

Služba Božja

liturgijsko
pastoralna
revija
godina XLVIII.
Split, 2008.
broj 4.



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

Uredništvo

ČLANCI I RASPRAVE

- 347 Marijan Mandac, *Naziv Bogorodica za Djevicu Mariju u otačko doba*
Appellation de Théotokos pour la Vierge Marie à l'époque patristique.
- 380 Ante Mateljan, *Svećenik i bolesnik*
Načela za kršćansku komunikaciju svećenika i bolesnika u bolnici
Priest and patient
Principles for Christian communication between priest and patient
- 408 Siniša Balajić, *Jasna slika o sebi kao preduvjet poziva*
Analiza nekih tekstova Životopisa sv. Franje Asiškoga
Clear picture of oneself as a precondition for vocation
Analysis of some texts from St. Francis' of Assisi Biography

LITURGIJA – SVETI SUSRET

- 422 Ghislain Lafont, *Euharistija. Hrana i riječ*

PRAKTIČNA TEOLOGIJA

- 435 Romano Guardini, *Sabranost*
- 444 Raniero Cantalamessa, *Riječ i život*

PRIKAZI, OSVRTI, OCJENE

- 458 Zbornik radova (ur. A. Polegubić), *Novi karizmatički pokreti i gibanja u Crkvi, Diaspora croatica, knjiga br. 12, Hrvatski dušobrižnički ured, Frankfurt na Majni, 2008., 108 str.*
- 460 *Kazalo godišta*

Marijan Mandac
NAZIV BOGORODICA ZA DJEVICU MARIJU U OTAČKO DOBA
Appellation de Théotokos pour la Vierge Marie à l'époque patristique

UDK: 232.931

276

Pregledni znanstveni članak

Primljeno 10/2008.

SAŽETAK

Već se iz samoga naslova lako vidi što je sadržaj obavljenoga rada. Naziv nije jedino najuzvišeniji za Isusovu Majku nego je ujedno istinito i najdublje tumačenje otajstva Djevičine osobe i njezina dijela u povijesti spasenja. Naziva Bogorodica nema na novozavjetnim stranicama. Stoga je trebalo utvrditi kada se pojavljuje. To smo učinili povijesno slijedeći izvore u kojima se javlja naziv Bogorodica. To nas je navelo pojašnjavati ulomke raznih teologa otačkoga doba. Radeći zapazili smo da se naziv Bogorodica zabilježeno pojavio u četvrtome stoljeću i proširio u cijelome kršćanstvu. Vjernici su molitve upravljali Bogorodici i kao takvoj iskazivali štovanje i čast. Teolozi su u svojim razmišljanjima naziv Bogorodica uključivali u duboke teološke okvire. Jasno je da se to prije svega odnosi na vjeru u Isusovo božanstvo, Gospodnje utjelovljenje i čin otkupljenja.

Ključne riječi: *Bogorodica, Kristorodica, čovjekorodica, teologija, božanstvo, čovječstvo, narav, osoba, tijelo, istobitan.*

UVOD

Mi u kršćanstvu posjedujemo za sreću veći broj izričaja kojima oslovljujemo Isusovu majku, Djevicu Mariju. Među njima je i naziv Bogorodica. On je izniman svojom dubinom, uzvišenošću i zvučnom ljepotom. Nazivom Bogorodica izričemo da je Djevica Marija čovjekom rodila Boga koji je Isus Krist. To je sadržaj naziva Bogorodica. Reći pak i vjerovati da je Isus, Marijin sin, Bog bit je i srž vjere u osobu i djelo Isusa Krista.

Marija je po vječnome Božjem naumu i njegovoj nedokučivoj promisli odabrana i određena da bude Bogorodica. To je puni smisao čitavoga njezina postojanja. Da pak bude dostojna Bogorodica, Marija je začeta bez iskonskoga grijeha. Uznesena je u slavu po isteku njezina zemaljskoga života jer je Bogorodica. Za Mariju sve proizlazi iz njezinoga bogomaterinstva. To je njezina svekolika uloga u povijesti ljudskoga spasenja.

Inače sam naziv Bogorodica ne nalazimo nigdje kao takav u Novome savjetu. Pojavio se u povijesti teologije i dogme. Na tome ćemo se u nastavku potanko zadržati. Naš dobri i lijepi naziv Bogorodica prijevod je za grčki izričaj Θεοτόκος. Vidi se da su u njemu riječi Θεός, Bog, i τόκος, rođenje. Čin žene je τόκος. Ona začinja čedo, nosi ga u krilu i rađa na svijet. To znači i izražava grčka riječ τόκος. Marija je Θεοτόκος jer je čovjekom rodila Boga. To je njezin sin Isus Krist.

U latinskome govoru imamo izričaje za Djevicu Mariju *Dei genitrix*, *Deipara* i *Dei mater*. Riječ *genitrix* koja se može pisati i *genetrix* znači roditeljica, majka. Marija je roditeljica Boga Isusa Krista. U izričaju *Deipara* što je najneposredniji prijevod za Θεοτόκος imamo rijeci *Deus*, Bog, i *pario*, roditi. Prema tome, *Deipara* označuje Mariju koja je rodila Boga koji je postao čovjek. To je Isus iz Nazareta.

U svezi s nazivom *Dei mater*, Božja majka, treba reći da se dosta kasno pojavljuje u otačkim spisima. Tome je razlog veoma razumljiv i jednostavan. Pisci su se bojali da ne bi neupućeni i priprosti Djevicu Mariju ako se nazove *Dei mater* smatrali nekom od mnogobrojnih grčkih i rimskih božica. To Marija uistinu nije.

U radu što slijedi nastojimo pronaći ono osnovno što se odnosi na naziv za Djevicu Mariju Θεοτόκος. Kod toga po mogućnosti idemo povijesnim putem. On nam se čini najprikladnijim. Slijedit ćemo ga do samoga isteka otačkoga razdoblja. Katkada se na za-

lost ponešto ponavljamo. To nikako nismo posve mogli izbjeći. Pri tumačenju se više puta udaljujemo od naziva θεοτόκος. Tom zgodom pružamo neke podatke koji mogu koristiti čitatelju.

1. ORIGEN (+ 254.)

U svezi s Marijinim nazivom θεοτόκος najprije spominjemo Origena.¹ Bio je on veliki teolog i neobično plodni teološki pisac. Čak je utvrdio i zasnovao zakone i oblike po kojima se izučava teologija kao prava i nepatvorena znanost. Istina je da se u onome malome dijelu što je na izvornome grčkome preživjelo od Origenovih spisa ne nalazi izrijekom naziv θεοτόκος. Ali je crkveni povjesničar Sozomen u svojoj *Crkvenoj povijesti*² zabilježio da se Origen uistinu služio nazivom θεοτόκος. Mi nemamo nikakva uporišta ni ozbiljna povoda da povjesničaru ne vjerujemo.³ Lako je moguće da je upravo Origen razlogom što se u Aleksandrijskome kršćanstvu rano i postojano uvriježilo i ukorijenilo Djevicu Mariju nazivati θεοτόκος. To jasno i bjelodano pokazuje povijest što dolazi.

2. ANTIOHIJSKA SINODA (325.)

Mi se ovdje prisjećamo uistinu drevne biskupske sinode održane prvih tjedana 325. u Antiohiji. Izravni je povod sinodi zapravo bio izbor novoga antiohijskoga biskupa. Ali je biskupima kojih se na sastanak okupilo nešto manje od šezdeset bio cilj suzbiti i spriječiti Arijevo učenje. Biskup Aleksandar u Aleksandriji to nije uspio ni sam u raspravi s Arijem kao ni njegove aleksandrijske sinode. Sada su biskupi u Antiohiji htjeli to postići i ujedno sami izraziti svoju vjeru.

¹ O Origenovu životu, djelima i nauku vidi: J. QUASTEN, *Patrologia*, I., Marietti, 1980., 314-368; B. ALTANER - A. STUIBER, *Patrologie*, Herder, 1966., 197-209; J. PAVIĆ - T. Z. TENŠEK, *Patrologija*, Zagreb, 1993., 109-117; M. MANDAC, Origen, Počela, Split, 1985., 11-40.

² Usp. J. QUASTEN, *Patrologia*, I., 352.

³ Povjesnik Sozomen živio je u petome stoljeću i djelovao u Carigradu. Vidi: J. QUASTEN, *Patrologia*, I., Marietti, 1983., 539-541; B. ALTANER - A. STUIBER, *Patrologie*, 227.

Sinodi je najvjerojatnije predsjedao ugledni biskup Hozije.⁴ On je bio biskup u Kordobi. Odigrao je veliku i značajnu ulogu kao teološki savjetnik cara Konstantina na Nicejskome saboru 325. Usput spominjemo da je na Antiohijskoj sinodi bio nazočan i Euzebije Cezarejski. Kako nije htio smjesta potpisati sinodalni dokument, zaprijetilo mu je izopćenje ako trajno ostane pri prvoj odluci.⁵

Sinodalni su Oci sastavili dosta dugi dokument u kojemu su potanje izložili vjeru. Pridodali su ga svome sinodalnome pismu. Oboje su na široko poslali. To su svakako poslali biskupima u Italiju i tu naišli na odobravanje i dobar prijem.⁶ Naznačene dokumente danas poznamo samo na temelju njihova teksta na sirijskome. Učenjaci su nakon oštre međusobne rasprave prihvatili autentičnost dokumenata o kojima govorimo.⁷

Mi smo se duže zaustavili kod Antiohijske sinode iz 325. radi Marijina naziva θεοτόκος. Sigurno je da su ga sudionici Sinode upotrijebili u svome iskazu vjere. U to se ne može sumnjati.⁸ Lako se iz nastavka vidi zamašitost i povijesna vrijednost naše tvrdnje. U sinodalnome tekstu koji je nastao u Antiohiji gdje će se kasnije oštro i svom silinom osporavati θεοτόκος već se 325. Marija naziva izrijekom θεοτόκος. To je, vjerujemo, prvi put da su to Oci na sinodi učinili. Oni su u Antiohiju došli iz različitih krajeva. To odmah znači da se Djevica Marija nekako posvuda već tada kao i ranije nazivala θεοτόκος. Drugi razlog ne vidimo da se razjasni nazočnost naziva u sinodalnome dokumentu iz Antiohije 325. Osim toga nema nikakve naznake da se nazivu na Sinodi itko onda usprotivio. Naziv se smatrao neospornim i točnim u izricanju vjere. Uz to posve je razumljivo što su sinodalni Oci boreći se protiv Arija i njegovih moćnih pristaša koji su tvrdili da

⁴ Glede biskupa Hozija vidi: B. ALTANER - A. STUIBER, *Patrologie*, 336; M. SIMONETTI, *Ossio*, u *Partologia*, III., Marietti, 1978., 58-59.

⁵ Usp. M. MANDAC, *Euzebije Cezarejski, Crkvena povijest*, Split, 2004, 14; M. MANDAC, *Atanazije Veliki, Pisma o Kristu i Duhu*, Makarska, 1980., 217; J. QUASTEN, *Patrologia*, II., 313; J.N.D. KELLY, *Early Christian Doctrines*, London, 1973., 231.

⁶ Usp. H. MAROT, *Conciles anténicéens et conciles oecuméniques*, u *Le concile et les conciles*, Cerf, 1960., 41.

⁷ Usp. J.N.D. KELLY, *Altchristliche Glaubensbekenntnisse*, Göttingen, 1972., 207-210.

⁸ Usp. A. GRILLMEIER, *Die theologische und sprachliche Vorbereitung der christologischen Formel von Chalkedon*, u *Das Konzil von Chalkedon*, I., A. GRILLMEIER - H. BACHT, Würzburg, 1962., 125 bilj. 14.

Isus nije Bog istaknuli da je Marija θεοτόκος i da je zato Isus Bog. U ispovijedi vjere Antiohijske sinode iz 325. izrijekom piše da se “Sin, Bog Logos, u tijelu rodio iz Bogorodice Marije”.⁹

3. ALEKSANDAR ALEKSANDRIJSKI (+ 328.)

Aleksandar Aleksandrijski nije više naročito dobro poznati teolog.¹⁰ I to je prava šteta i određena nepravda. Bio je biskup velike i utjecajne Aleksandrijske crkve. Aleksandar je sve poduzeo da u samome začetku otkloni arijevtvo. To mu na žalost nije pošlo za rukom. Sigurno je bio među glavnim ličnostima na Nicejskome saboru g. 325.

Od Aleksandra se koji inače nije nipošto bogat teološkim spisima očuvalo pismo što ga je uputio Aleksandru, biskupu u Carigradu. To je pismo veoma značajno za pitanje kojim se bavimo. U njemu posjedujemo po prvi put kod jednoga pisca zabilježen Marijin naziv i naslov θεοτόκος. Aleksandar je Mariju izrijekom oslovio θεοτόκος nekako spontano i prirodno. Osjeća se da je to za nj uvriježeni način izražavanja. Naziv ne iznenađuje. Ne treba ga obrazlagati. Nazivu se nitko ne protivi.

U ulomku¹¹ gdje se pojavljuje naziv θεοτόκος Aleksandar Aleksandrijski govori o Isusovome tijelu, σωφφμα. On pri tome nabraja osnovne događaje iz Gospodnjega ovozemnoga života koji su uvjetovani ljudskim tijelom. Aleksandar ističe da je Isus svoje vlastito tijelo primio “iz Bogorodice Marije”, ἐκ τῆς θεοτόκου Μαρίας. Primio ga je i imao ἄληθῶς, uistinu. To nipošto nije bilo nekim prividom, δοκῆσαι. Lako se vidi što Aleksandar želi istaknuti. Nasuprot doceta¹² koji su nijekali da je Isus iz Marije uistinu primio pravo pravcato ljudsko tijelo i tvrdili da je ono bilo samo određe-

⁹ Usp. J.N.D. KELLY, *Glaubensbekenntnisse*, 209; A. GRILLMEIER, *Vorbereitung*, 73 bilj. 22; A. GRILLMEIER, *Christ in Christian Tradition*, I., London-Oxford, 1975., 265.

¹⁰ U svezi s Aleksandrom Aleksandrijskim vidi: J. QUASTEN, *Patrologia*, II., 17-23; B. ALTANER - A. STUIBER, *Patrologie*, 269; M. MANDAC, *Teodoret Cirski, Izabrani spisi*, Split, 2003., 31.

¹¹ Tekst se nalazi u M.J. ROUËT De JOURNAL, *Enchiridion Patristicum*, Herder, 1911 (=EP), 680; *Patrologia Graeca* (=PG), 568. Također usp. J. QUASTEN, *Patrologia*, II., 22.

¹² Glede doceta vidi: M. MANDAC, *Atanazije Veliki*, 56-57; M. MANDAC, *Teodoret Cirski*, 51; J. LIEBAERT, *L'Incarnation*, Cerf, Paris, 1966., 55-56; J.N.D. KELLY, *Doctrines*, 141.

ni privid (δόκησις), Aleksandar čvrsto i postojano uči da je Isus od Marije uzeo istinsko ljudsko tijelo. Stoga Marija i je θεοτόκος. Bez tijela što ga je Isus uzeo “iz Bogorodice Marije” nema ljudskoga spasenja.

4. EUSTATIJE ANTIOHIJSKI (+ 337.)

Eustatije je danas za najširu teološku javnost gotovo posve zaboravljeni teolog.¹³ Nije se tome ni čuditi. Eustatije je, istina, napisao veliki broj vrsnih, raznorodnih i dotjeranih spisa. Ali oni su se najvećim dijelom izgubili. Zato je Eustatije s vremenom neminovno morao pasti u duboki zaborav. U svoje je vrijeme bio nadasve istaknuta ličnost. Imao je veliku i značajnu ulogu na Nicejskome saboru 325. Tu se broji među najistaknutije sudionike.

Eustatije bez ikakve poteškoće i primisli Djevicu Mariju naziva θεοτόκος. To treba dobro istaknuti¹⁴ i zapamtiti jer je Eustatije bio biskup i teolog u Antiohiji gdje će se kasnije brojni među antiohijcima usprotiviti Marijinu nazivu θεοτόκος. Inače se lako dade razumjeti zašto je Eustatije sigurno rado i s oduševljenjem Mariju nazivao θεοτόκος. Bio je temeljiti, uvjereni i nesmiljeni protivnik arijevac koji su tvrdili da Isus nije Bog i na svoj su način zlorabili naziv θεοτόκος. Eustatije je uzvrćao da je Isus Bog jer je Marija θεοτόκος. Osim Eustatije je bio iskreni prijatelj Aleksandra Aleksandrijskoga koji je, upravo naznačismo, također uvriježno Mariju oslovljavao nazivom θεοτόκος.

5. ATANAZIJE VELIKI

Atanazija Velikoga nije potrebno nikome poblizje predstavljati.¹⁵ To je veliki teolog i bogati teološki pisac. Mi ga ovdje spominjemo zbog Marijina naziva θεοτόκος. Atanazije se služio tim nazivom. To je posve razumljivo. Bio je đakon biskupa Aleksan-

¹³ O Eustatiju Antiohijskome vidi: M. MANDAC, *Teodoret Cirski*, 36-37; M. MANDAC, *Euzebij Cezarejski*, 16; J. QUASTEN, *Patrologia*, II., 305-309; B. ALTANER - A. STUIBER, *Patrologie*, 309-310.

¹⁴ Usp. J. QUASTEN, *Patrologia*, II., 308; J.N.D. KELLY, *Doctrines*, 283; A. GRILLMEIER, *Vorbereitung*, 125; A. GRILLMEIER, *Christ*, 298.

¹⁵ Atanaziju Velikome posvetili smo jednu knjigu: M. MANDAC, *Atanazije Veliki, Pisma o Kristu i Duhu*.

dra Aleksandrijskoga i u tome je svojstvu bio istaknuti sudionik Nicejskoga sabora iz 325. Osim toga Atanazije se najsvestranije i najupornije suprotstavio arijevcima koji su nijekali da je Isus u punome i pravome smislu Bog. Nasuprot tome stoji izričaj θεοτόκος. Budući da je Marija θεοτόκος, Isus je Bog.

