo što je to zdravlje u *evanđeoskom* smislu. Ono nikako ne može biti samo kada tijelo 'dobro funkcionira', kada smo 'u formi', kada se poveća radna učinkovitost, itd.

Zdravlje u evanđeoskom smislu znači mnogo više: da me Bog može upotrijebiti, da je moj duh zdrav. Jer, postoje i 'bolesti srca': hladnoća, neosjetljivost, sebična ljubav, volja za nadmoću, itd. Ljudi koji ne traže Boga, oni su uvijek bolesni. I kad su zdravi, oni su bolesni. Jer, dok su u zdravlju, već se boje da će dobiti kakvu bolest. A kad su u bolesti, nemaju nade. Čovjek koji je u Bogu, on je uvijek zdrav. Pa i onda kada oboli, on je u Bogu zdrav, jer zna da ga Bog želi i u bolesti nečim dragocjenim zaodjenuti.

Isusova temeljna praksa u ophođenju s bolesnicima potvrđuje da se liječenje odvija iznutra prema van, snagom Božjom u nama. Konkretno, to znači da slabosti duha donose slabosti tijela. Nesigurnosti u duhu čine i naš psihički hod nesigurnim, a naše fizičko tijelo postaje ranjivije i izloženije bolestima. Čovjekovo unutarne oblikuje njegovo izvanjsko.

## 7. NEDJELJA KROZ GODINU

Iz 43,18-19.21-22-24-25

Mk 2, 1-12

Je li moguće vjerovati u obrat kada je čovjek na izmaku snaga, kada ga pritišću brige, kada mu je lice ukočeno od nezrecive patnje, kada ujutro, čim se probudi, pomisli: 'O Bože, ne

mogu više dalje! Je li u mrkloj noći ipak postoji zvijezda nade? Evanđeoski odlomak odgovara potvrdno na postavljeno pitanje. Pred Isusa 'četvorica' donose uzetoga. Ti ljudi žele pomoći, ublažiti mu bol, svi zajedno vjeruju, nadaju se, svi su uvjereni: učitelj može pomoći. «Vidjevši njihovu vjeru...». Isus najprije izgovara riječ *oproštenja* i bolesna duša ozdravlja. Zatim, izgovara drugu riječ koja pokreće njegove udove. 'On usta, uze svoju postelju i iziđe naočigled svih koji ostadoše zaneseni...'

I Crkva u kojoj se kao vjernici okupljamo nedjeljom jest 'kuća' u kojoj Isus pomaže. Postavlja se pitanje: je li naša vjera u Isusa tako velika da, u prenesenom smislu, otvorimo 'krov kuće' kako bi donijeli uzetost pred Isusa? Imamo li oči vjere, srce koje je spremno primiti oproštenje? Imamo li hrabrosti ojačani Isusovim riječima nositi teret života?

U Kafarnaumu, čitamo u evanđeoskom odlomku, bijahu okupljeni mnogi pred i oko kuće, ljudi koji su došli iz različitih pobuda: neki su tu zbog istinske potrebe da čuju Isusa, drugi opet iz radoznalosti, ili pak sumnjivih nakana, kao što su to bili pismoznanci koji počеше 'mudrovati u sebi'. Ipak, svima njima bijaše relativno dobro. Oni nisu morali zbog uzetosti biti donešeni. Stoga je važno pitanje: *Gdje smo mi, kad nam ide relativno dobro?* Ne smijemo smetnuti s uma da je uzeti iz evanđelja poduprt onom četvoricom koja su ga donijeli pred Gospodina i tako pokazali svoje milosrđe, solidarnost, suosjećanje.

*Bodriti slabe* – koliko smo još svjesni te zadaće kršćanske zajednice? Jer, i kršćanska zajednica treba sudjelovati u Isusovom spašavanju i ozdravljanju. U svakoj zajednici postoje oni koje treba 'donijeti'. Izvanjski gledano, to su starije i onemoćale osobe, osobe s različitim fizičkim i duševnim oštećenjima, kroničnim bolestima. Njih je potrebno duhovno i duševno ojačati. Osobito je važna tzv. 'terapija riječima' (E. Biser): kada se riječima pokušava bolesnika dovesti do svijesti o njegovim unutrašnjim kočnicama i blokadama; kada naša sudionička riječ nastoji slomiti okove ljudske osamljenosti; kada naša ohrabrujuća riječ pokušava učvrstiti nagriženo samopouzdanje; kada naše tješiteljske riječi mogu biti djelotvorne na temelju istinskog suosjećanja i uživljanja.

U životu se najčešće izmjenjuju dvije uloge iz današnjeg evanđelja: nositi nekoga i biti nošen. Gdje je prava vjera na djelu, tu se otvara 'krov' iznad Isusa koji pronađe i liječi ljudsko srce, spašava i ozdravlja čovjeka.

8. NEDJELJA KROZ GODINU

Hoš 2,16-17.21-22

Mk 2, 18-22

U Bibliji se stalno izmjenjuju nastojanja da se Božja ljubav predoči ljudskom, zaručničkom i bračnom ljubavlju, a ta ljudska ljubav da se prosvijetli i ostvari po uzoru na Božju ljubav. Prorok Hošea vjesnik je Božje ljubavi kao zaručničke, ženidbene ljubavi. Koliko je takva ljubav uopće prisutna u našem odnosu prema Bogu? Može se dogoditi da sve u životu ljubimo ljubavlju koja je mnogo toplija od onog blijedog i hladnog osjećaja kojega čuvamo za Boga. To je zato što se nerijetko Boga doživljava isključivo kao 'svemogućega'. A takvog se Boga teško voli. Njega se možda bojimo (tako često spominjani 'strah od Boga'), poštujemo ga, divimo mu se, ali ljubav je nešto drugo. *Ne zaljubljujemo se u svemogućnost.*

Analizirajući prirodu odnosa čovjeka prema Bogu, možemo razlikovati šest susljednih faza. Tako odnos čovjeka prema Bogu može biti sličan onome stavu kojega *rob* ima prema gospodaru. Dakle, tu se radi o jednoj servilnoj ljubavi, u njoj nedostaje toplina i intimnost prave ljubavi. Nadalje, odnos Boga i čovjeka je sličan odnosu prijatelja prema prijatelju. Čovjek ljubi Boga vidjevši u njemu jednog *izvanrednog prijatelja*. Odnos Boga i čovjeka je sličan odnosu roditelja prema djeci. Pobožnik ljubi Boga s osjećajem dobrog *roditelja* prema sinu kojeg posebno voli. Odnos Boga i čovjeka je sličan odnosu sina prema svojim roditeljima. Pobožnik se smatra *sinom* u odnosu na Boga kojega ljubi djetinjim osjećajima. Odnos Boga i čovjeka je sličan odnosu vjerne *supruge* prema ljubljenom suprugu. To je božanska ljubav koja se očituje u potpunom osobnom davanju Bogu. Na poslijetku, odnos Boga i čovjeka je sličan onome *zaručnice* prema zaručniku. To je goruća i strastvena ljubav.