Atanazije je u svoja djela temeljito upisao naziv θεοτόκος, i Mariju smatrao pravom roditeljicom Isusa koji je Bog u punome i pravome smislu te najviše riječi.¹⁶ Mi se izravno zaustavljamo barem kod jednoga Atanazijeva teksta gdje čitamo i susrećemo naziv θεοτόκος. Ulomak se nalazi u njegovu spisnu s dosta dugim naslovom *De Incarnatione Dei Verbi et contra Arianos*.¹⁷ Cijelo je mjesto najviše ljepote i pravoga je teološkoga sadržaja.¹⁸

Atanazije razmišljanje počinje time što jasno, sažeto i blistavo naznačuje razlog utjelovljenju Sina Božjega. On veli da je “Sin Božji zato (κατὰ τοῦτο) postao čovječji sin da sinovi čovječji, to jest Adamovi, postanu sinovi Božji”. Atanazije potom opisuje rođenje Logosa “gore iz Oca”, ἄνωθεν ἐκ Πατρός. Za opis je upotrijebio četiri različita priloga. Jedan je od njih αἰδίως, vječno. Međutim, taj se isti, ὁ αὐτός, Logos rodio također i u “vremenu”, ἐν χρόνῳ. To se Logosovo rođenje zbilo “dolje iz Djevice Bogorodice Marije”, κάτωθεν ἐκπαρθένου θεοτόκου Μαρίας. Eto tu je pred nama zapisana riječ θεοτόκος. Logos se, prema tome, “gore rodio iz Oca” i to “vječno”. On se “u vremenu, dolje, rodio iz Djevice Bogorodice Marije”. Marija je θεοτόκος jer se iz nje kao čovjek rodio Logos koji je Bog.

Atanazije u nastavku ulomka bilježi da je cilj Gospodnjega rođenja od Marije taj da se “oni koji su najprije dolje rođeni drugi put rode odozgo”, ἄνωθεν. To je rođenje “iz Boga”, ἐκ Θεοῦ. Razumije se ἄνωθεν dolazi iz Iv 3,3 te se odnosi na krsno rođenje. Izričaj ἐκ Θεοῦ Atanazije očito preuzima iz Iv 1,13. Vjerničko rođenje ἄνωθεν rođenje je ἐκ Θεοῦ.

Smjerajući na Isusovo djevičansko začće Atanazije veli da je Isus “na zemlji imao samo majku”. Uostalom maločas je za Mariju rekao da je παρθένος, djevica. U Isusovu začću otac nije imao udjela. Isus je kao čovjek samo “iz Djevice Bogorodice Marije”. Vjernici pak “u nebu” jedino imaju Oca. To je Bog Otac. U tome

¹⁶ Usp. J. QUASTEN, *Patrologia*, II., 77; B. ALTANER - A. STUIBER, *Patrologie*, 279.

¹⁷ O tome djelu vidi J. QUASTEN, *Patrologia*, II., 32.

¹⁸ Vidi: *Enchiridion Patristicum*, 788; PG, 26, 996.

njihovu rođenju zemaljski otac nema nikakva dijela. Rođeni su milošću iz Boga. Tako je u taj duboki tekst Atanazije prirodnim nagibom razmatranja uvrstio Marijin naziv θεοτόκος, Bogorodica.

6. EFREM SIRIJSKI (+ 373.)

Efrem je bio i uvijek ostaje veliki teološki učitelj među sirijskim kršćanima.¹⁹ Njegov nam je život na žalost malo poznat. Vjerojatno je u Edesi uspostavio i vodio katehetsku školu.²⁰ Sam je napisao veliki broj vrijednih i raznorodnih teoloških djela. Pisao ih je svojim materinskim sirijskim jezikom. Ali kako su njegova djela bila ogromnoga teološkoga značenja ubrzo su prevedena na druge drevne jezike.

Nama je nadasve drago što nam je zapelo za oko u *Enchiridion Patristicum*²¹ jedna Efremova molitva na grčkome. Upravljena je Mariji koja je Majka Božja. Molitva je zaista prekrasna. Prava je duhovna pjesma. Bogata je sadržajem. Vidi se da se Efrem s oduševljenjem, čista srca i s iskrenom ljubavlju molio ljevici Mariji.

Efrem u molitvi Mariju uz brojne druge nazive zaziva riječima ἄχραντε θεοτόκε. Marija je ἄχραντος θεοτόκος. Pridjev ἄχραντος znači neokaljan, čist, netaknut.²² Djevica Marija takva je θεοτόκος. Ona je "netaknuta". Efrem pri tome bez dvojbe ima na pameti Marijino djevičanstvo. U molitvi je višekratno naziva παρθένος, djevica. Efrem čak ističe da je Marija djevica "prije rođenja" (πρὶν τόκου) i poslije rođenja" (μετὰ τόκου). Time izriče da je Marija djevica prije i poslije Isusova rođenja. Isusa je začela i rodila kao djevica. Poslije Isusa nije imala druge djece.

Efrem u istoj molitvi veli da je "naš Krist" uistinu Marijin "istinski sin". Uz to dodaje da je Krist njegov "Bog i stvoritelj". Efrem potom Mariji kaže: "Ti si rodila Boga po tijelu". Stoga je θεοτόκος. Efrem je tako u zazivu i započeo svoju molitvu. Izričaj "po tijelu" κατά σάρκα) čitamo u Rim 1,3 i Rim 9,5. Marija je "Boga rodila po tijelu" kada je "Riječ postala tijelo" (Iv 1,14). To znači čovjek. To je temelj, izvor i konačni razlog za naziv θεοτόκος. Sigurno je ona žena Bogorodica koja je Boga rodila "po tijelu" da tako Bog postane čovjek.

¹⁹ O Efremu vidi: B. ALTANER - A. STUIBER, *Patrologie*, 343-346; J. PAVIĆ - T.Z. TENŠEK, *Patrologija*, 215-217; M. MANDAC, *Teodoreti Cirski*, 34-35; P. BETTIOLO, *Patrologia*, V., Marietti, 2001., 445-448.

²⁰ Usp. M. MANDAC, *Sveti Jeronim Dalmatinac*, Makarska, 1995., 196.

²¹ Vidi: *Enchiridion Patristicum*, 745.

²² Usp. A. BAILLY, *Dictionnaire grec-français*, Paris, 1903., 336.

7. GRGUR NAZIJANŽANIN

Od Grgura iz Nazijanža²³ za ovo razmatranje uzimamo kraći ulomak iz njegova značajnoga i po sebi znamenitoga pisma svećeniku Kaledoniju. Pismo smo negda u cjelini preveli i predstavili.²⁴ Na početku ulomka koji pojašnjujemo²⁵ Grgur u smislu zakona i pravila vjere tvrdi da je “izvan božanstva” (θεότητος) svaki tko u vjeri ne prihvaća i ne ispovijeda da je “sveta Marija θεοτόκος, Bogorodica”. Dotični zapravo ne vjeruje da je Isus Krista u punome i pravome smislu riječi Bog. Stoga je izvan kršćanstva. Ne može postignuti pobožanstvenjenje što je cilj i konačna svrha kršćanskoga poziva.

U nastavku razmišljanja Grgur ima na umu učenje po kojemu je Isus Krist “protrčao kroz Djevicu kao po kanalu”. On se “u njoj nije oblikovao božanski i ljudski”. Božansko je oblikovanje u tome što je Isus začet “bez muža”. Marija je Krista začela djevičanski, ljudsko se Isusovo oblikovanje sastoji u tome što je ono po “zakonu trudnoće”. Tko, dakle, rekne da je Isus Krist kroz Mariju prošao kao “po kanalu”, on je u zbilji ἄθεος. On je bez Boga. I taj je zanijekao da je Djevica Marija θεοτόκος. Dodajemo da su spomenuto doista učili doceti. Nijekali su potpunu i pravu zbilju Isusova ljudskoga tijela i time tvrdili da Isus od Marije nije ništa ni uzeo ni primio. Ona mu i nije majka pa zato ne može biti ni θεοτόκος.

Grgur Nazijanžanin u svome ulomku kratkom napomenom spominje još jednu skupinu koja u biti odbacuje θεοτόκος. Tu su oni koji misle da se u Marijinu krilu najprije “oblikovao čovjek”, to jest ljudska osoba. Tek je “potom” u čovjeka “unišao Bog”. Tko tako misli i govori i on je κατάκριτος, osuđen. Takvo poimanje ne uči “Božje rođenje” nego “izbjegava rođenje”. Vjerojatno Grgur tu na pameti ima krivovjerno kristološko poimanje onda poznatoga Pavla Samosatskoga i njegove sljedbenike. Taj je Pavao doista tvrdio da je Isus običan čovjek koje ga je nadahnjivala Božja Riječ koja je u njemu prebivala.²⁶

²³ Grguru iz Nazijanža posvetili smo jedan spis. Vidi: M. MANDAC, *Grgur Nazijanski, teološki govori i teološka Pisma*, Split, 2005.

²⁴ Usp. M. MANDAC, *Grgur Nazijanski*, 267-278.46-47.

²⁵ Vidi: *Enchiridion Patristicum*, 1017; PG, 37, 177; M. MANDAC, *Grgur Nazijanski*, 269; J. QUASTEN, *Patrologia*, II., 256.

²⁶ U svezi s Pavlom Samosatskim usp. J.N.D. KELLY, *Doctrines*, 117; J. LIEBERT, *Incarnation*, 101; A. GRILLMEIER, *Christ*, 182-183.

8. GRGUR IZ NISE (+ 394.)

Grgur iz Nise nadasve je plodni teološki pisac.²⁷ Gotovo da ni nema teološke grane gdje nije napisao zasebno ozbiljno djelo. Grgur je bio duboki teolog, vrsni poznavalac Svetoga pisma, profinjeni filozofski mislilac i mistik najvišega dometa. Posjedovao je bogatu marilogiju.²⁸

Grgur se rado služio Marijinim nazivom θεοτόκος. Naziv se ponovljeno nalazi pod njegovim perom. Grgur je uz to kao nešto netočno, za Djevicu Mariju nedolično i kao posve nepotrebnu novotariju odlučno odbacio naziv ἀνθρωποτόκος. Neki su ga pripisivali Isusovoj majci. Odbacivali su, kudili i osuđivali njezin naziv θεοτόκος i umjesto njega jedino rabili ἀνθρωποτόκος. Tako su zapravo postupali neki neznatniji teolozi antiohijskoga teološkoga kruga.

Naznaka ἀνθρωποτόκος ima dva dijela. Jedan je ἄνθρωπος znači čovjek. Drugi je τόκος i znači rođenje. Prema tome izričaj ἀνθρωποτόκος možemo prevesti kao čovjekorodica. Razumljivo je zašto je Grgur iz Nise bez trunke oklijevanja i bilo kakvoga krzmanja odbacio naziv ἀνθρωποτόκος i osudio one koji se njime služe potiskujući i napadajući Marijin naziv θεοτόκος, Bogorodica.

9. DIDIM SLIJEPI (+ 398.)

Didim je značajni teolog i teološki pisac u Aleksandriji.²⁹ Pod njegovim je vodstvom Aleksandrijska teološka škola³⁰ dosegнула svoj vrhunac i poslije Didima stala se gasiti i opadati. Didima zovemo Slijepim jer je već oko pete godine života doista izgubio vid. Ali je unatoč tome samim slušanjem postigao veliku izobrazbu. Inače naš Jeronim Didima ne naziva Slijepim nego “onim koji vidi”. On vidi i motri nebesko i božansko. Jeronim je iznimno dobro poznao Didima. S njim je vodio duge egzegetske razgovore u Aleksandriji i smatrao ga svojim pravim i velikim učiteljem u teologiji.

²⁷ Grguru iz Nise posvetili smo dvije knjige. Vidi: M. MANDAC, *Sv. Grgur iz Nise, Spis o djevičanstvu*, Split, 1982.; M. MANDAC, *Grgur iz Nise, Velika Kateheza*, Makarska, 1982.

²⁸ Usp. J. QUASTEN, *Patrologia*, II., 292-293; B. ALTANER - A. STUIBER, *Patrologie*, 307.

²⁹ O Didimu vidi: J. QUASTEN, *Patrologia*, II., 87-102; B. ALTANER - A. STUIBER, *Patrologie*, 280-281; J. PAVIĆ - T. Z. TENŠEK, *Patrologija*, 165-166; A. FÜRST, *Hieronymus*, Herder, 2003., 170; M. MANDAC, *Sveti Jeronim Dalmatinac*, 169.

³⁰ M. MANDAC, *Sveti Jeronim Dalmatinac*, 196-198.

Didim se u govoru o Djevici Mariji u skladu sa svojom aleksandrijskom predajom bez dvojbe služio nazivom θεοτόκος. Zato se redovito spominje³¹ kada se nabrajaju drevni teolozi kojima je priraslo srcu da Mariju nazivaju θεοτόκος, Nama je naročito žao što pri ruci nemamo nijedan Didimov ulomak gdje se nalazi naziv θεοτόκος. Unatoč tome nismo Didima htjeli zaobići u ovome radu.

10. SUB TUUM PRAESIDIUM

Pod naznačenim naslovom imamo na umu kršćansku molitvu koja počinje riječima *Sub tuum praesidium*, pod tvoju obranu. Molitva je upravljena Djevici Mariji i ona se u njoj naziva Bogorodica. Stoga i spominjemo tu molitvu. Nije nam poznato kada je nastala. U svakome je slučaju vjerojatno najdrevnija molitva koju su kršćani upravljali Gospodinovoj Majci. Možemo s pravom pretpostaviti da je molitva nastala i proširila se među vjernicima najkasnije tijekom četvrtoga stoljeća jer se upravo tada ustalilo Mariju nazivati Bogorodica.³²

Posve rado naznačujemo da ni dogmatska konstitucija Drugog vatikanskoga sabora *Lumen gentium* nije zaboravila molitvu *Sub tutum praesidium*. Izrijeком je spominje.³³ To Sabor čini kada govori o “štovanju” Isusove Majke u Crkvi. Sabor ističe da se “Blažena Djevica od najdrevnijih vremena štuje pod nazivom Bogorodice”. U izvorniku je na latinskome izričaj *Deipara*. To je, kazasmo, najneposredniji prijevod za θεοτόκος, Bogorodica.

11. EPIFANIJE SALAMINSKI (+403.)

Epifanija nazivamo Salaminski po gradu Salamini na Cipru.³⁴ On je tu imao biskupsko sjedište i bio ciparski metropolit. Inače je Epifanije bio iznimno učen čovjek. Poznavao je više jezi-

³¹ Usp. J. QUASTEN, *Patrologia*, II., 100; A. GRILLMEIER, *Christ*, 298 bilj. 126; A. GRILLMEIER, *Vorbereitung*, 125 bilj. 14.

³² Usp. G. PHILIPS, *L'Église et son mystère*, II, Descée, 1968., 276-277.

³³ Usp. *Dokumenti Drugog vatikanskog koncila*, (Zagreb, 1970.), *Lumen gentium*, 8 bilj. 21., str. 204.

³⁴ Glede Epifanija vidi: J. QUASTEN, *Patrologia*, II., 387-400; B. ALTANER - A. STUIBER, *Patrologie*, 315-316; J. PAVIĆ - T. Z. TENŠEK, *Patrologija*, 177-178; M. MANDAC, *Sveti Jeronim Dalmatinac*, 169-171; M. MANDAC, *Ivan Zlatousti, Krsne Pouke*, Makrska, 2000., 23-25.

ka. Nadasve se zanimao za povijest Crkve i teologije. Epifanije je bio pravi stručnjak kada su u pitanju krivovjerja što su se prije njega javljala stoljećima.

Epifanije se služio Marijinim nazivom θεοτόκος. To znači da su ciparski vjernici dobro znali koji mu je smisao i zašto se Djeвица Marija oslovljava θεοτόκος. U potvrdu kazanoga navodimo uz stanovito tumačenje jedno mjesto iz djela kojemu je Epifanije stavio naoko čudan i izniman naslov Ἀγκυροτός. Pridjev ἀγκυροτός dolazi od imenice ἄγκυρα, sidro. Stoga ἀγκυροτός znači sidrom učvršćeni ili jednostavno čvrsto učvršćeni.³⁵ Inače se ἀγκυροτός u Epifanijevu naslovu odnosi na kršćanina. U životu što nalikuje putovanju morem koje zna biti uzbibano kršćanin ima vlastito sidro. To je njegova vjera. Stoga se kršćanin ne boji ni najsilnijih valova u oluji života.

Epifanije u ulomku³⁶ kojim se izravno bavimo govori o Isusu Kristu koji je σωτήρ, Spasitelj, Isus je Sin Božji i božanski Logos. Ali je “sišao s nebasa”. To je učinio da uniđe “u djevičansku radionicu”. To je krilo Marije koja je djeвица. Tu je mjesto gdje djeluje Spasitelj. Epifanije se doista poslužio riječju ἐργαστήριον, radionica. U radionici Marijine utrobe Spasitelj je izradio “naše spasenje”, ἡμετέραν σωτηρίαν. Nije nimalo teško pogoditi zamašitost i dubinu Epifanijeve misli. Utjelovljenje, obistinjeno u Marijinu krilu, uspostava je ljudskoga spasenja. U biti i jezgri tu je već dogotovljeno sve jer sve što će još Isus Krist kao Spasitelj učiniti za spasenje ljudi počiva i temelji se na utjelovljenju u DjeVICI Mariji.

Prosljeđujući svoje razmišljanje Epifanije naznačuje da Logos pri utjelovljenju nije “promijenio narav”. Epifanije želi reći da Spasiteljeva božanska narav, φύσις, utjelovljenjem nije pretrpjela nikakvu promjenu. Ona je u sebi nepromjenljiva i neizmjenljiva. Kod utjelovljenja Spasitelj je “uzeo čovječstvo”. U izvorniku piše λαβών, uzevši. Isti izričaj u svezi s utjelovljenjem čitamo u Fil 2,5. Za riječ “čovječstvo” kod Epifanija stoji riječ ἀνθρωπότης. Naći će se i u znamenitoj Kalcedonskoj definiciji. Jasno je da ἀνθρωπότης zapravo označuje ljudsku narav.

Epifanije pak u svome razlaganju nipošto nije zaboravio dodati da se “uzeto čovječstvo” nalazi “s božanstvom”. Tako Spasitelj čovječanstva uistinu posjeduje “božanstvo” i “čovječstvo”. On je Bog po božanstvu i čovjek po čovječstvu.

³⁵ Usp. A. BAILLY, *Dictionnaire*, 12.

³⁶ Vidi: *Enchiridion Patristicum*, 1086; PG, 43, 157.

Govoreći o Isusu koji je Sin Božji Epifanije u nastavku razmatranja kaže da je Krist “potpun kod Oca”. U izvorniku je pridjev τέλειος koji znači potpun, cjelovit, savršen. Epifanije je želio kazati da je Isus Krist jer je Očev Sin neokrñjen u svome božanstvu. Jednako je Bog kao i Bog Otac. Epifanije to ističe jer tako vjeruje i jer su to odbacivali arijeovski teolozi. Oni su jedino pristajali na to da prihvate kako je Isus okrñjena i smanjena božanstva.

Međutim Sin se “učovječio među nama”. Izričaj “među nama” jamačno potječe iz Iv 1,14. Sin je utjelovljenjem “uzeo tijelo i ljudsku dušu”. Nije se, drugim riječima, utjelovio na “privid”. Epifanije se u svome tekstu poslužio riječju δόκησις. Iako je otklonio i odbacio svaku prividnost Isusova tijela. To je protiv doceta koji su uistinu učili i govorili da je Isusovo tijelo samo neki tjelesni privid, δόκησις. Epifanije, naprotiv, ističe da se Isus utjelovio po istini, ἀληθεία. Isus je imao pravo ljudsko tijelo. Posjedovao je i “ljudsku dušu”. Isusova ljudska duša, stvorena kao i svaka druga ljudska duša, neporeciva je zbilja. Njezina je uloga u ljudskome spasenju nužna. Znamo pak da je Isusu ljudsku dušu, ψυχή, zanijekao Arije.³⁷ Apolinar je sa svoje strane tvrdio da Isus nije posjedovao ljudski νοῦς, um.³⁸ Nasuprot jednome i drugome Epifanije svom jasnoćom i punom bistrinom govori o Isusovoj ljudskoj duši, ψυχή ἀνθρωπίνη. Ona je jednaka svakoj ljudskoj duši koja je u sebi duhovna i razumna.

Budući pak da Gospodin Isus ima ljudsko tijelo i ljudsku dušu, on je “cjelovit čovjek”. Doista je Epifanije napisao τελειὸς ἄνθρωπος. Tako je Isus dvostruko τελειὸς, cjelovit. Cjelovit je ukoliko je Bog i cjelovit je kao čovjek. Možemo ovdje naznačiti da se u biti u istome smislu dvaput ponavlja τελειὸς i u kristološkoj Klacedonskoj definiciji.

Epifanije, nadalje, kaže da je Sin Božji “za se oblikovao čovjeka”. Već kazasmo što taj izričaj znači. Ali Sin je to učinio polazeći “od Marije” koja, je “Bogorodica”, θεοτόκος. Učinio je to “po Duhu Svetomu”. Izričaj je, vidi se, preuzet iz Mt 1,18.

Dobro znamo da je naše prethodno izlaganje bilo doista dugo dok nismo došli do Epifanijeva govora o “Mariji Bogorodici”. Ali izlaganje barem jasno pokazuje u koji je i kako dubok teološki

³⁷ Redovito se u povijesti teologije ne vodi računa o Arijevoj kristološkoj zabludi. Uistinu je Arije tvrdio da Isus Krist nije posjedovao ljudsku dušu, ψυχή. Nju je zamijenio u Gospodnjemu tijelu Logos. Čak je Arije na temelju toga dokazivao da Isus nije Bog. O tome vidi: M. MANDAC, *Atanazije*, 54-55.

³⁸ Apolinar je učio da Isus nije posjedovao ljudsku razumnu dušu, νοῦς, nju je namjestio Bog Logos: usp. M. MANDAC, *Atanazije*, 50-54.

okvir Epifanije uveo Mariju kao θεοτόκος. Ona je θεοτόκος jer je Sin Božji koji je Bog od nje “za se” (εἰς ἑαυτόν) kada se utjelovio uzeo cjelovitu ljudsku narav i rodio se kao čovjek da spasi svakoga čovjeka. Božji naum i njegovo otajstveno određenje oduvijek su uključivali da Marija bude θεοτόκος. To je Božji put da se obistini i u djelo provede čin spasenja ljudskoga roda.

12. NIL ANCIRSKI

360

Nil je u svoje doba predvodio samostan u okolici Ancire koja je onda bila istaknuto kršćansko središte.³⁹ Svojim životnim radom i spisima puno je pridonio razvoju monaštva na kršćanskome Istoku. Začudo Nila čak više ne spominju ni djela koja se stručnije bave razvojem drevne kristologije. Nama se čini da je to nepravедno. Mi ga i stoga ovdje ističemo.

U Nilovim se spisima nalaze veoma vrijedne kristološke tvrdnje koje su podloga i razlog Marijina naziva θεοτόκος. Na žalost Nilov izvornik nemamo. Imamo pak povjerenje u prijevod koji nam je pred očima.⁴⁰ Po Nilu je “Gospodin Isus Krist jedan, samo jedna *hypostasis*, samo jedan *prosopon*”. Izreka je za vrijeme kada je pisana uistinu iznimne kristološke vrijednosti. Nil se, očito, služio riječima ὑπόστασις i πρόσωπον. Pomoću njih je izrazio Isusovo osobno jedinstvo. Znamo da su se u tu svrhu riječju ὑπόστασις nadasve rado i često služili teolozi Aleksandrijske teološke škole. Teolozi u Antiohiji u svojoj su školi⁴¹ u istu nakanu radije posizali za riječi πρόσωπον. Jedna se i druga nalazi u Kalcedonskome simbolu. Nil također kaže da je Isus Krist Bog i čovjek u samo jednoj osobi. On otuda razumno zaključuje da je Djevica Marija uistinu θεοτόκος, Bogorodica.

13. ĆIRIL ALEKSANDRIJSKI

Kada je u dogmatici riječ o mariologiji nikada i nipošto ne oklijevamo otvoreno tvrditi da Ćiril Aleksandrijski spada među

³⁹ O Nilu Ancirskome vidi J. QUASTEN, *Patrologia*, II., 499-508; B. ALTANER - A. STUIBER, *Patrologie*, 334; J. PAVIĆ - T. Z. TENŠEK, *Patrologija*, 212.

⁴⁰ Usp. J. QUASTEN, *Patrologia*, II., 50 bilj. 1.

⁴¹ O Antiohijskoj i Aleksandrijskoj školi vidi M. MANDAC, *Sveti Jeronim Dalmatinac*, 194-198.

najveće i najznačajnije mariologe.⁴² Doista je posjedovao dubok i širok nauk o Djevici Mariji. Pri tome je posebice vezan uz Djevičin naziv θεοτόκος. U vrijeme kada je Nestorije, o kome u nastavku govorimo, izdvojeno s istomišljenicima žestoko i svom silinom napao i osporio naziv θεοτόκος kao u vjeri netočan, Ćiril je naziv uporno i oduševljeno kao nužan branio. Tome svjedoče razna Ćirilova djela. To na poseban način vrijedi za njegov spis gdje se izravno obara na “Nestorijeve hule”.⁴³ Isto treba reći za djelo što ga je Ćiril napisao “protiv onih koji neće da priznaju da je sveta Djevica Božja majka”.⁴⁴

Mi se glede Ćirilova stava prema θεοτόκος zaustavljamo razlažući⁴⁵ par njegovih izvornih odlomaka. Prvi uzimamo iz njegova pisma što ga je uputio egipatskim monasima.⁴⁶ Egipat je u Ćirilovo doba bio pun monaških zajednica. Monasi su bili iznimno utjecajni u Crkvi i društvu. Možda je i Ćiril u mlađim godinama neko vrijeme proboravio među monasima. Svakako ih je veoma cijenio i rado uvažavao.⁴⁷

Ćiril se u naznačenome pismu čudi što uopće postoje “neki” (τινές) koji sumnjaju i dvoje da li da se ἡ ἀγία παρθένος, Sveta djevica, nazove ili ne θεοτόκος. Po njegovu sudu tu nema nikakve dvojbe niti bilo kakvoga oklijevanja. Tko vjeruje da je “Gospodin naš Isus Krist Bog” (θεός), za njega je “sveta Djevica” koja ga je rodila uistinu θεοτόκος, Bogorodica.⁴⁸

U istome pismu nešto dalje⁴⁹ Ćiril ističe razlog zbog kojega oni “neki” odbijaju Mariji naziv θεοτόκος. To je stoga što taj naziv prema dotičnima uključuje da je Djevica Marija postala “majka božanstva”, θεότητος μήτηρ. Doista je to bio ključni razlog što su “neki” odbacili i napadali naziv θεοτόκος. Ćiril na istome mjestu veoma dugom rečenicom odgovara na primjedbu i prigovor. U tu svrhu najprije promatra rođenje Boga Logosa “iz same biti (οὐσία)

⁴² Ćirilu Aleksandrijskome posvetili smo cijeli spis. Vidi M. MANDAC, *Ćiril Aleksandrijski, Utjelovljenje Jedinorođenca i Jedan Krist*, Makarska, 2001.

⁴³ O tome djelu vidi: M. MANDAC, *Ćiril Aleksandrijski*, 23-24; J. QUASTEN, *Patrologia*, II., 127-128.

⁴⁴ Usp. J. QUASTEN, *Patrologia*, II., 129.

⁴⁵ Usp. J. QUASTEN, *Patrologia*, II., 143; B. ALTANER - A. STUIBER, *Patrologie*, 288.

⁴⁶ Usp. M. MANDAC, *Ćiril Aleksandrijski*, 29-30.

⁴⁷ Usp. M. MANDAC, *Ćiril Aleksandrijski*, 10.

⁴⁸ Vidi: *Enchiridion Patristicum*, 2058; PG, 77, 13.

⁴⁹ Vidi: *Enchiridion Patristicum*, 2059; PG, 77, 21.

Boga i Oca". Naznaka "iz same biti" otklanja arijevske učenje. Logos je živ. On je zasebna osoba. Tako smo razumjeli Ćirilovu naznaku da je Logos ἐνυπόστατος. Ćiril o Logosu dodaje da posjeduje "opstojnost" (τὴν ὑπαρξιν) koja je izvan svakoga vremena. Logos je "uvijek supostojao s onim koji ga je rodio". On "u njemu i s njime zajedno postoji".

Pošto je razmišljao o vječnome rođenju Logosa iz Boga Oca, Ćiril prelazi na njegovo "tjelesno rođenje po ženi". Ono se zbilo na koncu vremena. Tada je Logos postao tijelo. Po Ćirilu to znači da se "sjedinio s tijelom koje ima razumnu dušu". Izrazom "razumna duša" Ćiril je odbacio apolinarizam. U naznačenome se smislu "veli" da se Logos "i tjelesno rodio po ženi". Dva su, dakle, rođenja istoga Logosa. Jedno je "iz same biti Boga i Oca". Drugo je "tjelesno" i ono je "po ženi".

Nama se Ćirilovo obrazlaganje čini jasnim. Po njemu Marija je θεοτόκος jer je Isus Krist koga je ona rodila Bog, Θεός. Ona nije "majka božanstva" jer je Isus Krist Očev Logos koji svoje božanstvo (θεότης) ima rođenjem iz same biti Boga Oca.

Novi ulomak uzimamo iz Ćirilova kristološkoga djela *Scholia de incarnatione Unigeniti*.⁵⁰ Tu Ćiril u razmišljanju polazi⁵¹ od izreke apostola Ivana po kojoj Logos "bijaše Bog" (Iv 1,1). Ali Logos je "postao i čovjek". Bog Logos se radi ljudi "rodio po tijelu". Otuda "nužno" (ἀναγκαιώς) slijedi da je doista θεοτόκος ona žena koja je Logosa "rodila" ukoliko je čovjek. Ćiril tome dodaje: da Marija "nije rodila Boga, onaj koji se od nje rodio, ne bi se zvao Bogom". Međutim, "bogoduha ga Pisma nazivlju Bogom". To je već slučaj s Iv 1,1. Postoje, jasno, i druga novozavjetna mjesta⁵² gdje se Sin Djevice Marije naziva Bogom i ona tako utvrđuju i opravdavaju Marijin naziv θεοτόκος.

U trećem odlomku⁵³ koji imamo pred očima Ćiril se za svoj nauk najprije poziva na "svete oce". Mislimo da tako naziva teologe koji su prije svega u Aleksandriji, ali i drugdje, Mariju nazivali θεοτόκος. Ćiril bilježi da su se oni "odvažili" i da nisu nimalo oklijevali "svetu Djevicu nazvati bogorodicom" (θεοτόκος), Ćiril u tome slijedi "svete oce".

⁵⁰ Usp. M. MANDAC, *Ćiril Aleksandrijski*, 27-28.

⁵¹ Vidi: *Enchiridion Patristicum*, 2125; PG, 75, 1400.

⁵² Usp. K. RAHNER, *Écrits Théologiques*, I., Desclée, 11-111; O. CULLMANN, *Christologie du Nouveau Testament*, Neuchâtel, 1966., 266-273.

⁵³ Vidi: H. DENZINGER - A. SCHÖNMETZNER, *Enchiridion Symbolorum*, Herder, 1955., 251.

Ćiril osobno u razmatranju kao prvo naznačuje kako se ne smije shvatiti naziv θεοτόκος. Naziv ne kaže da je “iz svete Djevice početak postojanja primila Logosova narav niti njegovo božanstvo”. Djevica Marija nije rodila Logosa u njegovu božanstvu. Logos se vječno rodio iz Boga Oca kao Bog. On je vječni Bog svojim božanstvom. Ali se “iz nje”, to jest iz “svete Djevice”; zapravo “rodilo sveto tijelo” koje “razumno oživljuje duša”. I tu je odbačen Apolinarov nauk.

Sa svetim se tijelom s razumnom dušom “sjedinió Logos”. To se pak otajstveno i tajnovito sjedinjenje zbilo καθ’ ὑπόστασιν, po hipostazi. Kasnije će se u kristologiji uvriježiti govor o hipostatskome sjedinjenju. Time se izražava bit Gospodnjega utjelovljenja, ljudska Isusova narav za osobu, ὑπόστασις, ima osobu Boga Logosa koji je Bog. Svoju ljudsku osobu ne posjeduje. Na temelju kazanoga Ćiril ističe da govorimo i vjerujemo da se od Djevice Marije “po tijelu”, to jest kao čovjek, “rodio Logos”. To je Isus Krist. Budući da je on Bog, Djevica Marija, njegova Majka, prava je θεοτόκος. Ćiril inače na istome mjestu oštro i čvrsto odbija one koji uče da se “najprije (πρῶτιν) iz Svete djevice rodio običan čovjek” (ἄνθρωπος κοινός) te da je tek “na nj potom (εἶθα) sišao Logos”. Razumije se da u tome slučaju Marija nije θεοτόκος, Ćiril je smatrao da upravo to uči Nestorije⁵⁴ i zato odbija θεοτόκος.

Ulomak koji smo upravo pojašnjavali pripada među najvažnije kada je riječ o θεοτόκος. Razlog je jednostavan. Nalazi se u pismu što ga je Ćiril uputio Nestoriju. To se pak pismo čitalo na Efeškome saboru 431. Oci su ga svečano proglasili pravovjernim. Tako su izravno potvrdili i Marijin naziv θεοτόκος. Pismo smo preveli u cjelini i kratko predstavili u djelu posvećenom Ćirilu Aleksandrijskome.⁵⁵

14. NESTORIJE (+ 451.)

Ako se povijesno i točno sadržajno govori o Djevici Mariji kao θεοτόκος, nužno je i neizostavno spomenuti Nestorija. On je inače dobro poznat crkvenoj povijesti i povijesti teologije.⁵⁶ Za-

⁵⁴ Usp. M. MANDAC, *Ćiril Aleksandrijski*, 110-116.

⁵⁵ Usp. M. MANDAC, *Ćiril Aleksandrijski*, 301-304.31

⁵⁶ U svezi s Nestorijem vidi: B. ALTANER - A. STUIBER, *Patrologie*, 336-338; J. QUASTEN, *Patrologia*, II., 518-519; M. MANDAC, *Ćiril Aleksandrijski*, 45-51; J. QUASTEN, *Patrologia*, II, 518-519.

pravo je naročito o Nestoriju riječ kada se razglaba povijesni tijek kristologije⁵⁷ i povezano s time mariologija.⁵⁸ Bilježimo samo da je Nestorije teološku izobrazbu stekao u Antiohiji. Kao istaknuti propovjednik postao je patrijarh u prijestolnici Carigradu 428. Život je okončao boraveći u jednoj pustinjskoj oazi kao prognanik. Moglo je to biti oko 451. Pretpostavljamo da Nestorije nije doživio Kalcedonski sabor.

Nestorije je napisao nekoliko teoloških djela.⁵⁹ Posebice ističemo njegovo pismo Ćirilu Aleksandrijskome. Nestorije ga je potpisao 15. lipnja 430. Mi smo to pismo preveli u cjelini.⁶⁰ Ono je iznimno važni teološki dokument. To je pismo čitano 22. VI. 431. na Efeškome saboru. Saborski su Oci sadržaj pisma uspoređujući ga s Nicejskim vjerovanjem proglasili krivovjernim. Kada Sabor izriče Nestoriju osudu uz ostalo se poziva na njegova "pisma".⁶¹ Pri tome su saborski Oci bez dvojbe imali na umu i Nestorijevo pismo o kojemu govorimo. Mi iz njega vadimo dio⁶² gdje se spominje Djevica Marija. Nestorije na tome mjestu kaže da je glede "svete Djevice" ona προσηγορία što glasi χριστοτόκος u odnosu na θεοτόκος po sebi ἀκριβεστέρα. Riječ προσηγορία označuje⁶³ čin kojim nekoga zazivalo da ga pozdravimo. Potom znači nazivanje po imenu, imenovanje, ime. Pridjev ἀκριβής znači točan, poman, koji dobro pristaje.⁶⁴ Nestorije je u tekstu upotrijebio komparativ. On kaže: ako se u svezi sa "svetom Djevicom" usporedi naziv χριστοτόκος s nazivom θεοτόκος tada naziv χριστοτόκος bolje pristaje od naziva θεοτόκος. Pomniji je i točniji. Nestorije u svome pismu navodi veći broj novozavjetnih mjesta da učvrsti svoju tvrdnju i ukrijepi vlastito mišljenje. On inače na tome mjestu izrijekom i izravno ne odbacuje θεοτόκος.