Isus u evanđeoskom odlomku mudro reče: 'Nitko ne prišiva krpe od sirova sukna na staro odijelo. Inače nova zakrpa vuče sa staroga odijela pa nastane još veća rupa'. Logiku zakrpe na odijelu, u prenesenom smislu, možemo primijeniti na naš odnos s Bogom. Naš odnos s Bogom može biti sličan sirovoj zakrpi na starom odijelu. To je slika o Bogu koja je prevladavala kod farizeja. To su oni koji u religiji ne traže ljubav, nego formalističke zakone.

Isus će reći: ili se odlučujemo za nove ili za stare mješine. Nažalost, često se bojimo ulijevati novo vino u nove mjevove. Grčevito želimo sačuvati stare zakrpe, stare mješine, prevladane predodžbe, opiremo se istinskoj obnovi koju donosi Isus. Tko želi dosljedno prigrliti držanje prema Bogu koje je Isus navijestio i osobno živio kao primjer, taj zna da je čovjekovo srce mjesto Božjeg prebivališta. On ide kroz život s Isusom u novoj odjeći, noseći novo vino (njegovo učenje) u novim mjevovima (u obraćenom srcu).

Romano Guardini  
STRPLJIVOST

Prva od naših meditacija išla je za tim da od pojma kreposti ostavi po strani ono usko, moralističko, što se nakupilo tijekom vremena, a da se krepost shvati kao nešto životno, veliko i lijepo, onda bi se moglo činiti neobičnim, ako napis sljedećih razmišljanja za strpljivost traži da bude nešto takvo. Zar ona nije nešto svakidašnje, nezatno? Bijeda kojom potiskivani život pokušava opravdati vlastito siromaštvo?

Na taj način želimo odmah početi odozgor, kod Gospodina svake kreposti. Taj veliki Strpljivi jest naime Bog- zbog toga što je On Svemoć i Ljubav.

Jesmo li sebi već jednom razjasnili kako je to tajanstveno, da je Bog uopće stvorio svijet? Nevjernik ništa ne zna o toj tajni jer on gleda svijet kao "prirodu", to jest kao nešto što jednostavno postoji. A ni vjerniku to redovito ne dolazi do svijesti, jer on Božje stvaralaštvo shvaća samo prirodno, kao prvi uzrok u nizu uzroka koji djeluju u prirodi. U njemu, istina, ima vjere, ali ona još nije odredila način njegova mišljenja i osjećanja. Taj način je gotovo zajednički vremenu. Ali čim vjera prodre u bit osobnosti, tom načinu postaje tajanstvena bit konačnoga, pa iskrsava pitanje: Zašto je Bog to stvorio?

Kad bismo mogli odgovoriti, zbilja odgovoriti na to pitanje, onda bismo mnogo razumjeli. No to je nemoguće na zemlji, jer bi to pretpostavljalo da možemo misliti kao Bog, ali to će nam se dati tek u vječnosti. Ovdje na zemlji to pitanje uvijek ostaje otvoreno: Zašto je On koji je ipak sve i sve može, blaženi gospodar svega bogatstva-zašto je On stvorio "svijet"? Svijet koji je pak silan, neizmjerljiv za naš duh, ali ipak i skroz konačan? Njemu on ipak nije trebao! Koja Mu korist od njega? Što On radi s njim?



Možda kod takvih rasuđivanja slutimo gotovo neke korijene božanske strpljivosti.

Bog nije svijet samo stvorio, nego ga uzdržava i nosi. Nije Mu dosadan. Postoji jedan mit koji nam može otvoriti oči, jer to mitovi mogu. U njima je mnogo istine, naravno, postalo dvosmislenim, tako da tko prihvaća tu istinu, uvijek je u opasnosti ili je podcijeniti ili joj podleći. Tako jedan indijski mit priča o Šivi, stvoritelju svega. Da je on u naletu zanosa stvorio svijet koji mu je onda postao dosadan, razorio ga, pa stvorio novi. S tim novim zbiva se isto, pa se stvaranje i razaranje opet nastavlja. Kako snažno govori ta slika o tom božanstvu nestrpljivosti! To nam doziva u pamet kako se pravi Bog odnosi prema svijetu.

On stvara svijet - zašto, nedohvatljivo je. Uza sve mnoštvo sila i oblika koje ljudski duh ne može zamisliti, svijet je konačan, omeđen i skroz ograničen. Ipak, on nije "dostatan" za samoga Boga, ne može nikada biti dovoljan Njegovu vječnom zahtjevu. Pa ipak Mu on nije dosadan. To je prva strpljivost: da Bog ne odbacuje svijet, nego ga drži u opstojanju, cijeni ga; voli ga zauvijek, ako se tako može reći.

Na ovom svijetu postoji biće koje ima svijest, srdačnost, duh i srce - čovjek. Njemu je Bog povjerio svoj svijet, ne samo da svijet bude tu, nego da se doživi. Čovjek mora nastaviti Božje djelo time da ga razumije, osjeća, ljubi. On mora oblikovati i upravljati s tim prvim svijetom u istini i pravdi: time mora nastati drugi, tek onaj pravi svijet- onaj kakav Bog hoće. Ali kako čovjek postupa s tim Božjim djelom? Tko je prikupio malo više iskustva, bolje zavirio u povijest, taj mora jednom s grozom osjetiti koja rastrojenost postoji na svijetu, koliko zablude i ludosti, koliko požude, nasilja i laži, koliko zločina! I to sve unatoč znanosti, tehnike, blagostanja-ne, u isto vrijeme sa svim tim, pomiješano jedno s drugim i pomoću drugoga. I na vjerskom planu, u mišljenju na božansko, u postupku s njim, u borbi za nj. Moderni čovjek naginje tomu da jednostavno prihvati sve što se događa. On svrstava jedno uz drugo, izvodi jedno iz drugoga, izjašnjava sve potrebnim i cjelinu naziva "poviješću". No, tko je naučio razlikovati, pa nazvati istinu istinitom i lažno lažnim, pravo pravim i nepravo nepravim, on to ne može više, i mora se uplašiti zbog toga, kako čovjek postupa sa svijetom.

Pa ipak, Bog ne odbacuje tako mnogostruko pokvareno stvorenje i umjesto njega ne stvara novo. Kako se strašna prijetnja naslućuje u izvještaju o potopu ako se dublje zađe u taj

izvještaj: ta katastrofalna mogućnost smaka svijeta u riječima: "Pokaja se Gospod, Bog, što je načinio čovjeka na zemlji..." (Post 6,6). Ali taj DA u Bogu - ako se tako može reći - jači je nego NE, pa On dalje nosi svijet, "podnosi" ga u vremenu i vječnosti.