⁵⁷ Glede Nestorijeve kristologije vidi: A. GRILLMEIER, *Christ*, 447-472.501-51.559-568; J. LIEBAERT, *Incarnation*, 190-194; J.N.D. KELLY, *Doctrines*, 310-317; M. MANDAC, *Ćiril Aleksandrijski*, 110-116.

⁵⁸ Glede Nestorijeve mariologije vidi: J.N.D. KELLY, *Doctrines*, 310-311; A. GRILLMEIER, *Christ*, 444.477-448.451.455; Th. CAMELOT, *De Nestorius à Eutyches. L'opposition de deux christologies*, u *Das Konzil von Chalkedon*, I., 213-214.219-221.224.227.

⁵⁹ O Nestoriju kao teološkome piscu vidi J. QUASTEN, *Patrologia*, II., 519-523.

⁶⁰ Usp. M. MANDAC, *Ćiril Aleksandrijski*, 305-310.

⁶¹ Usp. H. DENZINGER - A. SCHÖNMETZER, *Enchiridion Symbolorum*, 264.

⁶² Usp. H. DENZINGER - A. SCHÖNMETZER, *Enchiridion Symbolorum Supplementum*, 251d; M. MANDAC, *Ćiril Aleksandrijski*, 307.

⁶³ Usp. A. BAILLY, *Dictionnaire*, 1665.

⁶⁴ Usp. A. BAILLY, *Dictionnaire*, 66.

Iz povijesti znamo da Nestorije nije u Carigradu kao patrijarh započeo raspravu o nazivima za Djevicu Mariju. On se u nju kao glava carigradskoga kršćanstva uključio. Nestorije je zatekao dva tabora i dva oprečna mišljenja. Neki su uporno tvrdili da Mariju treba nazivati ἀνθρωποτόκος, čovjekorodica. Drugi su se tome opirali i Mariju nazivali θεοτόκος, Bogorodica. Želeći kao posrednik izmiriti različite i oštro suprotstavljene stranke Nestorije je predložio da se Kristova Majka nazove χριστοτόκος, Kristorodica.

Oni koji su uporno govorili da je Marija ἀνθρωποτόκος nazivom su željeli istaknuti Isusovu ljudsku narav. Po njima je Marija rodila čovjeka. Ona je radi toga "čovjekorodica". Razumije se da je taj naziv kao takav posve neprihvatljiv. Pristaše naziva "Bogorodica" mislili su da se njime dobro ističe Isusovo božanstvo. Protivnici toga naziva upozoravali su da ga u svoje svrhe iskorištavaju arijevcima i apolinaristima. Što se Nestorija tiče on je kao takve prihvaćao oba naziva. Postavljao je uvjet da se nijedan ne odbaci. Prava je šteta što Nestorije nije znao da se naziv θεοτόκος kao jedini pravovjerni već odavna ukorijenio u narodu i da su ga rabili teološki pisci. On je pomišljao da je nova kovanica. I sam je znao da naziv θεοτόκος u svome govoru i propovijedi zlorabe Arijevi i Apolinarevi pristaše.

Kazasmo da je Nestorije predložio kao najbolje rješenje naziv χριστοτόκος. Sigurno je i sam znao da se baš takav ne nalazi u Novome zavjetu kao, uostalom, ni θεοτόκος. Prema tome, χριστοτόκος je vlastita Nestorijeva kovanica. Po Nestoriju izričaj χριστοτόκος sadržajem dolazi iz Novoga zavjeta. Nestorije ga je prigrlio nadasve stoga što je mislio da je u nazivu naznačeno Isusovo božanstvo i čovječstvo, njegova božanska i ljudska narav. Ali treba dobro istaknuti da Nestorijevo tumačenje nipošto ne zadovoljava. U njemu se nalazi i krije njegovo krivovjerje. Ono je kristološko s posljedicom za mariologiju.

Po Nestoriju u Djevici Mariji i iz nje se začeo i oblikovao čovjek. Stoga je Marija zapravo i u biti ἀνθρωποτόκος. Nestorije često začeo u krilu Djevice Marije naziva "hramom". Isus je tim izričajem u Iv 2,19 nazvao svoje tijelo. U Isusovom se tijelu kao u hramu u Marijinoj utrobi nastanio Bog Logos. Radi toga se Marija može nazvati i θεοτόκος. To je temelj zašto je Nestorije tvrdio da Isus, po njegovu učenju, nije "puki čovjek" ni "obični čovjek". Isus to nije jer u njemu prebiva i boravi Bog Logos. Ali je zabluda i krivovjerje kod Nestorija u tome što ne uči da je Bog

Logos osobno u Djevici Mariji, uzevši od nje utjelovljenjem ljudsku narav, postao čovjek te da je Marija baš zato u punome smislu θεοτόκος. Čovjekom je rodila, osobu Boga Logosa. Iz kazanoga proizlazi da ne zadovoljava ni naslov χριστοτόκος. Njime Nestorije zapravo kaže da je Marija rodila čovjeka u kome je stanovao Bog Logos.

15. EFEŠKI SABOR (431.)

Efeški sabor s pravom slovi kao sabor⁶⁵ koji je svečano i neposredno prihvatio i potvrdio Marijin naziv θεοτόκος. To je, dakako, u načelu točno i povijesno istinito. Ipak to treba dodatno pojasniti. Na saborskoj sjednici održanoj 22. lipnja 431. u Efezu u crkvi posvećenoj Svetoj Mariji čitalo se, kako smo već ranije naznačili, pismo što ga je Ćiril Aleksandrijski uputio Nestoriju. Oci su pismo proglasili pravovjernim. U njemu se nalazi naziv θεοτόκος, Čitano je - i to već rekosmo - i Nestorijevo pismo Ćirilu. Saborski su ga Oci proglasili krivovjernim. Nestorije u njemu izražava svoje stajalište o Djevici Mariji. On je u biti osvjedočen da Mariju ne treba nazivati θεοτόκος.

Polazeći od upravo naznačenoga razumije se zašto se uvriježilo opće mišljenje da je Efeški sabor Djevicu Mariju proglasio θεοτόκος. Jasno je da to nije krivo. Inače je tome saboru bio osnovni cilj i prva svrha⁶⁶ utvrditi da je Isus Krist utjelovljeni Sin Božji, utjelovljeni Bog Logos. Zato je Djevica Marija koja je rodila Isusa Krista θεοτόκος, Bogorodica.

Drugi vatikanski sabor spominje Efeški sabor iz 431. To čini u konstituciji *Lumen gentium*⁶⁷ kada govori o štovanju, *cultus*, Djevice Marije. U *Lumen gentium* se ističe da je od Efeškoga sabora i pod njegovim utjecajem "Božji narod" na zaseban i naročit način, *praesertim*, stao štovati Djevicu Mariju. To je štovanje stalno "čudesno raslo", *mirabiliter crevit*. Oci u *Lumen gentium* nabrajaju različite oblike Marijinoga štovanja vezanoga uz Efeški sabor. Tu je najraznovrsnije Marijino čašćenje, *veneratio*. U vjernicima se rasplamsavala osobita ljubav prema Kristovoj

⁶⁵ U svezi s Efeškim saborom od 431. Vidi M. MANDAC, *Ćiril Aleksandrijski*, 57-61.

⁶⁶ Usp. A. GRILLMEIER, *Christ*, 404-487; J. LIEBAERT, *Incarnation*, 197-198; A. GRILLMEIER, *Vorbereitung*, 160-164.

⁶⁷ Usp. *Lumen gentium*, 8, 66, str. 184.

Mariji, *dilectio*. Kršćani su stali u molitvi zazivati Mariju. To je *invocatio*. Sve je po *Lumen gentium* vezano uz sabor održan u Efezu davne 431.

16. SYMBOLUM UNIONIS

Ovdje je pred nama važni dokument iz ranokršćanske kristologije.⁶⁸ Njegovo značenje možemo pokazati ako utvrdimo razlog i okolnosti zašto je zapravo nastao. Inače se tekst u bitnome dijelu ne može dovoljno razumjeti.

Efeški sabor iz 431. nije posve proslavljen u miru niti u punome crkvenome zajedništvu. Saborskim sjednicama koje su se održavale pod pokroviteljstvom Ćirila Aleksandrijskoga nisu pribivali biskupi iz Antiohijskoga patrijarhata. Njih je predvodio patrijarh Ivan. Također su spomenutim sjednicama okrenuli leđa biskupi što ih je u Efez doveo Nestorije kao ni on sam. Ti su biskupi odvojeno zasjedali. Razumje se da se Nestorije sa svojim biskupima pridružio skupu koji je predvodio Antiohijski patrijarh Ivan. Tako je teklo do samoga kraja Efeškoga sabora. Zapravo je nastao pravi crkveni raskol. Stranke su se rastale nepomirene.

Poslije sabora svakome je bilo jasno da treba raskol između Aleksandrije i Antiohije otkloniti i uspostaviti puno crkveno jedinstvo i pravo zajedništvo. Stoga su izabrani predstavnici objiju strana da sastave tekst koji će svi moći prihvatiti i potpisati. Pregovori su bili iznimno tegobni i mučni. Trajali su dugo.

Podrobno nam nisu niti poznati. Ali ti su predgovori urodili zrelim plodom i dostojnim svakoga truda i najtežega napora.⁶⁹ Sastavljeni tekst nazivamo *Symbolum unionis*, Simbol sjedinjenja. Konačno je oblikovan 433. To je prvorazredni kristološki tekst s izvrsnom kristologijom. U njemu je svaka riječ dobro promišljena i našla je svoje mjesto u dokumentu. Razumljivo je što *Symbolum unionis* slovi kao izravno i obilno vrelo za Kalcedonsku definiciju. Simbol sjedinjenja u ime Aleksandrije potpisao je Ćiril Aleksandrijski i u ime Antiohijskoga patrijarhata patrijarh Ivan.

⁶⁸ Tekst se veoma dobro očuvao. Vidi: H. DENZINGER - A. SCHÖNMETZER, *Enchiridion Symbolorum*, 272; M. MANDAC, *Ćiril Aleksandrijski*, 323.

⁶⁹ Usp. M. MANDAC, *Ćiril Aleksandrijski*, 62-64.

Dokument je određeno remek-djelo kristološkoga sadržaja. Mi o njemu govorimo zbog Marijina naslov θεοτόκος. Ta je naziv nazočan i ispred samoga teksta koji nazivamo *Symbolum unionis*.⁷⁰ Ali mi ćemo kratko promotriti jedino izreku gdje se u samome Simbolu spominje Isusova Majka ukoliko je θεοτόκος.

Iskaz vjere u *Symbolum unionis* odnosi se na “Gospodina našega Isusa Krista, jedinorođenoga Sina Božjega”. Tako počinje Simbol, vidi se kolika je punina i svečanost u izričaju na početku. Iako se govori kada se cjelovito govori o Isus Kristu. Možemo spomenuti da se o Isusu kao “jedinorođenome” u Novome zavjetu čita jedino kod apostola Ivana.⁷¹ O Isusu se u Simbolu kaže da se “rodio iz Oca”, ἐκ τοῦ Πατρός. To je, Isusovo vječno rođenje “po božanstvu”, κατὰ τὴν θεότητα. Tim je rođenjem iz Boga Oca Isus Krist Bog. Posjeduje božanstvo. To je Isusova božanska narav.

Ali Isus se također rodio ἐκ Μαρίας, iz Marije. To je njegovo rođenje “po čovještvu, κατὰ τὴν ἀνθρωπότητα. To je Isusovo povijesno i zemaljsko rođenje. Njegovom snagom Isus ima “čovještvo”. On je tako čovjek. Radi dva rođenja Isus koji je “jedan Krist, jedan Sin, jedan Gospodin”, to jest jedna jedina osoba koja je Sin Božji, ima dvije naravi, božansku i ljudsku. Isus je “potpuni Bog” i “potpuni čovjek”.

Utjelovljenjem se među “dvjema naravima” obistinula ἕνωσις, sjedinjenost. Sjedinjenosti je oznaka da je ἀσύγχιτος ἕνωσις. Riječ ἀσύγχιτος znači “nesmješšan”. Ona ἕνωσις što se kod Isusova utjelovljenja zbilila između božanske i ljudske naravi nije naravi smiješala. Nije jednu preobrazila i preinačila u drugu. Obje su naravi zadržale i sačuvale svoje vlastitosti. Zato je Isus Krist Bog i čovjek. Isus je jedna osoba koja je Bog Logos. Na temelju tako shvaćene ἕνωσις dviju naravi “jednoga Krista” koji je “jedan Sin”, odnosno “jedan Gospodin” u *Symbolum unionis* se kaže da je “sveta Djevica Bogorodica”, θεοτόκος. Ona je to zato što se “Bog Logos utjelovio i učovječio”. Bog Logos je “sa samim sobom sjedinio (ἐνώσαι ἑαυτῷ) onaj hram koji je iz nje (ἐξ αὐτῆς) uzeo”. To je, dakako, “sveta Djevica”. Naznaka “hram” bez dvojbe dolazi iz Iv 2,19. Sve se pak naznačeno zbililo u Marijinome krilu “od samoga začeca”, ἐξ αὐτῆς τῆς συλλήψεως. Marija je od toga časa prava θεοτόκος jer se tada utjelovio i postao čovjekom “Bog Logos”, ὁ Θεὸς Λόγος.

⁷⁰ Vidi: H. DENZINGER - A. SCHÖNMETZER, *Enchiridion*, 271.

⁷¹ Usp. Iv 1,14; 1,18; 3,16; 3,18; 1 Iv 4,9.

17. IVAN KASIJAN (+ 435.)

Ivan Kasijan pripada krugu teologa koji su potekli iz drevne Galije.⁷² U mladoj dobi stekao je punu klasičnu izobrazbu i dobro naučio grčki jezik što je prava rijetkost u ono vrijeme za latinski Zapad. Kasijan je po duši i naklonosti bio usmjeren na povučen i samotnan život. Na kršćanskome Istoku živio je monaški i dobro upoznao egipatske monaške oblike. Sam je kasnije na Zapadu zasnivao samostane i svojim djelima osmišljavao samostanski način života.

Mi od Kasijanovih spisa spominjemo samo *De incarnatione Domini contra Nestorium*.⁷³ Djelo je objavljeno u Rimu u početku rasprave s Nestorijem i njegovim kristološkim učenjem. Za postanak toga Kasijanova djela određena zasluga pripada rimskome arhidakonu Leonu koji će postati papa i nazivamo ga Leon Veliki.⁷⁴

Iz Kasijanova spisa *De incarnatione Domini* vraćamo pozornost na jedan kratki dio.⁷⁵ U njemu Kasijan Nestorija izravno i neposredno naziva krivovjernikom. Nestorije je *haeretieus*, heretik. On je to zato jer niječe da se “Bog rodio iz Djevice”. Otuda, po Nestoriju, slijedi da je nemoguće “Mariju majku Gospodina našega Isusa Krista nazvati *Theotokos*, to jest Božjom Majkom”. Nestorije traži da se Marija oslovljava nazivom “*Christotokos*, to jest jedino Kristovom majkom, ne Božjom”.

Kasijan također naznačuje i Nestorijev dokaz za navedeni način govora. Marija, tvrdi Nestorije, ne može biti *Theotokos* jer “nitko ne rađa starijega od sebe”. Ako je pak Marija *Theotokos*, to onda znači, po Nestoriju, da s njezinim začecem Isusa Krista počinje postojati i njegovo božanstvo. Isus ni kao Bog prije nije postojao. Kasijan kaže da je to Nestorijevo razmišljanje *stultum argumentum*, lud dokaz. On će o njemu raspravljati “kasnije” u spisuu. Ali najprije će “božanskim svjedočanstvima” što su svetopisamski navodi dokazati da je “Krist Bog i Marija Božja majka”.

⁷² O Ivanu Kasijanu vidi: B. ALTANER - A. STUIBER, *Patrologie*, 452-454; J. PAVIĆ - T. Z. TENŠEK, *Patrologija*, 266-267; A. HAMMAN, *Patrologia*, III., Marietti, 1978, 486-496.

⁷³ O tome djelu vidi: B. ALTANER - A. STUIBER, 422; A. GRILLMEIER, *Christ*, 468-472; A. HAMMAN, 468-472.

⁷⁴ Usp. M. MANDAC, *Leon Veliki, Govori*, Makarska, 1993.

⁷⁵ Vidi: *Enchiridion Patristicum*, 2054; PG, 50, 31.

18. KALCEDONSKI SIMBOL (451.)

Pred očima nam je znameniti i svakome poznati dokument.⁷⁶ Nastao je na Kalcedonskome saboru 451. Dokument se raznoliko naziva. Uz Kalcedonski simbol zna se reći Kalcedonska definicija i Kalcedonska kristološka formula.⁷⁷ Taj je dokument⁷⁸ ogromne i nenadmašene vrijednosti za kristologiju.⁷⁹ Sve što se stoljećima pred Kalcedonski sabor razglabalo o Kristovu neizrecivome i nedomislivome otajstvu našlo je punu pravovjernu i konačnu riječ u Kalcedonskome simbolu. Naknadna je kristologija pojašnjavala i tumačila Kalcedonsku definiciju.

370

Dio Kalcedonskoga dokumenta odnosi se i na Djevicu Mariju. Ona se u njemu naziva θεοτόκος. To je u tome pogledu svečana i konačna izreka. Otklanja svaku dvojbu, sumnju i moguće oklijevanje. Saborsku izreku o Djevici ponešto razjašnjavamo.

U definiciji piše da se Isus kao Sin Božji “rodio iz Oca”. To je rođenje “prije vjekova”. Ono je “po božanstvu”. Tako je Isus Bog. Ali isti se (ὁ αὐτός) također rodio “iz Marije” koja je “Djevica” i “Bogorodica”, θεοτόκος. To se rođenje zbilo “po čovještvu”. Zato je “isti”, to jest Sin Božji, čovjek. Isusovo se rođenje od Marije obistinilo “zadnjih dana” i ono je “radi nas” i “našega spasenja”. Izričaj “zadnji dani” po riječima podsjeća na Heb 1,2. Sadržajem je isti s naznakom “punina vremena” iz Gal 4,4. Sinovim utjelovljenjem “iz Marije Djevice” koja θεοτόκος nastupili su “zadnji dani” i “punina vremena”. Isus Krist je obistinio “naše spasenje”. Još jedino ostaje njegov slavni dolazak koji vjernici u nadi s ljubavlju budno čekaju.

19. IVAN DAMAŠČANSKI (+ 750.)

S naznačenim smo teološkim piscem došli u obradi do zadnje naumljene postaje. Uostalom Ivan Damašćanski, tako nazvan po Damasku svoga rođenja i mladih godina, zatvara veliko

⁷⁶ O Kalcedonskome saboru vidi M. MANDAC, *Teodoret Cirski*, 146-150.

⁷⁷ U svezi s postankom i vrelima Kalcedonske definicije vidi M. MANDAC, *Teodoret Cirski*, 150-154; I. O. de URBINA, *Das Symbol von Chalkedon-Sein Text, sein Werden, seine dogmatische Bedeutung*, u *Das Konzil von Chalkedon*, I., 389-418.

⁷⁸ Tekst se nalazi u H. DENZINGER - A. SCHÖNMETZER, 301-302. Mi smo ga preveli u cjelini: usp. M. MANDAC, *Teodoret Cirski*, 154-155.

⁷⁹ Usp. A. GRILLMEIER, *Christ*, 543-557; J.N.D. KELLY, *Doctrines*, 338-343; J. LIEBAERT, *Incarnation*, 216-22.

razdoblje otačke teologije.⁸⁰ Ivan Damaščanski je ponikao iz veoma bogate, ugledne i utjecajne obitelji. U mladosti je stekao izvrsnu naobrazbu. Odlično je poznao grčki jezik. Znao je arapski i upoznao islam. Ivan Damaščanski bio je svećenik. Ipak je uglavnom živio kao asket i monah. Veliki je, plodni i svestrani teološki pisac. Svojim je raznorodnim djelima jako utjecao na cjelovito kršćanstvo bez razlike i izuzetka.⁸¹ Kod Ivana Damaščanskoga zadržavamo se duže jer smo srećom naišli na veći broj njegovih ulomaka u kojima je Djevicu Mariju nazvao θεοτόκος.

Nastojeći, dakle, utvrditi što je Ivan Damaščanski mislio i govorio o Djevici Mariji kao θεοτόκος najprije pojašnjujemo jedno njegovo mjesto iz njegova djela *De fide orthodoxa*.⁸² To je svakako temeljno i najvažnije dogmatsko djelo Ivana Damaščanskoga. On je tu sažeo svekoliku otačku dogmatiku. Inače je *De fide orthodoxa* treći svezak njegova djela s naslovom *Izvor spoznaje*.⁸³

U jednome ulomku iz *De fide orthodoxa*⁸⁴ Ivan Damaščanski kaže o nama kršćanima da “propovijedamo da je sveta Djevica Bogorodica”, θεοτόκος. Ali to nipošto nije samo i isključivo pobožni, uzvišeni i dostojanstveni način govora o Gospodnjoj Majci. Da je ona θεοτόκος, to naviještamo κυρίως και ἀληθῶς. Prilog κυρίως znači s punim pravom, zakonito, u pravome smislu.⁸⁵ Prilog pak ἀληθῶς znači doista, zbiljski, uistinu.⁸⁶ Prema tome, za nas kršćane Isusova je Majka θεοτόκος u punome i pravome smislu te riječi. Ona je to u zbilji i pravoj stvarnosti.

Utvrđujući prethodnu izreku Ivan Damaščanski kaže da se od svete Djevice, “iz nje”(ἐξ αὐτῆς), doista “rodio pravi Bog”, Θεός ἀληθής. Naznačeni prilog ἀληθῶς dolazi od pridjeva ἀληθής. Ivan Damaščanski zaključuje da je “istinska Bogorodica” (ἀληθής θεοτόκος)

⁸⁰ O životu Ivana Damaščanskoga usp. B. ALTANER - A. STUIBER, *Patrologie*, 526; J. PAVIĆ - T. Z. TENŠEK, *Patrologija*, 304; *Patrologia*, V., Marietti, 2001., 233.

⁸¹ O spisima Ivana Damaščanskoga usp. *Patrologia*, V., Marietti, 2001., 234-236; B. ALTANER - A. STUIBER, *Patrologie*, 526-530; J. PAVIĆ - T. Z. TENŠEK, *Patrologija*, 304-305.

⁸² U svezi s tim djelom usp. *Patrologia*, V., Marietti, 2001., 234; B. ALTANER - A. STUIBER, *Patrologie*, 527; J. PAVIĆ - T. Z. TENŠEK, *Patrologija*, 304-305.

⁸³ Glede teologije Ivana Damaščanskoga vidi: B. ALTANER - A. STUIBER, *Patrologie*, 530-532; J. PAVIĆ - T. Z. TENŠEK, *Patrologija*, 305-308; *Patrologia*, Marietti, 2001., 236-242.

⁸⁴ Vidi: *Enchiridion Patristicum*, 2354; PG, 94, 1028.

⁸⁵ Usp. A. BAILLY, *Dictionnaire*, 1155.

⁸⁶ Usp. A. BAILLY, *Dictionnaire*, 77.

ona žena koja je “rodila pravoga Boga”. Sada je Ivan o Isusu napisao ὁ ἀληθής Θεός. Izričaj se čita u 1Iv 5,20 te u Nicejskome i Carigradskome vjerovanju. Jasno je pak da je Marija kao θεοτόκος iz sebe rodila Boga koji je utjelovljen, σεσαρκωμένος.

Mi kao kršćani doista “govorimo” da se od Djevice Marije “rodio Bog”. Ali time ne kažemo da je “božanstvo Logosa iz nje (ἐξ αὐτῆς) uzelo početak postojanja”. Zapravo “sam se Bog Logos izvan vremena prije vjekova rodio iz Oca”. On kao božanska Osoba “postoji bez početka i vječno s Ocem i Duhom”. Ali Bog Logos “posljednjih je dana radi našega spasenja boravio u njezinoj”, u Marijinoj, “utrobi”. On se “iz nje utjelovio i rodio”. To se pak zbilo “nepromijenjeno”, ἀμεταβλήτως. Utjelovljenjem i rođenjem od Djevice Marije Logos se kao nepromjenljivi Bog u svome božanstvu nije promijenio niti se izmijenio.

Ivan Damaščanski na istome mjestu jasno i snažno ističe da “sveta Djevica nije rodila samoga čovjeka”. On je zapravo napisao ἄνθρωπον ψιλόν. Pridjev ψιλός u prvome redu označuje onoga tko je bez kose i zato ćelav. Potom ψιλός može značiti jednostavan, sam, jedini.⁸⁷ Cijeli izričaj ἄνθρωπος ψιλός ima u kristologiji dugu i stoljetnu povijest. Njime su se služili svi koji su učili da je Isus samo, jedino i isključivo neki čovjek, goli čovjek. U sebi i po sebi nije ništa drugo doli čovjek. Upravo je njega, po dotičnima, začela i rodila Djevica Marija. Razumije se da ona u tome slučaju ni na kakav način nije θεοτόκος.

Ivan Damaščanski u istome ulomku odlučno kaže da Marija nije rodila nekoga tko je ἄνθρωπος ψιλός, goli čovjek. Ona je, naprotiv, rodila “pravoga Boga”. Ipak nije rodila Boga koji je γυμνός. Pridjev γυμνός znači gol, neobučen, jednostavan, čist.⁸⁸ Ivan Damaščanski želi reći da Djevica Marija nije naprosto rodila Boga koji je jednostavno “goli Bog”, samo Bog. Rodila je Boga koji je σεσαρκωμένος, utjelovljen. Nije “gol” već je odjeven tijelom. Mislimo da Ivan Damaščanski tim razglabanjem prvenstveno odbacuje Nestorijevo učenje. Po Nestoriju nauk o Mariji kao θεοτόκος uključuje da je Djevica naprosto rodila božanstvo, Boga. Marija je pak θεοτόκος jer je rodila Boga koji se utjelovio i postao čovjek.

Prosljeđujući na istome mjestu razmišljanje Ivan Damaščanski piše da Bog Logos dolaskom na svijet “nije s neba donio tijelo” te kroz Mariju, “kroz nju prošao kao kroz cijev”. Tako su

⁸⁷ Usp. A. BAILLY, *Dictionnaire*, 2173.

⁸⁸ Usp. A. BAILLY, *Dictionnaire*, 421.

u biti u drevno vrijeme utjelovljenje poimali najrazličitiji gnostici i doceti. Po njima Isus nije imao pravo ljudsko tijelo. Od Marije nije ništa uzeo. Dotični su doista učili da je Isus s neba sobom donio nebesko tijelo koje sličići zraku. Govorili su da je Marijom prošao kao “kanalom”. U tu su se svrhu rabili riječ σωλήν koja se nalazi i u ulomku koji razglabamo. Riječ σωλήν znači kanal, žlijeb, cijev.⁸⁹

Marija, dakle, kod Isusova začeca i rođenja za Isusa nije bila nikakav σωλήν. Isus je “iz nje” (ἐξ αὐτῆς) u svoj zbilji i istini “uzeo tijelo istobitno s nama”. U izvorniku piše ὁμοούσιον ἡμῖν. Isti se izričaj već nalazi u Kalcedonskoj definiciji. Isusovo je tijelo, uzeto od Marije, po biti i naravi isto kao i naše ljudsko tijelo. Razumije se da Isus ima svoje vlastito tijelo kao što svaki čovjek ima svoje posebno tijelo.

Kada pak Ivan Damaščanski poblize razmišlja o tijelu uzetu od Djevice Marije, on bilježi da ga je Bog “u sebi hipostatizirao” (ἐν ἑαυτῷ ὑποστήσαυτα). Grčki izričaj je velike teološke vrijednosti. Teško ga možemo razumjeti i još puno teže dobro prevesti. Svakako ὑποστήσαυτα dolazi od glagola ὑφίστημι koji ima veliki broj značenja.⁹⁰ Mislimo da ga u tekstu Ivana Damaščanskoga jedino možemo razjasniti i razumjeti zamijetimo li da je od toga glagola nastala imenica ὑπόστασις. Ona znači osoba, hipostaza. Ljudsko tijelo, to jest ljudska narav koju je utjelovljenjem Bog Logos uzeo od svoje Majke, nema vlasitu hipostazu, osobu. Nju je Bog Logos “u sebi” (ἐν ἑαυτῷ) obdario hipostazom, hipostatizirao. Hipostaza Kristove božanske i ljudske naravi je jedna. To je Bog Logos. Upravo je to temelj što je djevica Marija u punome smislu θεοτόκος. Začela je i rodila po tijelu osobu koja je Bog Logos. Ivan Damaščanski inače postavlja pitanje “koja je korist od učovječenja” ako je Isusovo “tijelo” doneseno “s neba” i kod utjelovljenja “nije uzeta narav” koja je καθ’ ἡμᾶς, to jest kao i naša. Jasno je da bez zbiljskoga utjelovljenja nema ljudskoga spasenja.

Na kraju ulomaka koji smo dosada tumačili Ivan Damaščanski naznačuje razlog “radi čega se zbilo učovječenje Boga Logosa”. Tome je razlog to što je naša “narav” sagriješila, pala i postala raspadljiva. Trebalo je da upravo ona “pobijedi tiranina” koji je nju “prevario”. Vidi se da je riječ o đavlu koji je naveo praroditelje na grijeh i po njima sve zlo nanio ljudskoj “naravi”.

⁸⁹ Usp. A. BAILLY, *Dictionnaire*, 1889.

⁹⁰ Usp. A. BAILLY, *Dictionnaire*, 2045.

Pobjedom nad “tiraninom” ljudska se narav oslobodila “raspadljivosti”. Stekla je “neraspadljivost” o kojoj govori apostol Pavao u 1 Kor 15,42. Jasno je da je Bog Logos svojom ljudskom “naravi” izveo djelo spasenja. Nju je uzeo rođenjem od Djevice Marija i ona je zato u strogome i pravome smislu riječi θεοτόκος.

Određeni ulomak u svezi s θεοτόκος uzimamo također iz djela Ivana Damašćanskoga s naslovom *De sancta Trinitate*.⁹¹ U tome ulomku on Gospodnje utjelovljenje naprosto i bez ikakva pojašnjenja naziva οἰκονομία. Mislimo da zavrjeđuje rastumačiti upotrijebljeni naziv. Ali da to pomno učinimo potrebno je, držimo, utvrditi u kojemu su smislu teološki pisci otačkoga doba rabili riječ θεολογία. Ta su dva pojma donekle uzajamna i jedan zaziva drugi.

Po sebi se razumije da je riječ θεολογία bitna i osnovna u kršćanstvu. Zanimljivo je što se nigdje ne pojavljuje u Svetome pismu. Riječi θεολογία nema ni u Starome ni u Novome zavjetu. Stoga se ne susreće niti u Vulgati. Tome nije teško pogoditi razlog. Riječ θεολογία redovito su upotrebljavali grčki pisci. Oni su njome izražavali svoj govor o nastanku i rađanju njihovih mnogobrojnih bogova i božica. To je za njih bio sadržaj riječi θεολογία. To pokazuje zašto se u Bibliji ne javlja riječ θεολογία. Biblija vjeruje u jednoga Boga koji je vječan.

Treba kazati da niti kršćanski teološki pisci nisu sa dugo posizali u svojim spisima za riječi θεολογία. Čini se da ju je prvi počeo upotrebljavati Euzebije Cezarejski koji je umro 339. On je čak riječ θεολογία stavio u naslov svoga jednoga djela.⁹² Potom se riječ θεολογία malo po malo udomačila kod crkvenih pisaca i teologa koji su pisali grčkim jezikom. U njihovim djelima riječ θεολογία izražava razmišljanje i razglabanje što se odnosi na božansko Trojstvo. To je u njih osnovni i redoviti sadržaj riječi θεολογία. u druge je svrhe uglavnom nisu rabili.

Lako se pak vidi da riječ θεολογία u sebi sadrži dvije riječi. To su Θεός i λόγος. Riječ Θεός znači Bog. Riječ λόγος što se nadasve često pojavljuje u profanih grčkih pisaca možemo prevesti riječima riječ, govor, nauk, besjeda.⁹³ Prema kazonome θεολογία je govor i nauk o Bogu. U drevnih otačkih pisaca θεολογία je nauk i govor o unutarnjem otajstvu božanskoga Trojstva.

⁹¹ Vidi: *Enchiridion Patristicum*, 2383; PG, 95, 9.

⁹² M. M. MANDAC, *Euzebije Cezarejski*, 47-48.

⁹³ Usp. A. BAILLY, *Dictionnaire*, 1200-1201.

Kršćanski pak pisci koji su se izražavali i pisali latinski dugo se nisu u kršćanskome smislu služili riječju *theologia*. Da se to dogodi treba čekati Abelarda koji je umro 1142. Potom će se riječ udomačiti kod kršćanskih pisaca i imati svoju vlastitu povijest.⁹⁴

Riječ οἰκονομία čitamo u Ef 1,10 i Ef 3,9. Ona je sigurno otu-da prešla u djela davnih kršćanskih pisaca.⁹⁵ Povijest joj je duga. Za razumijevanje riječi οἰκονομία treba zamijetiti da je u njoj kao temelj riječ οἰκία što znači kuća, dom. Osim toga riječ οἰκία doziva u pamet skrb i brigu za kuću i dom, za ukućane i domaćinstvo. Malo po malo kod teoloških pisaca otačkoga doba riječ οἰκονομία stala je izravno označivati samo Gospodnje utjelovljenje. Razlog je tome taj što su onodobni teolozi svijet držali ogromnom kućom i prostranim domom gdje žive ljudi. Bog se skrbi za tu kuću. Najblistaviji pak čin kojim se pobrinuo za ljude u kući svijeta koji je sam stvorio svakako je utjelovljenje Boga Logosa. Upravo su stoga crkveni Oci Utjelovljenje nazvali οἰκονομία. Tako je postupio i Ivan Damaščanski u ulomku koji smo naznačili. Mi mu se nakon prethodnoga zaobilaska vraćamo.

Ivan Damaščanski, dakle, spominje Djevicu Mariju i naziva je θεοτόκος kada razmišlja o utjelovljenju koje kako se odavna uvriježilo naziva οἰκονομία. Pri tome kaže da se οἰκονομία odnosi na “jednoga” od “svetoga Trojstva”. To je, dakako, “Gospodin naš Isus Krist”. Mi također vjerujemo da Isus Krist ima “dvije naravi” (δύο φύσεις). To je njegovo “božanstvo i čovještvo”. Ipak je Isus jedna ὑπόστασις odnosno jedan πρόσωπον. Riječi pak ὑπόστασις i πρόσωπον imaju isto značenje. Znače kao i u Kalcedonskome simbolu osoba. Isus Krist koji je jedna osoba ima dvije naravi jer ima dva rođenja. Narav dolazi i potječe iz rođenja. Isus Krist koji je “jedan” (εἷς), upravo se on “isti” (αὐτός) iz Boga Oca “rodio prije vjekova”. On se, “isti”, kada su nastala “zadnja vremena začeo iz svete vazda djevičanske Marije Bogorodice (τῆς θεοτόκου)”. Isus je, upravo on “isti” (ὁ αὐτός), uistinu “potpuni čovjek i Bog”. Stoga je i njegova Majka istinska θεοτόκος, Bogorodica.

Iz naznačenoga navoda još posebno svraćamo pozornost na napomenu da je Marija “vazda djevičanska”. U izvorniku je riječ ἀειπαρτένος. Time Ivan Damaščanski o Mariji izrijekom kaže da

⁹⁴ Usp. Y. CONGAR, *Théologie*, DTC, 15, 341-346.