To je Božje držanje prema svijetu prva strpljivost, jednostavno strpljivost; samo moguća, jer On je Svemogući. Jer je On, koji ne osjeća nemoć, pravi Gospodar koga nitko ne ugrožava, onaj Vječni koji se niti boji niti žuri. Sjećamo se Isusove prisposdobe o njivi i njezinu usjevu. Gospodar njive posijao je dobru pšenicu, ali posred nje izrastao je kukolj. Tada dolaze sluge i pitaju: Ne moramo li ga iščupati? A on odgovara: Ne, inače ćete s kukoljem iščupati i pšenicu. Neka oboje raste, onda dolazi žetva, pa će jedno od drugoga biti razlučeno (Mt 13,24...). To je strpljivost onoga koji bi mogao upotrijebiti silu, ali je obazriv, jer je on zbilja gospodar, otmjen i dobrostiv. A čovjek je Božja slika, stoga on to mora biti i u strpljivosti. Njemu je svijet predan u ruke, svijet stvari, ljudi i vlastitog života. On s time mora učiniti što Bog očekuje, pa i onda nakon što je kukolj sve prerastao. Strpljivost je preduvjet da pšenica može rasti.

Može li životinja biti nestrpljiva? Očito ne, ni nestrpljiva ni strpljiva. Ona je uklopljena u okvir prirodnih zakona; živi kako mora živjeti i ugiba kad joj dođe vrijeme. Nestrpljivost je moguća samo za biće koje je kadro da se izdigne nad neposredno zbiljskim i da hoće čega još nema: za čovjeka. Samo za njega dolazi odluka, ako on to želi da tom nastajanju dade odgovarajuće vrijeme. I to uvijek iznova; jer u ovom zemaljskom životu i konačnosti uvijek se ponovno pokazuje napetost između onoga što on jest i onoga što bi želio biti, onoga što je već ostvario i onoga što mu još preostaje učiniti. To je strpljivost koja podnosi tu napetost. U prvom redu strpljivost s onim što nam se daje i šalje, sa "sudbinom".

Društvo u kojemu živimo nam je dodijeljeno, mi se u nj udomaćujemo. Događaji se povijesti odvijaju a da u njima bilo što bitno možemo promijeniti, pa svatko osjeća njihove učinke. Osobno nam se događa dan za danom ono što upravo nadolazi. Možemo se braniti, možemo ponešto oblikovati po svojoj volji - na koncu moramo prihvatiti što dolazi i daje se. Strpljivost znači to razumjeti i prema tome se vladati. Tko to ne želi, nalazi se u stalnom sukobu s vlastitim životom.

Pomislimo na onaj lik koji se buni protiv svega zadanoga, na Goetheova Fausta. Nakon što se odrekao "nade" i "vjere",

on više: "a prokleta bila prije svega strpljivost!" On je taj vječno - neodrasli čovjek koji nikada ne vidi i ne prihvaća stvarnost, kakva ona jest. On je uvijek preleti u svojoj mašti. Uvijek je u protestu protiv sudbine, dok ipak čovjekova zrelost počinje prihvaćanjem onoga što jest. Tek mu odatle dolazi snaga da to promijeni i oblikuje.

Moramo biti strpljivi i s ljudima s kojima smo povezani. Bilo da su to roditelji ili bračni drug ili dijete, prijatelj ili drug na poslu ili bilo tko - zreli, odgovorni život počinje prihvaćanjem toga čovjeka kakav on jest. Može postati vrlo teško biti povezan s nekim čovjekom koga samo izvana poznaješ; o kome se zna, kako on govori, kako on misli, kako se on prema svemu postavlja. Čovjek bi htio otići od njega i prihvatiti nekoga drugoga. Vjernost je ovdje prije svega strpljivost - s tim da je on takav kakav jest i da se tako vlada. Gdje se to ne vrši sve se raspada, pa je proigrana mogućnost koja se nalazi u toj povezanosti.

Ali moramo biti strpljivi i s nama samima. Mi znamo - možda u obliku više ili manje jasne želje - kakvi bismo htjeli biti. Htjeli bismo se rado osloboditi ovoga a imati ono svojstvo, pa se sudarimo s onim da ipak budemo kakvi upravo jesmo. Teško je morati ostati taj koji jesi, ponižavajuće je kad uvijek moraš osjećati iste pogreške, slabosti, nevolje.

Dosada sa samim sobom - kako je baš ona često spopadala veoma velike duhove. Tu mora opet započeti strpljivost: prihvatiti samoga sebe i izdržati. Ne odobravati na sebi samom što nije dobro, ne biti zadovoljan sa samim sobom - to bi bio rod ograničena čovjeka. Nedovoljnost vlastite netočnosti i nedostatnosti mora ostati oprezna, inače se gubi ona samokritika koja je preduvjet svakoga moralnog rasta. Ali ne tako da čovjek u razmišljanju pobjegne od samoga sebe, nego svaka zdrava kritika mora započeti na onom što je zadano, i odatle dalje raditi - a znajući kako će to ići sporo, veoma sporo. Međutim, upravo ta sporost pruža garanciju za to da se promjena ne ostvaruje u fantaziji nego u stvarnosti.

Kako stoji s tom moralnom promjenom? Tu se donekle spoznalo: meni nedostaje samosvladavanja. Moram bolje zagospodariti sa sobom, biti mirniji u govoru, odlučniji u djelovanju. To je priznato i potvrđeno, međutim to stoji najprije u razumu, razmišljalo se, planiralo. No, to mora u stvarnost, a ona je otporna. Može se o nekoj kreposti i sanjariti, a kolike potajne želje postaju u odsanjanim krepostima! Ali ti se snovi rasplinu, pa je

sve opet kao i prije. Ne, postalo je i gore, jer se u fantaziranju potroši moralna energija - bez ikakva obzira na neistinitost koja je u njemu. Kako se često pomisli pod dojmom nekoga zanosnoga trenutka ili nove odluke: sad sam napokon uspio! Ali se vidi u sljedećoj prigodi kako se vlastita stvarnost, za koju se činilo da je prihvatila pečat tog novog, kao ispravno shvaćenog, opet brzo povraća na staro, pa je sve kako je bilo.

Stvarno moralno postojanje ovdje bi se tako ostvarilo da bi čini zastajanja i obuzdavanja, svijest o onome što vlastita žestina može prirediti, bili oprezniji, da se čovjek više odupre nasrtaju osjećaja, da ostane slobodniji, da u isto vrijeme dobije stalnost nad nutarnjim događanjem. To ne bi bile utvare nego stvarni procesi u nutarnjem životu, promjene u odnosu različitih čina jednoga prema drugome, oblikovanju njihova karaktera. Ali tako nešto događa se samo polako, veoma polako.