⁹⁵ Usp. M. MANDAC, *Sveti Jeronim. Tumačenje Pavlovih Poslanica*, Makarska, 1998., 85; M. MANDAC, *Ćiril Aleksandrijski*, 69-70.

je trajno i u cjelini sačuvala djevičanstvo. Nije ga ništa i na nikakav način poništilo niti umanjilo. Uostalom to se već i ranije prihvatilo u mariologiji.

Treći ulomak za ovaj rad od Ivana Damašćanskoga uzimamo iz njegova spisa *Adversus nestorianorum haeresim*.⁹⁶ On se tu izražava jasno i sažeto. Kaže da mi kršćani navješćujemo da je “sveta Djevica Bogorodica”, θεοτόκος. Marija je to zato što je uistinu (ἀληθῶς) iz same sebe (ἐξ αὐτῆς) rodila utjelovljenoga Boga Gospodina”. Ivan Damašćanski bilježi da kao kršćani također “znamo” da je Marija χριστοτόκος, Kristorodica. To je radi toga što je “rodila Krista”. Međutim naziv χριστοτόκος potječe od Nestorija. On se njime zato služio da odbaci i suzbije “naziv θεοτόκος”. Mi zato Djevicu Mariju ne nazivamo χριστοτόκος. Mi je oslovljavamo “po boljem”, ἐκ τοῦ κρείττονος. Najviše i najuzvišenije što možemo reći i vjerovati o Isusu Kristu jest da je on Bog. Zato je naziv θεοτόκος najveći i najbolji za njegovu Majku. Čovjekom je rodila Boga Isusa Krista.

Napokon u svezi s θεοτόκος pred oči stavljamo jedno mjesto iz djela koje se među spisima Ivana Damašćanskoga bilježi pod naslovom *Adversus eos qui sacras imagines abiciunt*.⁹⁷ Obično se kaže da je Ivan Damašćanin posebno izvoran i značajan u onome što je napisao braneći štovanje svetih slika. Svakako je u tome pogledu nadvisio ostale teologe.⁹⁸

Ivan Damašćanski kratko je zabilježio da kršćanski vjernici iskazuju čast Djevici Mariji kao “svetoj Bogorodici”, τῇ ἁγίᾳ θεοτόκῳ. Ali to nipošto nije “kao Bogu”, ὡς Θεῷ. Djevici Mariji iskazuje se štovanje “kao Majci Boga po tijelu, ὡς μητρὶ Θεοῦ κατὰ σάρκα. Marija je Božja Majka jer je rodila Boga Logosa koji se utjelovio. Znamo da se naziv Božja Majka za Djevicu Mariju veoma polako ustaljiavao među kršćanima.⁹⁹

ZAKLJUČNA RIJEČ

Iz našega rada glade vremena kada se u kršćanstvu pojavio naziv θεοτόκος za Djevicu Mariju možemo zabilježiti stanovitu pretpostavku. Ipak najprije ponavljamo da se u Novome zavje-

⁹⁶ Vidi: *Enchiridion Patristicum*, 2387; PG, 95, 224.

⁹⁷ Vidi: *Enchiridion Patristicum*, 2878, PG, 94, 1357.

⁹⁸ Usp. B. ALTANER - A. STUIBER, *Patrologie*, 527; *Patrologia*, V., Marietti, 2001., 235.240.

⁹⁹ Usp. G. PHILIPS, *Église*, 226-227.

tu nigdje za Gospodinovu Majku izriječom ne kaže da je ona θεοτόκος. Ali iz onoga što je tu o njoj zapisano lako se oblikovao naziv θεοτόκος. Kada se to uistinu zbilo, to točno ne znamo. Držimo da je to moglo biti najkasnije tijekom trećega stoljeća. Drukčije ne razumijemo kako je naziv θεοτόκος općenito, posvuda i dobro poznat u četvrtome stoljeću. Svakako naziv θεοτόκος pripada i istinitoj, sigurnoj i nepatvorenoj kršćanskoj predaji.

Radeći sami smo se naročito tome čudili što se Marijin naziv θεοτόκος u otačko vrijeme posvuda među kršćanima proširio. Nije valjda bilo dijela u kršćanstvu gdje je bio nepoznat. U Aleksandriji i Egiptu svjedoci su za θεοτόκος takvi teolozi kakvi su Origen, Aleksandar, Atanazije, Didim i Ćiril. Nije teško zamijetiti koje smo majstore u teologiji nabrojili. Neobičan je slučaj velike i slavne Antiohije. Zabilježili smo da se u njoj održao prvi biskupski skup u čijem je dokumentu na istaknutome i važnome mjestu Marija izriječom oslovljava θεοτόκος. I Fustatije Antiohijski služio se tim uzvišenim nazivom. Stoga iznenađuje da je Antiohija u jednome trenutku bila poprište protivljenja nazivu za Mariju θεοτόκος. Ali takva je već povijest među ljudima.

Na Cipru su vjernici štovali Isusovu Majku kao θεοτόκος. To bjelodano svjedoči njihov poglaviti teolog Epifanije. Isto vrijedi za Kapadociju. Tome su svjedoci njezini slavni teolozi i veliki biskupi Grgur iz Nazijanzena i njegov iskreni prijatelj Grgur iz Nise. O Mariji kao θεοτόκος među sirijskim kršćanima svjedoče Efrema i Ivan Damaščanski. Glede vjernika oko Efeza i Kalcedona za Djevičin naziv θεοτόκος svečano govore opći sabori održani u tim gradovima. Da su pak kršćani kojima je drevna Ancira bila duhovno središte poznavali, cijenili i izgovarali naziv θεοτόκος imamo svjedočanstvo od spomenutoga teologa Nila. Rimsko i općenito zapadno kršćanstvo sa svojim načinom izražavanja o Djevici Mariji kao Bogorodici u našem radu zastupa Ivan Kasujan.

U radu smo pribilježili da su se kršćani već u otačkome razdoblju utjecali Mariji za njezin moćni zagovor bod Boga. Molili su se Djevici Mariji. Pri tome su je sazivali služeći se nazivom θεοτόκος. U tu smo svrhu kao svjedoke naveli poznatu molitvu *Sub tuum praesidium* i Efrema Sirijskoga. Ivan Damaščanski nas je poučio da je otajstvo sadržano u nazivu θεοτόκος zapravo temeljni i glavni razlog što kršćani štiju i časte Isusovu Majku.

Otački ulomci koje smo razjašnjavali pokazali su da se u nazivu θεοτόκος nalazi i skriva ono što najuzvišenije mislimo, govorimo i vjerujemo o Djevici Mariji. U njemu se u neku ruku sa-

žima bit naše vjere. Djevica Marija je θεοτόκος jer je čovjekom rodila Sina Božjega. Isus Krist je Bog. Marija je θεοτόκος jer je rodila Boga Isusa Krista. Tako se obistinilo utjelovljenje u kojemu je izvor ljudskoga spasenja. U tome smislu, po Božjemu naumu, otkupljenje izravno uključuje djelo Marije kao Bogorodice. Zato nipošto nije čudno što su kršćani od najranijih vremena i posvuda s oduševljenjem, odanom ljubavlju i punim srcem Djevicu Mariju nazivali i zazivali Bogorodicom.

RÉSUMÉ

APPELLATION DE THÉOTOKOS POUR LA VIERGE MARIE À L'ÉPOQUE PATRISTIQUE

L'article dont on fait ici un résumé vraiment succinct est écrit originalement en langue croate. Letitren est comme suit: *Appellation de Théotokos pour la Vierge Marie à l'époque patristique*. L'auteur dans son travail qui n'est pas court étudie comment, pourquoi et dans quel sens précis est apparu à cette époque bien lointaine le titre de la Mère du Christ la Théotokos. Pour le faire convenablement on passe en revue le nombre très impressionnant d'écrivains théologiques d'autre fois qui appliquaient à la Vierge l'appellation la plus glorieuse et tout à fait exceptionnelle. Parmi les Alexandrins l'auteur s'est souvenu des théologiens si renommés comme il s'étaient Origène, Alexandre, Athanase, Didym et, bien sûr, Oyrille lui-même. Pour ce qui regarde Antioche on a mis sous nos yeux Eustathe et un synode célébré en 325 dans cette capitale orientale. C'était très important car il y avait des Antiochiens dont sans conteste le plus connu est le patriarche de Constantinople Nestorius qui étaient farouchement contre l'application du titre de Théotokos à la Vierge. Autrement les théologiens ont partout appelé la Mère du Seigneur la Théotokos. Pour la Cappadoce en sont les témoins éclatants les fils de cette province qui sont Grégoire de Nazianze et son ami sincère Grégoire de Nysse. Les chrétiens du Chypre représente dans ce domaine leur évêque et métropolitain Épiphane de Salamine. Quant à la Syrie Éphrem et Jean Damascène sont bien là afin de nous éclairer au sujet de la

Théotokos. Dans l'article Rome et la chrétienté de l'Occident représente Jean Cassien. C'est le rôle du moine Nil pour Ancyre et la région dont cette ville était alors le centre religieux et spirituel. Les conciles d'Éphèse en 431 et celui de Chalcedoine en 451 sont les témoins très privilégiés et sûrement a part quand il s'agit de la Théotokos. Une considération particulière appartient aussi au Symbol d'union de 433 qui a établi la communion entre Alexandrie et Antioche. La prière adressée à la Théotokos se trouve visiblement et clairement exprimée dans la prière *Sub tuum praesidium* et dans un texte de saint Éphrem. Sur le titre de Théotokos est basé toute la vénération de la Vierge Marie dans l'Église universelle.

Ante Mateljan
SVEĆENIK I BOLESNIK

Načela za kršćansku komunikaciju svećenika i bolesnika u bolnici¹
Priest and patient
Principles for Christian communication between priest and patient

UDK: 258.265
Izvorni znanstveni članak
Primljeno 10/2008.

SAŽETAK

Polazeći od Ugovora između Vlade Republike Hrvatske i Hrvatske biskupske konferencije kojim se uređuje prisutnost i djelovanje katoličkog dušobrižnika u bolnicama i ostalim zdravstvenim ustanovama, autor iznosi načela na kojima se temelji kršćanski ispravna, pastoralno primjerena i duhovno korisna komunikacija između svećenika i bolesnika, u kojoj je naglašena duhovna skrb, te slavljenje sakramenata. Dušobrižništvo bolesnika također uključuje komunikaciju svećenika s bolničkim osobljem i obitelji bolesnika. Svjestan nedostataka u aktualnoj praksi, autor smatra da ima prostora za oblikovanje istinski kršćanske komunikacije između svećenika i bolesnika za vrijeme bolničkog liječenja, koja ima tri specifične oznake: razgovor/riječ; slavlje sakramenata; molitvu. U zaključku je naglašena kršćanska nada u život, kao put k osmišljenju bolesti i smrti.

Ključne riječi: *bolnički pastoral; dušobrižništvo bolesnika; sakramenti ozdravljanja*

¹ Ovaj tekst je prošireno predavanje, koje je pod naslovom: «Komunikacija svećenika s bolesnikom. U interakciji vjere, sakramenata i molitve», održano na stručnom skupu *Etički vidici komunikacije u zdravstvu*, 8. studenoga 2008. u Kliničkoj bolnici Dubrava u Zagrebu.

ZA UVOD: Prisutnost katoličkog dušobrižnika u bolnici

Način ostvarivanja prava na dušobrižništvo vjernika katolika koji se nalaze u bolnicama i ostalim zdravstvenim ustanovama, te ustanovama socijalne skrbi, što uključuje i prisutnost katoličkog svećenika (dušobrižnika), u Republici Hrvatskoj konačno je pravno regulirana tek 31. listopada 2005., i to *Ugovorom o dušobrižništvu u bolnicama i ostalim zdravstvenim ustanovama, te ustanovama socijalne skrbi između Vlade Republike Hrvatske i Hrvatske biskupske konferencije.*² Na temelju toga Ugovora pojedine bolnice, odnosno zdravstvene ustanove, u dogovoru s nadležnim crkvenim institucijama (biskupijama) donose pravne akte za provođenje u praksu odredbi ovoga *Ugovora*.

Prema spomenutom *Ugovoru*: *«Dušobrižništvo vjernika katolika u bolnicama i ustanovama, prije svega, podrazumijeva sljedeće aktivnosti: liturgijska slavlja i podjeljivanje sakramenata, savjetovanje u pitanjima vjere i morala, posjećivanje bolesnika, te suradnju u humanizaciji zdravstvene i socijalne skrbi. S posebnim pisanim mandatom mjesnoga biskupa, dušobrižništvo obavlja dušobrižnik koji je u pravilu svećenik (u daljnjem tekstu: kapelan), a tu službu može vršiti i đakon, redovnica ili vjernik laik. U žurnim slučajevima duhovnu pomoć u bolnicama i ustanovama može pružiti svaki katolički svećenik»* (članak 2 i 3).

Za našu temu posebno su značajni članci 5 i 8 spomenutog *Ugovora*: U članku 5 stoji: *«Za obavljanje dušobrižništva bolnice i ustanove će osigurati prikladne prostore koje će biskupija, na čijem se području nalazi bolnica ili ustanova, opremiti za trajno održavanje katoličke liturgije. Ujedno će osigurati prostore gdje će dušobrižnik moći primati bolesnike ili korisnike zdravstvene i socijalne skrbi na duhovne razgovore»*. Dok se u drugim člancima govori o pravima i materijalnim obvezama, članak 8. izričito navodi: *«Na zahtjev bolesnika ili njegove obitelji i rodbine, bolničko osoblje dužno je pozvati dušobrižnika. Dušobrižnik može posjećivati bolesnike i vjerske obrede slaviti u svako doba kad to potrebe zahtijevaju»*.

Dakle, prema *Ugovoru* u bolnici bi trebala biti osigurana prisutnost dušobrižnika, te uvjeti za njegovo djelovanje, što podrazumijeva određeni prostor za bogoštovne čine i duhovnu

² Cjeloviti tekst *Ugovora* nalazi se u PRILOGU ovog izlaganja.

pomoć te obvezu komunikacije između bolničkog osoblja i dušobrižnika, na duhovnu korist bolesnika. Razlog svemu tome je «stvaranje 'čovjeka dostojnijih uvjeta u medicini i bolesničkoj skrbi' polazeći od temeljne pretpostavke da je svaki čovjek osoba dostojna svakog poštovanja, i da je 'ljubav prema onima koji pate znak i mjerilo stupnja uljudbe i napretka u jednom narodu'». ³

1. PASTORAL BOLESNIKA: NAJZAHTJEVNIJI VID PASTORALA

382

Bitni elementi kršćanske skrbi za bolesnike utemeljeni su u evanđeoskoj poruci, u djelu i osobi Isusa Krista i obvezuju Crkvu, kako kršćane pojedince tako i uređene crkvene strukture. Crkva se nikad nije mogla te obveze odreći ili je se nekako osloboditi. ⁴ Tako se može reći da je tema pastorala bolesnika trajno prisutna i bliska, mada pastoral bolesnika u bolnici, barem kod nas, nije dovoljno tematiziran. ⁵

Najnoviji dokument HBK, *Direktorij za pastoral sakramenata u župnoj zajednici*, veli: «U društvu koje se oslanja na proizvodnju i učinkovitost, bolesni i stari potisnuti su na rub jer ih se smatra neproduktivnim. Proglašavajući sebe tvorcem vlastite sudbine, sekularizirani čovjek smatra neuputnim i praznovjernim uteći se nekoj višoj, transcendentnoj sili...» Pastoral bo-

³ HRVATSKA BISKUPSKA KONFERENCIJA, *Pozvani na svetost*, Glas Koncila, Zagreb 2002., br. 54.

⁴ O pastoralu bolesnika usp. Angelo BRUSCO (ed.), *Curate i malati. La pastorale della salute nella Chiesa italiana*, Camiliane, Torino 1990.; Bernard HÄRING, *Proclamare la salvezza e guarire i malati. Verso una visione più chiara di una sintesi fra evangelizzazione e diaconia sanante*, Ospedale Miulli, Bari 1984.; DIOCESI DI ROMA, *La pastorale della salute. Nel, per, con il territorio. Verso un'alleanza terapeutica nella Chiesa, per la salvezza e la salute dell'uomo oggi*, Ufficio pastorale della Salute, Roma 2000.; ARCIDIOCESI DI MILANO, *Andate, insegnate e guarite. La pastorale della salute in un mondo che cambia*, Ufficio per la pastorale della sanità; Milano 2001. Usp. i broj 145 časopisa *Credere oggi* /25 (2005.), 1; koji je posvećen temi zdravlja i spasenja. O teološkom vidu usp. Ante MATELJAN, «Skrb za starije i nemoćne osobe. Teološko razmišljanje o poslanju Crkve», *Glasnik hrvatskog katoličkog liječničkog društva* 9 (1999.), 4, str. 8-18.