Tako je strpljivost koja uvijek iznova započinje preduvjet za to da se zbilja nešto dogodi. U knjižici "Nasljeduj Krista" piše riječ: *semper incipe!* - jedna od jasnih i odmjerenih formulacija koje uspijevaju latinskom: "Uvijek započinji!" Najprije paradoks, jer u sebi početak stoji upravo na početku, a nakon njega ide se dalje. No, to vrijedi na mehaničkom području. U životnome je počinjanje element koji uvijek mora biti djelotvoran. Ništa ne ide dalje ako u isto vrijeme ne "počne". Uvijek ponovno zaroniti u nutarnji izvor tog životnog, pa u novoj slobodi, u "inicijativi", "početnoj snazi" iz njega izroniti, kako bi se ostvarilo ono unaprijed smišljeno; razboritost, umjerenost, samosvladavanje, i što bi sve to bilo čega tu mora biti.

Strpljivost sa samim sobom - naravno, ne lijenost ili razmaženost nego smisao za stvarnost - temelj svakom nastojanju. Goetheov Faust, nekad idol buržoazije, skroz naskroz je nestrpljiv; fantast koji nikada neće odrasti. On se prepušta magiji; izraz za to da on ne zna kako je upravo prihvaćanje stvarnost, ustrajnost i upornost u onom što jest, temelj svakoga nastajanja i nastavljanja. Umjesto toga on drži govore, sve se oko njega raspada, i na kraju događa se "otkupljenje", u koje ne vjeruje nitko tko je shvatio što znači ta riječ.

Kad smo razmišljali o pojmu kreposti, bili smo upozoreni da nema kreposti koja bi bila kemijski čista, ako dopustimo taj neobični izraz. Kao što u prirodi nema ni čista tona ni čiste boje, ima samo dijelova, suzvukova, tako nema ni nikakva stava koji bi bio samo strpljivost, nego tu moraju pridoći i neki drugi

elementi. Tako npr. nije moguća strpljivost bez razumijevanja (uvida); bez znanja o načinu kako život teče. Strpljivost je mudrost; razumijevanje onoga što znači: ja imam ovo a ne drugo, ja sam ovakav a ne drukčiji, čovjek s kojim sam povezan takav je a ne kao onaj drugi. Ja bih ipak volio kad bi bilo drukčije, a moći ću upornim radom nešto promijeniti, no stvari su onakve kakve jesu i ja to moram prihvatiti. Mudrost je uvidavnost u način kako se događa stvarnost: kako se jedna misao iz predodžbe uklapa u bit života; Kako je spor taj proces i kako mnogostruko ugrožen, kako se čovjek lako samozavarava i ispadne iz takta. U strpljivost spada snaga, mnogo snage. Vrhunska strpljivost počiva na svemoći. Budući da je Bog onaj Svemogući, on može biti strpljiv sa svijetom. Samo jak čovjek može prakticirati životvornu strpljivost: uvijek iznova prihvaćati ono što jest, uvijek iznova započinjati. Strpljivost bez snage sama je pasivnost, površno prihvaćanje, privikavanje na predmete. I ljubav spada u pravu strpljivost, ljubav prema životu. Jer životno pomalo raste, ima svoj tempo, ide svakojakim putovima i zaobilaznicama. To životno traži povjerenje, a samo je ljubav povjerljiva. Tko ne ljubi život, nije s njim strpljiv. Tada dolaze naglosti i kratki spojevi, ima rana i raspadanja.

Još bi nešto trebalo reći. Životna je strpljivost čitavi čovjek koji se nalazi u napetosti između onoga što bi htio imati i onoga što ima, onoga što bi htio učiniti i onoga što je uvijek mogao, onoga što želi biti i onoga što stvarno jest. Izdržljivost te napetosti, uvijek nova prisebnost u mogućnost trenutka - to je strpljivost. Tako se može reći da je strpljivost čovjek u nastajanju, koji sam sebe ispravno shvaća. Samo u okviru strpljivosti uspijeva i čovjek koji se nekom povjerio. Otac, majka, koji u tom smislu nisu strpljivi, samo će naškoditi djeci. Odgojitelj koji s povjerenima nije strpljiv, strašit će ih i oduzeti im povjerenje (iskrenost). Kad god nam je povjeren život, rad na njemu može samo onda uspijevati, ako ga obavljamo s tom dubokom, tihom snagom. Rad ima sličnost s načinom na koji i sam život raste. Kao djeca imali smo npr. neki vrtić ili pak neki cvjetni lonac na prozoru, pa smo nešto usadili - zar tu nije bilo teško shvatiti kako se događa rast u zemlji? Zar je nismo raskopavali kako bismo vidjeli, napreduje li to i je li klica propala? Zar nam to nije izgledalo presporo dok to najprije nevidljivo nije izniklo? Umjesto toga pocrnjelo je i uvenulo. Snaga pod čijom se zaštitom mora razvijati povjereni život, jest strpljivost.

Mi ćemo se uvijek iznova obraćati strpljivosti onog Moćnoga, svemogućeg Boga, pod čijom zaštitom moramo rasti. Jao nama, kad bi On bio kao Šiva, nestrpljivac i luđak. Jao nama, da On nema veliku i mudru volju koja svijet što ga On ipak nije trebao, ljubi, drži u nježnoj pažnji i pušta da sazrijeva! Uvijek iznova Njemu ćemo se obraćati: "Gospodine, budi strpljiv sa mnom, a daj i meni strpljivost, da ono što je primjereno mojim mogućnostima, u ovom malom pedlju životnog vremena, u ovih par godina, raste i donese plod!"

Petar Lubina  
*Bogorodici Djevici. Izabrane marijanske molitve 1. tisućljeća,*  
Split, 2005., 144 str.

Za vrijeme dugogodišnjeg uređivanja katoličkog mjesečnika “Marija”, autor je priređivao i objavljivao prijevode marijanskih molitava iz različitih vremenskih razdoblja kršćanske molitvene prakse što su čitatelji rado prihvaćali kao uzorak molitve i poticaj na vjerničko razmišljanje. U ovoj knjižici je sakupljen prijevod sto i jedne marijanske molitve iz prvog tisućljeća po kronološkom redu postanka. Izabrane su prvenstveno “one manje poznate ili gotovo nepoznate molitve koje još nisu ugledale svjetlo dana pod hrvatskim nebom” (str. 5). Naravno, od toga je pravila izuzeta najpoznatija Marijina pjesma “Veliča” i najstarija poznata molitva Gospi “Pod tvoju se obranu utječemo”. Svaka je molitva popraćena kratkom natuknicom o vremenu nastanka i njezinu tvorcu. Autor priznaje da je “mogao dati opsežniji uvid u povijesne i vjerske prilike u kojima su nastajale” (str. 6), ali uzimajući u obzir namjenu i svrhu objavljivanja, čini se da je i ovo, zaista najkraće, dovoljno za naše današnje konkretne prilike.

Autor iskreno priznaje ograničenost i nedostatke izbora za koji se opredijelio, ali i skromno se podlaže kritičarima specijaliziranim za drevnu kršćansku književnost ne bojeći se priznati kako je prevodio iz prijevoda objavljivanih u marijanskim časopisima ili u zbirkama koje navodi na kraju svake molitve čime je olakšan posao onima koji žele detaljnije uvide u izvornik pojedine molitve.

U ovoj zbirci molitava Bogorodici zrcali se evanđeoski duh pohvala i divljenja koji se u kasnijem vremenu samo intenzivirao u zazivanju, čašćenju i nasljedovanju Bogorodice Marije koja “zaslužuje svaku hvalu i slavu ... i nadvisuje u punini ono što su o njoj rekli proroci”. Sve su ove molitve duboko prožete

kristološkim i trinitarnim duhom što je konstanta marijanske pobožnosti kroz vjekove a sažeo ju je sv. Grgur Čudotvorac već u 3. st.: *“Ti odsjaju svjetla// u carstvu Duha,/ u tebi se proslavlja Otac/ koji nema početka/ i kojega te sila osjenila./ U tebi se proslavlja Sin/ kojega si u svome tijelu nosila/ U tebi se časti Duh Sveti/ koji je u tvome tijelu proizveo/ rođenje velikoga Kralja”* (str. 18). Upravo pod tim vidom kršćani su uvijek iznova propitivali ispravnost svoje pobožnosti i štovanja Blažene Djevice. Svako teološko promišljanje i tumačenje marijanske pobožnosti polazi od molitvene prakse a ne obrnuto. Za većinu ovdje donesenih molitava možemo sa sigurnošću tvrditi da su bile dio službene crkvene liturgije, osobito uzmemo li u obzir kako u prvom tisućljeću nije bila naglašena razdvojenost privatne i službene molitve i pobožnosti. Ali neke su veoma rano bile isključivo odraz pučke izvanliturgijske pobožnosti. Primjer je za to najstarija sačuvana molitva Bogorodici iz 3. st. *“Pod tvoju obranu”* (str. 16) u kojoj se pjesnik obraća izravno Bogorodici a ne Bogu zanosnim jezikom povjerenja i ljubavi.

Mnoge su od ovdje donesenih molitava bile dio monaškog časoslova, osobito jutarnje i večernje molitve što je tijesno povezano sa svjetlom i tamom, simbolima života i smrti, dobra i zla. Zbog toga pjesnik pozdravlja Bogorodicu koja je *“sjajnija od sunca, blistavija od mjeseca ... i blještavila zvijezda”* (str.106).

I prosne molitve Bogorodici odišu produhovljenom teološkom jasnoćom. U tom stilu pjesnik moli: *“Djevice/ daruj nam ne samo jelo za tijelo/ nego i kruh anđeoski/ koji siđe u tvoje djevičansko krilo/ ... moli Boga za nas/ da nam udijeli da ustrajemo/ da se učvrsti mir/ i poraste ljubav”* (str. 52).

Čitajući ovako sakupljene molitve ostajemo zadivljeni velikim duhovnim blagom što je, uglavnom, do sada bilo sakriveno hrvatskim čitateljima i moliteljima. Posebno zadivljuju svetopisamske slike i usporedbe koje se koriste u zbirci ovih molitava. Navodimo neke: Jakovljeve ljestve, Aronov štap, gorući grm, zlatno runo, Davidovo žezlo, mana nebeska, šator Svevišnjega, drvo života, pozlaćena škrinja, ložnica Velikoga kralja, vrelo života, nepresahli studenac, njiva Gospodnja, luka brodolomcima, stablo ploda besmrtnoga, rosna dolina, zora novoga dana ... (Usp. str. 21, 32-33, 44-45.).

U zbirci se jasno zrcali i otajstvenost Crkve. Bogorodica se pokazuje kao povlašteni svjedok ostvarena plana spasenja. Zbog toga je čašćena nazivima *“prva vjernica”* i *“svjedok”* Kristove tri-



jumfalne pobjede nad zlom. Kršćani su upravo zbog toga častili svoje mučenike – svjedoke koji su na vidljiv način sudjelovali u mukama Kristovim a preko njih i u uskrsnoj proslavi. I tu je izvor vjerovanja u njihov zagovor kod Boga. Taj stil su kršćani primjenjivali i na Mariju koju sv. Irenej naziva “Evinom odvjetnicom” što je drugim riječima promovira u zagovornicu roda ljudskoga.

Uza sva autorova ograđivanja i svjesno naglašavanu skromnost, ova mala zbirka predstavlja veliko obogaćenje duhovne literature na hrvatskom jeziku i zaista može poslužiti “*kao mala škola molitve i duhovna hrana kršćanima*” (str. 6). Možemo samo poželjeti da autor nastavi tragati za marijanskim molitvama u drugom tisućljeću i obogati nas jedinstvenim velebnim izdanjem poput njegove “Marijanske Hrvatske”.

Marko Babić

Marija Stipišić, *Kipić Djeteta Isusa na otocima Braču i Hvaru*,  
(Diplomski rad na Odsjeku za etnologiju Filozofskog fakulteta  
Sveučilišta u Zagrebu), Zagreb, 2005., 54 str.

Potaknuta svojim obiteljskim korijenima i životnim vezama (njezin djed liječnik rodom je iz Vrboske na Hvaru, a suprug joj je podrijetlom iz bračkih Selaca), apsolventica etnologije i povijesti umjetnosti Splićanka Marija Stipišić Vuković smatrala je kako odabirom predmetne teme za diplomski rad može adekvatno zadovoljiti svoje stručne interese. Makar se u ovoj raspravi pozabavila tek određenim bračkim i hvarskim župama, ipak je takvim pionirskim zahvatom ostvarila nezaobilazan prinos dosad neistraženoj tematici ne samo na označenom prostoru.

Nakon uvoda, u diplomskom se radu abecednim redom predstavljaju bračke župe: Dol, Postira, Povelja, Pučišća i Selca. Svaka od navedenih župa, a tako će biti i s niže obrađivanima na Hvaru, promatra se kroz tri poglavlja: o župi i crkvi, o Djetiću, o običaju. Nabranjanje mjesta na otoku Hvaru započinje s Dolom, nastavlja se samim gradom Hvarom, naime njegovim benediktinskim samostanom, prosljeđuje s Plamama (Plame je povijesni naziv za istočni dio otoka Hvara), tj. njihovim župama Gdinjem, Poljicima i Zastrazišćem, te zaokružuje s Vrbanjem. Slijedi poglavlje naslovljeno: Početci štovanja djeteta Isusa i razvoj kulta. Zatim dolazi zaključak, rječnik, popis kazivača, literatura te izvori i prilozi (upitnica i slike).