⁵ *Vjesnik đakovačke i srijemske biskupije* 130 (2002.) broj 3, u cijelosti je posvećen pastoralnoj skrbi u bolnicama (dalje ga navodimo kao VDSB 3/2002.). Tekstovi o sakramentima ozdravljanja i o pastoralu bolesnika ponešto govore i o bolničkom pastoralu. Usp. Ante MATELJAN, *Otajstvo supatnje. Sakrament bolesničkog pomazanja*, Crkva u svijetu, Split 2002., str. 117-128.

lesnika «treba staviti u širi okvir cjelokupne evangelizacije, tj. on treba osvijetliti pitanje bolesti i njezino značenje u otajstvu spasenja, odnos između bolesti i grijeha, te kršćansko značenje trpljenja».⁶ *Direktorij* posebno ističe dva područja koja svakako valja osvijetliti: ispravno poimanje bolesničkog pomazanja, te ispravan pristup molitvama za ozdravljenje.⁷

Red bolesničkog pomazanja i skrbi za bolesne, u *Prethodnim napomenama* naglašava: «Neka svećenici ... ne zaborave, da im je dužnost da sami neumorno i brižno posjećuju bolesne te ih s najvećom ljubavlju pomažu. Pogotovo dok dijele sakramente, moraju oni u nazočnih buditi nadu i jačati vjeru u Krista mučena i proslavljena, da, primjenjujući majčinski osjećaj Crkve i utjehu vjeru, podižu vjernike a ostalima svrate srce k Božjim stvarima».⁸

Već se iz odredbi crkvenih dokumenta uočava osobitost pastoralna bolesnika. Ako se tome doda specifičnost bolničkog ambijenta i težina bolesti, što pretpostavlja poseban pristup, jasno je da se radi o vrlo zahtjevnom vidu pastoralna, vjerojatno zahtjevnijem od svih drugih. Ipak u hrvatskoj teološko – pastoralnoj literaturi nemamo posebno značajnih radova na temu skrbi o bolesnicima u uvjetima bolničkog liječenja, iako su bolnice «povlaštena mjesta evangelizacije».⁹ Možda to proizlazi i iz stanja u kojemu se nalazimo, a Vladimir Dugalić ga ovako opisuje: «U bolnicama djeluju bolnički kapelani koji ulažu velike napore i hvalevrijedan trud, često 'nevidljiv' našim očima, da bi olakšali boli i patnje bolesnicima. Međutim, u nekim bolnicama još uvijek ne postoji prikladan molitveno-liturgijski prostor, nema organizirane komunikacije između bolničkog osoblja, bolničkog kapelana i bolesnika te često svećenik ne zna kako bi došao do bolesničkog kreveta. Uglavnom je dojava o potrebi posjeta bolesniku na principu 'dobre volje' bolničkog osoblja, 'poznanstva i prijateljstva' s bolesnikom ili njegovom rodbinom, ili pak na

⁶ HRVATSKA BISKUPSKA KONFERENCIJA, *Direktorij za pastoral sakramenata u župnoj zajednici*, Glas Koncila, Zagreb 2008., br. 161 i 164.

⁷ Usp. Isto, br. 162-163; Također: KONGREGACIJA ZA NAUK VJERE, *Naputak o molitvama kojima se od Boga moli ozdravljenje*, KS, Zagreb 2001.; Josip ŠIMUNOVIĆ, «Skrb za bolesnike», *Vjesnik biskupije đakovačke i srijemske*, 126 (2008.), 7-8, str. 693-694.

⁸ *Rimski obrednik. Red bolesničkog pomazanja i skrbi za bolesne*, «Prethodne napomene», br. 35. (Kršćanska sadašnjost, Zagreb ²1984.).

⁹ Marin SRAKIĆ, «Bolnice – povlaštena mjesta evangelizacije», *VĐSB 3/2002.*, str. 130.

principu 'puke sreće'. U nekim bolnicama još uvijek susrećemo poteškoće oko postavljanja vjerskih simbola, obavijesti, itd. Nadalje, bolničko dušobrižništvo najčešće se svodi na 'sakramentalni' pastoral: sveta ispovijed, pričest i bolesničko pomazanje. Drugi oblici bolničkog pastoralala: duhovni razgovor, prisutnost svećenika u procesu liječenja, itd., za sada u većini bolnica nisu ostvareni. Prisutnost kvalificiranih vjernika laika u bolničkom pastoralu za sada je zanemariva. Uočava se, naime, prisutnost pojedinih katoličkih udruga u bolnicama, ali njihova aktivnost svodi se uglavnom na samoinicijativu». ¹⁰

Dakle: *Iako je pastoral bolesnika izričito naložen, a uz to i najzahtjevniji, tek smo na početku stvaranja uvjeta za njegovo ozbiljno ostvarenje.*

2. PASTORAL BOLESNIKA: NUŽNOST POUKE I ODGOJA

Ozbiljna pastoralna briga za bolesnike uvijek se temelji na ispravnom pristupu i komunikaciji. No, za to osobe trebaju biti pripravljene, poučene i odgojene. I ovdje, nažalost, moramo ustvrditi kako su teološki studij, pa i priprava za svećeništvo, u dobroj mjeri nedostatni. ¹¹ S jedne strane, u programu teološkog studija nema dovoljno prostora posvećenog pastoralu bolesnika, posebno u uvjetima bolničkog liječenja. S druge strane, još su oskudniji oblici stjecanja pastoralnog iskustva u neposrednom radu s bolesnicima, posebno u bolnicama, budući da ne postoji organizirano upućivanje u taj vid pastoralala. No, krivo bi bilo pomisliti da ne može biti drugačije. Trebalo bi se ugledati na one koji imaju više iskustva, jer su odavna bolje organizirani u pastoralnom radu i odgoju za dušobrižništvo bolesnika. ¹²

¹⁰ Vladimir DUGALIĆ, «Pastoralna skrb u bolnici», VĐSB 3/2002., str. 129.

¹¹ Usp. program teološkog studija: SVEUČILIŠTE U SPLITU, KATOLIČKI BOGOSLOVNI FAKULTET, *Raspored akademske godine 2008/2009.*, Split 2008. (gdje nema ništa o ovoj temi).

¹² Za primjer uzmimo Italiju, gdje izlazi više revija za pastoral zdravstva, npr.: *Anime e corpi*, Rivista bimestrale di bioetica, psicologia e pastorale sanitaria, (O.A.R.I., Ed. Salcom, 21010 Brezzo di Bedero, Varese); *Camillianum*. Quadri-mestrale dell'Istituto Internazionale di Teologia Pastorale Sanitaria "Camillianum" (Largo O. Respighi 6, 00135 Roma); *Dolentium Hominum. Chiesa e salute nel mondo*. Rivista trimestrale del Pontificio Consiglio per la Pastorale degli Operatori Sanitari (Via della Conciliazione, 3, 00193 Roma); *Insieme per servire*. Rivista dell'Associazione Italiana di Pastorale Sanitaria (Via C.C. Bresciani, 2, 37124 Verona); *L'Ancora nell'unità di salute*. Rivista bimestrale a cura del Cen-

Kod mnogih svećenika postoji određeni strah od susreta s bolesnikom. Treba samo imati puno dobre volje, razboritosti i biti poučeni o onom što je u odnosu s bolesnikom najvažnije. «Mnogi misle da je rad svećenika u bolnici izuzetno težak, kako zahtijeva posebne karizme i slično. A nije nešto izuzetno posebno ili teško. Treba imati dobre volje i ljubavi za bolesnike. Oni su u posebnim prilikama, jer su ovisni i u svojim najosnovnijim potrebama o usluzi drugih. (...) Tu je potrebna velika strpljivost. Treba steći njihovo povjerenje. Razgovarati s njima kao sa svakim drugim čovjekom u svakodnevnim okolnostima, kako bi zaboravili da se s njima razgovara kao s bolesnikom. Dok sami ne spomenu svoju bolest, bolje ih je o tome ne pitati; oni će već i sami početi, a onda ih pustiti da se izgovore, izjadaju. Obično smatraju da njihovo stanje nije teško, a ukoliko i govore o težini bolesti, žele čuti kako zapravo nije tako».¹³

Odgoj za pastoral bolesnika treba svakako biti interdisciplinaran, kao u prenošenju potrebnih znanja, tako i u uključivanju u mrežu suradnika, posebno vjernika laika koji već djeluju u okviru medicinske skrbi, te dragovoljaca, bez kojih je ozbiljni pastoral bolesnika nezamisliv.¹⁴

Više sam puta od iskusnih pastoralaca čuo kako bi svakoga mladoga svećenika trebalo bar na neko vrijeme poslati u bolnicu, ne samo da stekne iskustvo rada s bolesnicima nego i da shvati ozbiljnost vlastitog poziva. «Dok liječnik uvijek donosi

tro psicopedagogico etico spirituale dei silenziosi lavoratori della Croce (Via dei Bresciani, 2, 00186 Roma); *Medicina e morale*. Rivista trimestrale di bioetica, deontologia e morale medica (ed. Università cattolica del Sacro Cuore, Facoltà di Medicina e chirurgia, Largo F. Vito, 1, 00168 Roma); *Missione Salute*. Bimestrale di cultura e d'informazione sul mondo della salute da un punto di osservazione ecclesiale, (ed. Province camilliane d'Italia, Via F. Nava 31, 20159 Milano). *Centro Camilliano di Formazione di Verona* formira djelatnike u pastoralu zdravstva. Usp. literaturu o pastoralu zdravstva na www.sentierformativi.it/bibliografia.asp

¹³ Fabijan KOŠČAK, «Naša pastoralna prisutnost u bolnicama», *Kateheza* 5 (1981.), 3, str. 76.

¹⁴ Usp. Snježana KRALJEVIĆ-ČILIĆ, «Prikaz bolničkog dušobrižništva u Đakovačkoj i srijemskoj biskupiji», *VĐSB* 3/2002., str. 148-151., uz bolničke kapelane u četiri centra (Osijek, Slavonski Brod, Vinkovci, Vukovar) navodi sudjelovanje članova udruga *Hrvatskog katoličkog liječničkog društva*; *Hrvatskog katoličkog društva medicinskih sestara i tehničara*; *Marijina legija*; *Molitva i riječ*. Dragovoljstvo u skrbi za bolesnike (i nedostatak organiziranog dragovoljstva kod nas) tema je koja zahtijeva zasebnu obradu. Usp. Nediljko Ante ANČIĆ – Drago ŠIMUNDŽA (ur.), *Dragovoljstvo u Crkvi. Potrebe i mogućnosti*, Caritas Nadbiskupije splitsko-makarske – Crkva u svijetu, Split 2005.

nadu, možda varljivu, svećenik je za sve predstavnik onostranog, vječnog, njegov je dolazak kao znak da je kraj blizu. Bez obzira što je to pogrešno, razumljivo je, jer se svećenika zove bolesniku kada je život, ako ne baš pri kraju, a ono sigurno vrlo, vrlo ugrožen». ¹⁵ A svećenik po svojem identitetu i poslanju upućuje na novi život, na dimenziju onostranosti što je ovdje tek naslućujemo, a objavljena nam je u Kristovu uskrsnuću. Nažalost, i mi svećenici na to lako zaboravimo, te nam je potrebna neprestana pouka i odgoj.

Dakle: *Pouka i odgoj dušobrižnika za bolnički pastoral žurna je zadaća Crkve.*

3. PASTORAL BOLESNIKA: TRI RAZINE DUHOVNE SKRBI

Još uvijek se nalazimo u području teoloških osnova za ispravnu komunikaciju u pastoralu bolesnika. Ako je komunikacija određeni *način* na koji se događa odnos, posredovanje, ne smije se zaboraviti da ona ima i svoj *sadržaj*. A kršćanski sadržaj, kad se radi o pastoralnoj brizi za bolesnike, ima tri razine: *službu Riječi* (navještaja, određenog oblika kateheze!); *sakramentalno slavlje* (prvenstveno sakramenti ozdravljanja – ispovijed, pričest i bolesničko pomazanje); te *služenje* (dijakonia – u nužnim i mogućim oblicima tjelesne i duhovne pomoći). Na sve tri razine valja slijediti pastoralnu razboritost i kloniti se spirituelističkih pretjerivanja. ¹⁶

Da bi se mogla uspostaviti ispravna komunikacija koja će se nastaviti u slavlju Riječi i sakramenata, svećeniku je nužno upoznati bolesnika. U uvjetima bolničkog liječenja to nije jednostavna zadaća, posebno ako je osoba u teškom stanju, te u neprikladnim uvjetima (među drugim bolesnicima). Stoga je dobro poznavati neka načela: Ako je ikako moguće, svećenik bi trebao bolesniku pristupiti *u prikladno vrijeme*, što znači također i izvan vremena redovitih posjeta. Upoznati bolesnika najbolje se može ako mu se dopusti da kaže nešto o sebi. Dakle, svećenik bi, prije nego progovori, trebao *znati slušati*. A za to treba imati vremena.

Razgovor s bolesnikom redovito počinje od značenja što ga

¹⁵ Fabijan KOŠČAK, «Naša pastoralna prisutnost u bolnicama», *Kateheza* 5 (1981.), 3, str. 73.

¹⁶ O ovim razinama u okviru župnog pastorala vidi: Bono Zvonimir ŠAGI, «Bolesničko pomazanje u pastoralnoj praksi», *Kateheza* 5 (1981.), 3, str. 64-72.

bolesnik pridaje svojoj bolesti. Ne radi se tu samo o poznavanju medicine, uzroka i posljedica, nego o širem (dubljem) kontekstu. Vrlo često to se značenje izvlači iz posebnosti životnog stanja što ga bolesnik želi s jedne strane podijeliti sa svećenikom, a s druge strane i sačuvati kao svoju tajnu. Pa i kad se ne radi o sakramentu ispovijedi, svećenik je dužan tu tajnu poštovati, tim više što se tu često za osobu krije otajstvo Božje prisutnosti ili odsutnosti.¹⁷ Nije na svećeniku da kopa po ranama, nego da bude «ruka Božja koja liječi». Služba Riječi povjerena svećeniku, jest riječ utjehe – radosna vijest spasenja (evanđelje Božje). Da bi donijela plod, ta riječ treba biti posijana na njivu, što je pripravlja Duh Božji. Dušobrižnik mora trajno biti svjestan da nije gospodar nego *sluga Riječi*.

Jedan bolnički kapelan piše: «Bolesnici imaju i odviše vremena za razmišljanje. I najduže i najredovitije posjete rodbine i znanaca brzo završe i bolesnik ostaje sam. Tu su duge, često besane, noći, kada se svaka minuta broji. Čovjek ostaje sam sa sobom i svojim problemom: bolešću koja je narušila zdravlje i možda ugrozila život. Potmula ga bol stalno podsjeća na to kako ga nešto izjeda i uništava, i kako nestaje iz časa u čas. Uspoređuje sebe s drugima u sobi, s onima koji su prije bili tu i sada su otišli. Važe riječi liječnika, posjetilaca, rodbine. Naočigled se iz dana u dan mijenja. Šutljiv je. Zamišljen. Dozrijeva. Stariji se, naravno, lakše mire s mišlju da je njihovo zdravlje ugroženo, da se možda ide kraju. ... Mladi se, razumljivo, ne mire tako lako, ne predaju se. Najprije ne vjeruju da je stanje ozbiljno, a kada to shvate, onda su očajni. Bijes ih hvata. Krive sve i svakoga. Bog, za koga su malo ili nimalo marili, bezosjećajan im je. Ne pomaže, a mogao bi. Bez srca je. Što On ima od toga da mlado biće pati, da mora otići iz života u koji jedva da je i zakoračilo. I sve takva i slična pitanja, koja se svode na ono vječno: Čemu i zašto bol i patnja na svijetu...?». ¹⁸ Dakle, treba biti svjestan da je komunikacija s bolesnikom, već po naravi stvari, drugačija od komunikacije sa zdravom osobom. Svećenikov pristup bo-

¹⁷ Usp. «Kako je umro Bog u Ivanu Sopti», u zbirci razmišljanja o umiranju i smrti, Ivo SIVRIĆ, *Čovjek i smrt*, Crkva na Kamenu, Mostar 1993., str. 98-101. Za razmišljanja o umiranju usp. «Umiranje i smrt», prilog *Glasa Koncila*, 16. XI. 2004., Wilfried STINISSEN, *Ja ne umirem, ja ulazim u život*, HKD sv. Jeronima, Zagreb 2002.

¹⁸ Fabijan KOŠČAK, «Naša pastoralna prisutnost u bolnicama», *Kateheza* 5 (1981.), 3, str. 74.

lesniku, kršćanski gledajući, treba voditi do susreta s Kristom. To se zbiva kroz riječ, radosnu vijest (evanđelje) spasenja, koja vodi do slavljenja sakramentalnog susreta s Kristom. Konačni je cilj posadašnjenje Kristove poruke, odnosno njegova spasenja. U vjeri, naime, «kršćanin iz svog susreta s Isusom Kristom očekuje istinsku i djelatnu snagu, koja će mu pomoći da mu otvori svoj život».¹⁹

Komunikacija između svećenika i bolesnika mora biti osobna, ali u pojedinim trenutcima ne treba isključivati druge, pogotovo ako se je došlo do uvjerenja da se radi o vjernicima (čak ako i nisu katolici). Kršćanin (i svećenik i bolesnik) ne stidi se svoga bogoštovlja. Dapače, može se, čak je i preporučljivo, napraviti zajednički liturgijski čin za više bolesnika,²⁰ što je relativno lako izvedivo i u našim uvjetima. To pogotovo vrijedi za one bolničke strukture unutar kojih se nalazi bogoslužni prostor, kojemu bolesnici mogu sami pristupiti.

Sigurno je da svećenik, pogotovo u našim uvjetima, ne može na sebe posve preuzeti i službu dijakonije. Za to su mu potrebni pastoralni suradnici i volonteri, koji mogu obavljati i druge, vrlo korisne zadaće. Ne radi se tu samo o ponekad nužnoj fizičkoj pomoći ili prikupljanju sredstava za liječenje, nego osobito o pohađanju bolesnika, kao i o drugim oblicima pomoći. Ostalo mi je u sjećanju da su od 1996.-1999. godine na susretima bolničkih kapelana u prostorijama HBK u Zagrebu, izmjenjivani listići – obavijesti o dušobrižništvu u bolnici (s telefonskim brojevima; prostorom u kojem se nalazi kapelica; mogućnostima razgovora; vrijeme ispovijedi i svete mise, s ponekom molitvom i tekstom) što su ih dijelom pripremali i volonteri. To je jedan od primjera kako konkretno uključiti i druge osobe u pastoralnu skrb za bolesnike.

Dakle: *Pastoral bolesnika izražava trostruku brigu Crkve: nauještaj spasenja; slavljenje sakramentalnog susreta s Kristom; pomoć u mnogim oblicima služenja.*

¹⁹ Dieter EMEIS, *Sakramentekatechese*, Herder, Freiburg im Br. 1991., str. 200.