Nesumnjivo je začetnik štovanja božićnog Djetića sv. Franjo Asiški, koji je 1223. u Grecciu postavio prve žive jaslice. Od ranog 14. st. u ikonografiji nailazimo na skulpture Djetića, dok u 17. a posebno u 18. st. dolazi do procvata u proizvodnji i uporabi vrlo raskošno opremljenih figura Djetesca. Oblačenje se pak svetačkih kipova može pratiti od kasnoga srednjeg vijeka. Među odjevenim likovima Djetesca u svjetskim je razmjerima zasigurno od najznamenitijih onaj Praškoga malog Isusa.

Budući da su literatura i izvori vezani uz tretirani predmet zapravo nepostojeći te kako nije naišla ni na kakvu informaciju koja bi barem dala smjer njezinu istraživanju, autorici je kao jedino rješenje preostalo terensko istraživanje, na temelju kojega je nastala glavna njezine sinteze. U tome je nezamjenjivu ulogu imalo jedanaestero kazivača, od kojih su devetorica svećenici: J. Franulić, I. Huljev, T. Jelinčić, S. Jerčić, T. Kusanović, B. Marinović, I. Matulić, J. Rubinić i M. Zelanović. Njima se pribrajaju dvije ženske osobe: umirovljenica N. Vrsalović i hvarska benediktinka N. Vujević.

U uvodnom se dijelu čita kako je don Stanko Jerčić autoricu uputio na don Josipa Franulića, za kojega piše da joj je za cijelu Hvarsku biskupiju “dao neizmjernu količinu vrijednog i zanimljivog materijala, osim dugotrajnih, ali nadasve ugodnih i korisnih razgovora, napisao mi je pismo sa svojim spoznajama vezanim uz temu koje ću navoditi u tekstu.” Od 19 priloženih slika Djetića onaj iz hvarskog Dola star je oko četiri stoljeća, ali kao nerazdvojiva cjelina s kipom Bogorodice, jer se tek kasnije počeo zasebno štovati kao božićni Djetić. Iz 18. je st. stari pučiški Djetić, dok iz 19. st. postirska crkva posjeduje čak tri voštana kipa Djetića, nedavno restaurirana, kao i jedan pučiški Djetić iz istog stoljeća i materijala, također obnovljena. Povaljski je Djetić kupljen u Trstu 1870./1880. Tirolske su provenijencije zastražiški (1891.) i gđinjski (1907. iz Tridenta) Djetić, dok je onoga u hvarskome benediktinskom samostanu kao miraz iz zavičajnog Dubrovnika oko 1900. g. donijela Tereza Obuljen, koja je kao opatica umrla na glasu svetosti. Taj voštani kip, visok 30 cm, autorica smatra najreprezentativnijim primjerkom na otoku Hvaru. Ostali su kipi Djetića, obrađeni i ilustrirani u ovome radu, nabavljeni tijekom 20. st. te se još izlažu kroz božićno vrijeme. U poglavlju o običaju pod svakom je naznačenom župom podrobno opisano kojim su obredima i pobožnostima, te zajednički slavljenim dijelovima časoslova obilježeni dani božićnoga vremena. Polnoćki redovito prethodi Služba čitanja, nakon koje unutar crkve slijedi procesija s Djetićem. S tim u svezi autorica bilježi: “Moja ideja bila su pitanja vezana uz običaje koji prethode procesiji (koja je okosnica rada) i slijede nakon nje. Bila sam vođena time da obuhvatim običaje božićne noći.”

Osim općepoznatih hrvatskih božićnih pjesama, u radu se navode i tri starinske, regionalno- lokalnog karaktera: *Kog vidiste pastiri, Kad se Bog čovik učini i Zdravo višnja diko s nebi*. Sredinom 20. st. izvršila se promjena da se od 2 ili 3 sata u bo-

žićnoj noći, što je dotad stoljećima vrijedilo, početak bogoslužja prenio na badnju večer u 22 sata, kako bi polnoćka doista bila o ponoći. Izvan crkveni, pak, običaji uglavnom su se sastojali u paljenju badnjaka na otvorenim kućnim ognjištima te ognja na javnim mjestima, ali i pucnjavom iz mužara i vatrenog oružja.

Što se tiče urešavanja crkava s obzirom na posebno obilježavanje božićnog blagdana i vremena, kronološki je najstarije dodatno osvjetljenje crkava u božićnoj noći postavljanjem brojnih uljanica po zidnome vijencu ("kornižu") svetišta, što je zabilježeno već u 16. st. Slijedi pojava kipa Djetića (18. st.) i konačno betlehem, tj. jaslice (19./20.st.). Izuzev fiksnih jaslica s kraja 17. st. na oltaru betlehema župne crkve u Komizi na Visu, među najstarijim su sačuvanim pokretnim kompletima jaslica iz 19 st. tirolske u crkvi pustinje Blaca i one nabavljene oko 1890. u Nerežišćima. Postavljanje betlehema po ostalim mjestima počelo se prakticirati tek sredinom 20. st.

Čini se da su običaji starijeg nastanka vjerojatno dolazili iz Italije. Dalmacija je, naime, stoljećima bila pod dominantnim utjecajem romanske kulture, koja uključuje i štovanje Djetića. Uostalom, i danas se na božićnu noć u vatikanskoj Bazilici sv. Petra obavlja procesija s Djetićem, koji se nakon toga izlaže na počasnome mjestu. Činjenica da hrvatski sjever nema tog običaja, potvrđuje pretpostavku o njegovu talijanskom, točnije rimskom postojanju. Naprotiv, noviji utjecaji, primjerice badnjak, božićno drveće i jaslice, kao relativno novi običaji u Dalmaciji, vuku svoje podrijetlo sa sjevera.

U zaključku svoga rada autorica naglašava kako se dotakla tek dijela božićnih običaja, što "za sobom povlači mnoga nova pitanja i segmente ovog običaja koje bi bilo interesantno i potrebno istražiti". Od 50-tak do 60-tak kipova Djetića na otocima Braču i Hvaru fotografirala ih je 40, a obradila 16. Ističe potrebu nastavljanja istraživanja i obrade preostalih Djetića, od kojih su neki još nedostupni, a većina zahtjeva obnovu.

Zaokružujući prikaz o djelu s kojim je javnosti predstavljeno dosad uopće neobrađeno znanstveno područje pa je stoga zapažen prinos proučavanju štovanja božićnog otajstva na razini domovinske Crkve, prenesimo što se o ovome radu među ostalim moglo pročitati u ovogodišnjemu srpanjskom broju hvarškoga biskupijskog glasila: "Zanimljivo i nadasve originalno štivo koje se s guštom čita. Zahvaljujemo diplomantici i želimo joj u životu još puno ovakvih radova!"

Josip Franulić

**Katehetski Salezijanski centar**

Vlaška 36, 10000 Zagreb, tel. 01/4814661; faks. 01/4814662;  
e-mail: ksc@zg.htnet.hr

- ENZO BIANCO, *Lectio divina. Susret s Bogom u njegovoj riječi*, Zagreb 1005., 123 str., 50 kn.

U ovoj se knjizi opisuje *Lectio divina*, kako bi se pokazala njezina jučerašnja uloga kao i uloga koju *lectio* može imati danas. Iznose se neke temeljne ideje prije opisa *metoda* u *lectio* u osobnom i zajedničarskom obliku. Tumači se kako se može rasti zajedno s *lectio*. Na kraju se čitatelju pomaže da stvori metodu primjene *lectio*, predlažući primjer obavljanja *lectio*. “Susret s Bogom u njegovoj riječi” ideja je vodilja ove knjige.

- CESARE BISSOLI, *Učitelju, gdje stanuješ? Putokazi za susret mladih s evanđeljem*, Zagreb 2005., 164 str., 50 kn.

Knjiga sadrži deset biblijskih susreta za skupine adolescenata i odraslijih mladih. Cilj je “krenuti od Krista” kao što je predložio Ivan Pavao II. cijeloj Crkvi na početku trećeg tisućljeća. Sadržaj se sastoji od evanđeoskih odlomaka koji u središe postavljaju “pitanje Isusu i o Isusu”. Sve susrete povezuje jedna logička nit: prvo pitanje odnosi se na Isusovo boravište, gdje ga i kako susresti da bi se s njime razgovaralo, zatim slijedi pitanje o njegovu naučavanju i djelovanju, a na kraju su pitanja o njegovom identitetu.

- BRUNO FERRERO, *Tajna crvenih ribica*, Zagreb 2005., 84 str., 40 kn.

- BRUNO FERRERO, *Život je sve što imamo*, Zagreb 20005., 84 str., 40 kn.

Ove dvije knjige "Malih priča za dušu" kao i prethodnih sedam knjiga istog autora u biblioteci "Anima" bogato su ilustrirane fotografijama. Autor u kratkim pričama govori o našoj svakodnevnoj stvarnosti ili o našim željama. Kratka pouka ili misao iz Svetog pisma produbljuje iznesenu misao.

### **Knjižnica 'U pravi trenutak'**

31400 ĐAKOVO, pp 51.

462

- MOJ MALI EKO KATOLIČKI KALENDAR - 2006. Izlazi već sedmu godinu. Učenici ga s oduševljenjem prelistavaju i čitaju. Treba im samo pokazati i ponuditi. Cijena je ostala nepromijenjena: svega 10 kn.

- BUDITE PRIPRAVNI! (H. Madinger) Poznati pisac donosi pregršt poticajnih misli i molitava u odnosu na kršćansku pripravu za dolazak Gospodnji. Cijena: 15 kn.

- OD TABORSKOG DO OLOVA, *Hodočasničke priče* (B. Brezniščak Bagola). Pisac donosi zanimljiva zapažanja u odnosu na svoja hodočašća iz djetinjstva u Taborsko, Vinagoru, Svetu goru, Trški vrh, Bisticu, Trsat, Voćin i Olovo. Cijena: 10 kn.

- TAKO SE POSTAJE DRUKČIJIM (M. Basilea Schlink). Poznata spisateljica, karizmatičarka nastoji u ovoj knjizi oduševiti na obraćenje, te pokazuje i način kako se to na sebi ostvaruje. Cijena: 30 kn.

- ŠARENA PALETA IZ CIJELOGA SVIJETA. *Igrokazi za najmlađe i uglazbljene pjesme* (S. Kireta Bebić). U svom odgojiteljskom radu uvidjela je i potrebu da se djeci pruži poruka i pouka tekstovima ovakve vrste. Cijena: 20 kn.

- BLAŽENI ANTON MARTIN SLOMŠEK, *Život i djelo* (B. Brezniščak Bagola). Ovo je prva knjiga na hrvatskom o znamenitom mariborskom biskupu kojega je Papa prigodom posjeta Sloveniji proglasio blaženim. Cijena: 30 kn.

- A/B/C PROPOVIJEDI ZA NEDJELJE, BLAGDANE I RPIGODE (Ivan Sirovec). Ovo su nove pišćeve propovijedi sabrane u jednoj

knjizi na 640 stranica, tvrdo ukoričenoj i popraćenoj slikama u boji. Cijena: 150 kn.

- GOSPODNJE I SVETAČKE PROPOVIJEDI (A. Živković). Iako u maloj nakladi ponovljeno je spomenuto izdanje jer ga mnogi traže. Knjiga je tiskana na luksuznom papiru i na svakoj drugoj stranici donosi se slika u boji otajstva ili sveca o kojem je riječ. Cijena: 250 kn.

- PRVA ISKUSTVA O BOGU (M. Leist). Svi vjerski pedagozi naglašavaju neophodnost vjerskog iskustva o Bogu djece u ranoj dobi. Na tome se temelji svekolika vjerska izgradnja mladih i odraslih osoba. Cijena: 20 kn.

---

463

- MOLITVA ZA OZDRAVLJENJE (F. M. Nutt i B. L. Shlemon). Liječnici liječe, ali jedino Bog može ozdraviti. Zato se s pravom utječemo njemu u molitvi. Cijena: 20 kn.

- SNAGE NUTRINE, *Ozdraviteljsko življenje vjere u bolesti i životnim krizama* (H. Ehmann). Ova knjiga ukazuje na putove ozdravljenja i oslobođenja uz pomoć oživljene vjere u Krista Osloboditelja. Cijena: 20 kn.

- TAJNA PRVOG USPJEHA (M. Quoist). To je jedna od najljepših duhovnih knjiga u suvremenom svijetu. Cijena: 30 kn.

- ŽIVOT SVETOG PAVLA (R. Vimer). Naš poznati profesor i pisac opisuje na pučki način život i djelo sv. Pavla, najvećeg apostola svih vremena. Cijena: 40 kn.

---

## KAZALO GODIŠTA 2005.

### ČLANCI I RASPRAVE

Ante Akrap, *Susret - otkrivanje bitka* ..... 5-35  
*Encounter - revealing of being*

Jure Brkan, *Razlozi za uklanjanje župnika prema kan. 1740. i 1741. Zakonika kanonskog prava iz 1983*..... 35-152  
*The reasons for removing the parish priest after can. 1740. and 1741. of Code of Canon Law from 1983.*

Alojzije Čondić, *Pastoralno bogoslovlje u raspravi od Drugoga vaticanskog sabora do danas*. .... 387-408  
*Debate on pastoral theology from the second vatican council till today*

Ivan Ivanda, *Molitva - oslušivanje Logosa. Poimanje molitve u teologiji Hans Urs Von Balthasara* ..... 247-270  
*Prayer - attentive listening to Logos*

Marijan Mandac, *Tumačenje Ivanova Prolova* ..... 349-386  
*Une certaine interprétation du Prologue de S. Jean*

Dušan Moro, *Svetopisamsko utemeljenje i razvojna linija Petrove i papinske službe jedinstva* ..... 35-63  
*Peter's and pope's primacy in the actual ecumenical developments*

Miljenko Odrlić, *Mitsko i povijesno u knjizi Postanka i u deuteronomističkoj historiografiji* ..... 152-173



---

<i>Mythical and historical in the book of Genesis and in Deuternomic historiography</i>	
-, <i>Mojsije - sporna pitanja biblijskih izvještaja</i> .....	270-301
-, <i>Moses - debatable points od bibliquial text</i>	

## LITURGIJA - SVETI SUSRET

Marko Babić, <i>Križ u liturgiji i umjetnosti</i> .....	73-83
-, <i>Što i kako se prinosi?</i> .....	193-197

Petar Bašić, <i>O krstu i krštenju</i> .....	173-183
--	---------

---

465

Ante Čovo, <i>Marija i Euharistija u našem zdravlju</i> .....	315-323
---	---------

Ana Thea Filipović, <i>Mladi i Euharistija. Pastoralno-teološko promišljanje o problematičnom i pastoralno izazovnom odnosu</i> .....	409-428
<i>Young people and Eucharist. Pastoral-theological reflections on a problematic and pastorally challenging attitude</i>	

Ante Mateljan, <i>Zajedništvo u vjeri i euharistiji. Uz dokument o zajedničkoj vjeri, te o interkomuniji između Asirske crkve Istoka i Kaldejske crkve, i potvrde valjanosti istočno-sirijske anafore Addai i Mari</i> .....	301-315
<i>Community in faith and eucharist. Towards the documents on common faith and intercommunity between the Assyrian Church of the East and Chaldean Church; validation of the East-Syrian anaphora Addai and Mari</i>	

Domagoj Runje, <i>O nedostatku Kristovih muka</i> .....	63-73
-, <i>Novi zavjet i Kumran. Dva primjera</i> .....	183-193
-, <i>Milost na milost</i> .....	429-436

## PRAKTIČNA TEOLOGIJA

Anđelko Domazet, <i>Vazmene meditacije</i> .....	99-115
-, <i>Kratke propovijedi</i> .....	437-446

Romano Guardini, <i>Dva nagovora za vjenčanje</i> .....	115-119
-, <i>Istinoljubivost</i> .....	226-233
-, <i>Prihvatanje</i> .....	346-353
-, <i>Strpljivost</i> ..	448-454

---

Homiletska građa ..... 197-226; 323-346

Luka Tomašević, *Nepovredivost života i eutanazija u enciklici 'Evangelium vitae' pape Ivana Pavla II.* ..... 83-99  
*Inviolability of life and euthanasia in pope John Paul's II. Encyclical letter 'Evangelium vitae'*

#### PRIKAZI, OSVRTI, OCJENE

---

466

---

Marko Babić, *Bogorodici Djevici. Izabrane marijanske molitve 1. tisućljeća* (P. Lubina). ..... 455-457

Alojzije Čondić, *Katolička pastoralna teologija* (Norbert Mette) ..... 123-127

Stjepan Čovo, *Ekumenske studije i Dokumenti. Izbor ekumenskih dokumenata Katoličke i Pravoslavne crkve s popratnim komentarima* (Niko Ikić) ..... 353-358

Josip Franulić, *Kipić Djeteta Isusa na otocima Braču i Hvaru* (Marija Stipišić) ..... 458-460  
Vice Kapitanović, *Konjevrate i Mirlović Zagora - Župe Šibenske biskupije* (Ante Gulin)..... 358-361

Dušan Moro, *U hodu s vremenom. Kršćanska etika i izazov vremena* (Luka Tomašević) ..... 120-123  
Jure Šimunović, *Sjećanje i identitet* (Ivan Pavao II.)..... 233-241

Primljene knjige ..... 129-130; 241-242; 363-364;461-463

Kazalo godišta 2005 ..... 464-466

---

PREPORUČUJEMO NAŠA IZDANJA

A) PRIRUČNICI ZA PROPOVIJEDI

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

B) PRIJEVODI SV. OTACA

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

C) OSTALA IZDANJA

- |   |        |
|---|--------|
| 1. J. Brkan, OBVEZE I PRAVA VJERNIKA LAIKA                  | 60 kn  |
| 2. M. Vugdelija, POLITIČKA ILI DRUŠTVENA DIMENZIJA VJERE    | 120 kn |
| 3. LOGOS KAI MYSTERION, Spomenspis ocu M. Kiriginu          | 50 kn  |
| 4. U SLUŽBI RIJEČI. Spomenspis ocu fra Franji Carevu        | 50 kn  |
| 5. SVETA MARIJA. Radovi o štovanju B.D. M                   | 50 kn  |
| 6. J. Brkan, ŽUPA U ZAKONODAVSTVU KATOL. CRKVE              | 90 kn  |
| 7. S. Čovo, BL. IVAN DUNS SKOT. Oštromni i marij. naučitelj | 50 kn  |
| 8. J. Brkan, OPĆE ODREDBE ZAKONIKA KAN. PRAVA               | 70 kn  |
| 9. PJEVANA VEČERNJA   | 30 kn  |
| 10. DEVETNICA BOŽIĆU  | 30 kn  |
| 11. AKTUALNOST PREDAJE, Zbornik u čast fra K. Balića        | 70 kn  |
| 12. GOVOR NA GORI (ur. Marijan Vugdelija)                   | 120 kn |

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



**Služba Božja, Liturgijsko-pastoralna revija**

**Osnivač – Founder:**

Franjevačka provincija Presvetog Otkupitelja

**Izdavač – Publisher:**

Katolički bogoslovni fakultet Split

**Uredničko vijeće – Editorial Board:**

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

**Znanstveno vijeće – Scientific Council:**

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

**Glavni i odgovorni urednik – Editor-in-Chief:**

Anđelko Domazet

**Zamjenik glavnog urednika:**

Dušan Moro

Ante Mateljan

**Naslovnu stranicu izradio:**

Tomislav Leročić

**Jezični savjetnik:**

Ankica Ravlić

**Adresa uredništva i uprave – Administrative Office:**

Služba Božja, Trg Gaje Bulata 3

HR – 21000 SPLIT

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

E-mail: sluzbabozja@st.htnet.hr

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

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

- devizni: SWIFT:ZABHR2X 2488911084

**Tisak:**

Dalmacija papir - Split