²⁰ Takve sugestije pruža Mario ALBERTON, *Un sacramento per i malati. La condizione del malato nella nostra società alla luce della fede*, EDB, Bologna 1982., str. 121-126. papa Benedikt XVI. na svečanoj svetoj misi s bolesnicima pred bazilikom u Lourdesu 15. rujna 2008. osobno je dijelio sakrament bolesničkog pomazanja. Vidi: http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/travels/2008/index_francia_it.htm

4. KOMUNIKACIJA S BOLESNIKOM: SVEĆENIK NI/JE LIJEČNIK

U postmodernoj kulturi ponovo se u prvi plan stavlja prožimanje duhovnog i tjelesnog, pogotovo kad je u pitanju zdravlje, odnosno bolest. To se neminovno odražava i na percepciju dušobrižništva bolesnika, odnosno na očekivanje da svećenik djeluje kao iscjelitelj, slično kao liječnik, samo na području duše. Tako se, koji put i nesvjesno, bolesnik okreće magijskom shvaćanju, pa kad se na primjer molitva ne pokaže neposredno «djelotvorna», nastupa bolna kriza. Posve je druga situacija kad bolesnik shvaća i prihvaća da je kršćanska duhovna skrb uvijek na razini vjere, to jest da pretpostavlja i uključuje osobni odnos bolesnika s osobnim Bogom, povijesno i konkretno nazočnim u Isusu Kristu. Ili, kao što smo već rekli, duhovna skrb Crkve za bolesnika je omogućiti mu da svoju bolest živi u vjeri, dakle u osobnom odnosu s Bogom u Isusu Kristu, po Crkvi i u zajedništvu Crkve. Iako nam ovdje nije moguće produbljivati ovu temu, ne smijemo je smetnuti s uma. Koliko je važno razumijevanje bolesti i zdravlja upravo u odnosu vjere, pokazuje nam, primjerice obilje literature s toga područja.²¹

U skladu s prije rečenim, u praktičnoj komunikaciji s bolesnikom svećenik bi trebao nastojati da bolesnik postane svjestan svojih osjećaja na području vjere, da nadvlada strah i potvrdi svoj vjernički ja, da prepozna odlučne trenutke u svojoj bolesti, da se otvori posvemašnjem iskustvu života, da se oslobodi idealnog ja kako bi prihvatio svoje stvarno ja, da se aktualizira, da se otvori novom životu koji se u njemu rađa.²² Ovako usmjerena komunikacija s bolesnikom, omogućit će i lakše prihvaćanje posebnosti svećeničke skrbi za bolesnika, kao i ispravno vrednovanje brige za cjelovito zdravlje osobe. U okolnostima kad je u pitanju sama egzistencija osobe, liječnik, pa čak i psihoterapeut, ne može do

²¹ Usp. više psiholoških tema u zborniku interdisciplinarnog i multikonfesionalnog međunarodnog simpozija: Marina JURČIĆ – Mijo NIKIĆ – Herman VUKUŠIĆ (ur.), *Vjera i zdravlje*, Zaklada biskup Josip Lang, Zagreb 2005. Za filozofske i teološke teme usp. zbornik radova teološkog simpozija: Nediljko Ante ANČIĆ – Nikola BIŽACA (ur.), *Kršćanstvo i zdravlje*, Crkva u svijetu, Split 2006.; Za teološko pastoralnu perspektivu molitava za ozdravljenje vidi *Vjesnik Đakovačke i Srijemske biskupije* 125 (2007.) broj 5. Također Tomislav IVANČIĆ, *Dijagnoza duše i hagioterapija*, Teovizija, Zagreb 2004., posebno str. 29-54.

²² Usp. Mario ALBERTON, *Un sacramento per i malati. La condizione del malato nella nostra società alla luce della fede*, Elledici, Leumann (To) 1975., str. 118-121.

kraja nadomjestiti dušobrižnika. Viktor Frankl upozorava da «liječničko dušobrižništvo ne smije biti nadomjestak za religiju».²³

Bolnički dušobrižnik mora biti svjestan da se njegova briga neće svesti samo na vjernike, nego je upravljena i svima kojima je današnja kultura oblikovala drugačiju percepciju bolesti i koji traže alternativne načine ozdravljanja, među kojima se klasična znanstvena medicina (jednako kao i kršćanska vjera) doživljava tek kao jedna od mogućih. Patricia Maloof veli da se, uz redovite medicinske strukture, u Velikoj Britaniji može nabrojati barem petnaest tipova ponude alternativnog liječenja, od yoge, meditacije, religijskih iscjelitelja i različitih *medija* (posrednika s drugim svijetom) do svim mogućih vrsta i tipova alternativnih terapija.²⁴ Posve je jednako, ako ne i još teže, na religijskom polju. U ovom kontekstu svećenik može biti, kroz svoju komunikaciju s bolesnikom, također i od pomoći liječnicima, na primjer da bolesnici lakše prihvate potrebnu terapiju!

Dakle: *U komunikaciji s bolesnikom svećenik treba dati do znanja da se njegova duhovna skrb odnosi na područje vjere.*

5. KOMUNIKACIJA S BOLESNIKOM:

PRIHVATANJE MOGUĆNOSTI NEUSPJEHA

U *Kodeksu medicinske etike i deontologije* stoji: «Ublaživanje patnje i boli jedna je od osnovnih zadaća liječnika. To je posebno važno u skrbi oko umirućeg bolesnika, kada će liječnik bolesniku uz lijekove nastojati pružiti i svu duhovnu pomoć, poštujući bolesnikovo uvjerenje i želje. Istodobno će liječnik upoznati i bolesnikove bližnje o njegovom stanju i nastojati postići njihovu suradnju na ublažavanju bolesnikovih tjeskoba».²⁵ Isto vrijedi i za svećenika – bolničkog dušobrižnika.

Ipak, njegova komunikacija s bolesnikom nužno uključuje jasnu kršćansku viziju smisla života, te u tom svijetlu otvara prostor za prepoznavanje značenja vlastite bolesti i smrti. Presu-

²³ O tome više u: Viktor E. FRANKL, *Liječnik i duša. Temelji logoterapije i egzistencijske analize*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb ²1993., str. 281-302.

²⁴ Prema Patricia MALOOF, «Malattia e salute nella società», *Concilium* (I), 27 (1991.), 2, 39-57.; C. HELMAN, *Culture, Health and Illness*, Wright, London ²1990.

²⁵ HRVATSKI LIJEČNIČKI ZBOR, *Kodeks medicinske etike i deontologije*, Zagreb 2002., čl. 14, 1.

dan je, uvijek i svugdje, kristološki smisao patnje, odnosno «zajedništvo s patnjama Kristovim», kao put osmišljenja trpljenja. U tom smjeru ide ispravno shvaćanje sakramenata kao susreta s trpećim i proslavljenim Kristom, po otajstvu vjere u Crkvi, u konkretnim situacijama vlastitog, osobnog života.²⁶ Bez kršćanskog pristupa ljudskoj smrti, koja, kao presudni čas života, ima vrijednost u dostojanstvu ljudske osobe, neće biti ni kršćanski ispravne komunikacije s bolesnikom. To ne znači da će svaki susret s bolesnikom biti nedvojbeno uspješan.

O neuspjehu u odnosu svećenika i bolesnika malo se govori (to je jednako teška tema kao i o liječnički neuspjeh). Ipak, neuspjeh je relativan, ako je učinjeno sve što treba i što se moglo učiniti: «Sve se svodi na jednu od temeljnih istina vjere: Bog je neopoziv u svojoj ljubavi prema čovjeku, u svome naumu da se svi ljudi spase. S ovom istinom vjere može se doći i k bolesničkom krevetu čovjeka, čiji je minuli život, po našim ljudskim prosudbama, protekao bez Boga, što doista ne znači da je to tako i bilo».²⁷ Ova istina vjere pruža utjehu i bolničkom dušobrižniku u njegovim neuspjesima da ostvari iskren i otvoren kontakt s bolesnikom, posebno ozbiljno bolesnim i umirućima.

Ni jednom teškom bolesniku, pa ni uvjerenom vjerniku, nije jednostavno prihvatiti stanje u kojem se nalazi. Ne smije se zaboraviti da je bolest poseban izazov za osobu. Upravo pred tim izazovom svećenik ima zadaću posvjedočiti da bolest ne mora biti znak gubitka, poraza, nego da može postati ulazak u novo razumijevanje života. Bolest, veli V. F. Feyor Pinto, tako može postati «izazov za razmišljanje o životu u svjetlu nove stvarnosti; izazov za promjenu našeg stava prema stvarima i drugim ljudima; izazov da ponovo sretnemo Krista u bitnosti našega života; izazov da se pomirimo s drugima i prije svega da podijelimo još preostale prostore života s najsiromašnijima među nama; izazov da u teškim trenutcima vedrinom svjedočimo vjeru; izazov da se što više približimo Isusu Kristu i njegovu otkupiteljskom djelu i tako potaknemo rađanje nove čovječnosti».²⁸ No, to je cilj

²⁶ Na tome izričito insistira IVAN PAVAO II, *Spasonosno trpljenje – Salvifici doloris*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb 1984.; Usp. i njegovu «Poruku za dan bolesnika, 11. veljače 2004.».

²⁷ Ivan MATKOVIĆ, «Pastoralno iskustvo s bolesnicima i umirućima», *Crkva u svijetu* 33 (1998.), 1, str. 82.

²⁸ Viktor F. FEYOR PINTO, «Patnja i smisao života», *Glasnik Hrvatskog katoličkog liječničkog društva* 7 (1997.), 2, str. 28.

do kojega valja doći, a put je dug i zahtijeva trajno izgrađivanje u vjeri.

Dakle: *U komunikaciji s bolesnikom svećenik treba biti spreman i na odbijanje (što je jedna od faza u suočavanju s bolešću) i na prividni neuspjeh.*

6. KOMUNIKACIJA S BOLESNIKOM:

RIJEČ ISTINE KOJA OSLOBAĐA ZA PRAVU NADU

392

Svakako će se i bolesnik i svećenik upitati o koristi, odnosno dobrobiti koja iz njihova međusobnog odnosa proizlazi. Koji put, u površno shvaćenoj religioznosti, ta se dobrobit ponađa magijski. No, kršćanska vjera tu gleda ono što je za osobu najsudbonosnije, a to je da je svećenikova prisutnost, njegova riječ i dušobrižničko djelovanje usmjereno na osmišljenje života.²⁹ Pronaći smisao vlastitog postojanja, a u tom smislu i ključ za vrednovanje svojega stanja, najveća je dobrobit koju svećenik može pružiti bolesniku. Zapravo, svećenik može pomoći da se ta potraga za ključem (ili kako veli Vojislav Kuzmanović: *Potruga za kukom na koju bi objesio svoj ateizam!*) nastavi i da se u sumračju životnih obzorja nasluti ili posve jasno prepozna svjetlo. S te strane od svećenika se traži svesrdna prisebnost i razumijevanje onoga što bolesnik kazuje između redaka, u trenutcima boli i patnje, u svojevrsnom obračunavanju s vlastitim postojanjem. U toj komunikaciji radi se o istini, kako o istini vlastite egzistencije, tako i o istini o čovjeku, objavljenoj i posredovanoj u onome koji za sebe reče da je on sam Put, Istina i Život.

Krepost nade ne odvaja čovjeka od istine o njemu samome i o njegovu stanju, nego ga usmjerava prema vlastitom ostvarenju u Božjoj budućnosti. Tako komunikacija s bolesnikom postaje osnaženje nade utemeljene u Istini, te ujedno pomoć ne samo za bolesnika u njegovoj patnji, nego i za njegovu obitelj i bližnje. Papa Benedikt XVI. piše: «I ovdje izlazi na vidjelo prepoznatljiva oznaka kršćana da su oni ljudi koji imaju nadu: ne znaju sve pojedinosti onoga što ih čeka, ali znaju, općenito uzevši, da njihov život ne skončava u ispraznosti. Samo kada se sa sigurnošću zna da će budućnost imati pozitivan ishod, i sadašnji se trenutak lakše živi. Tako sada možemo reći: (...) mračna vrata

²⁹ Usp. Elisabeth LUKAS, *I tvoja patnja ima smisla. Logoterapijska pomoć u krizi*, *Oko tri ujutro*, Zagreb 1996.

vremena i budućnosti širom su otvorena. Onaj koji ima nadu živi drugačije: dan mu je novi život». ³⁰

Valentin Pozaić lijepo kaže: «Zaboravlja se da nije zadaća medicine da se bori protiv smrti kao takve. Ona se bori protiv patološke pojave smrti a za očuvanje i unaprjeđenje života. (...) Pogrešan pristup životu i smrti rađa tjeskobnim i neljudskim pristupom činjenici umiranja i smrti, a to za sobom povlači i neljudske ponude za dovršenjem ljudskog života. (...) Medicina je u pogibli da zbog brige za mnoge izdvojene vidike zdravlja i borbe protiv bolesti izgubi čovjeka, i da se tako i sama onečovječi». ³¹ To jest, medicina može postati svojevrsna zapreka životu, može postati zapreka nadi.

Nije lako donositi nadu! Ona se, poput vjere, ne predaje poput nekog predmeta, nekog sadržaja i poruke, nego se osobno svjedoči. Stoga svećenik pred bolesnikom najprije osobno svjedoči *nadu u kojoj smo spašeni* (Rim 8,24), te kroz svoje ljudsko razumijevanje i kršćanske riječi vjere daje *razlog nade koja je u nama* (1Pt 34,15).

Dakle: *Svećenik u komunikaciji s bolesnikom pomaže u prihvaćanju istine, podržavajući kršćansku krepost nade, utemeljene u Istini spasenja.*

7. KOMUNIKACIJA S BOLESNIKOM:

POSREDOVANJE SAKRAMENTALNOG SUSRETA S KRISTOM

U svakom odnosu s bolesnikom svećenik treba biti svjestan da djeluje po poslanju Crkve, odnosno da nastavlja Kristovo djelo u Crkvi. Stoga bi se, idealno rečeno, njegova komunikacija s bolesnikom trebala događati na Isusov način: «Crkva u svom religioznom pristupu bolesniku i bolesti slijedi svoga Učitelja. U primjeru Isusovu vidimo bolesnike oko njega, on im prilazi, dotiče ih, liječi ih. Evanđelja navode dosta zgoda gdje se Isus pojavljuje u ulozi liječnika. (...) Kršćanska zajednica nastavljajući djelo Kristovo ne može izbjeći zadatak da prilazi bolesnicima s ljubavlju Iscjelitelja». ³²

³⁰ Usp. BENEDIKT XVI., *Spe salvi - U nadi spašeni*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb 2008., br. 2.

³¹ Valentin POZAIĆ, *Čuvari života. Radosti i tjeskobe djelatnika u zdravstvu*, Centar za bioetiku – FTIDI, Zagreb 1988., str. 224.

³² Bono Zvonimir ŠAGI, «Bolesničko pomazanje u pastoralnoj praksi», *Kateheza* 5 (1981.), 3, str. 65.

Kristov odnos prema bolesnicima ima vlastitosti koje proizlaze iz posebnosti njegove osobe: iz njegove *teandričke konstitucije*. Tko susreće Isusa iz Nazareta, ne susreće samo čovjeka, nego se u tom vidljivom susretu događa duhovni susret s Bogom. Vidljivo postaje djelotvornim znakom nevidljivoga, i to je ono što nazivamo sakramentalnom stvarnošću. Bog se približio čovjeku na vidljiv, tvaran način, da bi ga učinio dionikom duhovne, milosne stvarnosti. Stoga je slavljenje sakramenata (vidljivih događanja po kojima se posreduje susret s Kristom u riječi/znaku/simbolu) bitni dio komunikacije između Krista i bolesnika, u kojoj je svećenik posrednik.

394

Uvijek ostaje opasnost da se sakramenti, posebno sakrament bolesničkog pomazanja, dožive kao neki magični čini. Stoga je dobro i nužno, kad god je moguće, poučiti vjernike, pa i same bolesnike o naravi sakramenata. S druge strane, svećenik mora biti svjestan da je službenik a ne gospodar Božje milosti, te sve učiniti da bolesnici koji to žele i mogu, primaju sakramente, posebno kad je u pitanju primanje euharistije: «Pastiri duša neka nastoje da se bolesnim i starijim osobama, makar i ne bile teško bolesne niti im prijetila smrtna opasnost, često, dapače po mogućnosti i svakodnevno, osobito u vazmeno vrijeme, pruži mogućnost da prime euharistiju. A onima koji je ne mogu primiti pod prilikom kruha, može se pružiti i pod samom prilikom vina».³³

Među sakramente ozdravljenja (koji se tiču zdravlja tijela i duše) uz euharistiju ubrajamo *pomirenje (ispovijed)* i *bolesničko pomazanje*. Sveti Jakov, u svojoj poslanici koja je jedan oblik enciklike, cirkularnog pisma upućenog kršćanskim zajednicama u dijaspori, piše: «*Boluje li tko među vama? Neka dozove starješine Crkve! Oni neka mole nad njim mažući ga uljem u ime Gospodnje, pa će molitva vjere spasiti nemoćnika! Gospodin će ga podići, i ako je sagriješio, oprostit će mu se*» (Jak 5, 14-15). Tako nam pruža svjedočanstvo o brizi Crkve za bolesnike koja se ostvaruje na način sakramenta.³⁴ Ta je briga za bolesnike cjelovita, što svakako uključuje tjelesnu pomoć te eventualno ozdravljenje

³³ Rimski obrednik, *Sveta pričest i štovanje euharistijskog otajstva izvan mise*, «Prethodne napomene», br. 14.

³⁴ Usp. Ante MATELJAN, «Bolest, pomazanje i spasenje. Temelji sakramenta bolesničkog pomazanja», u: Marin ŠKARICA – Ante MATELJAN (prir.), *U križu je spas. Zbornik u čast mons. Ante Jurića*, Crkva u svijetu – Teologija u Splitu, Split 1997., str. 123-141.

(po karizmatском daru), ali sve u konačnici služi jednom cilju: spasenju – što u stvari znači osposobljenje za pozitivni konačni osobni susret s Kristom Spasiteljem.

Zakonik kanonskog prava veli: «Svi svećenici kojima je povjerenost dušobrižništvo imaju dužnost i pravo podjeljivati bolesničko pomazanje vjernicima povjerenima njihovoj pastoralnoj službi; zbog opravdana razloga može svaki drugi svećenik podijeliti ovaj sakrament s barem pretpostavljenim pristankom svećenika o kojemu se gore govori».³⁵ Crkva se posebno zalaže da bolesnici prime pomazanje pri punoj svijesti, i ako je ikako moguće na početku bolesti, u vjeri u Božju pomoć i s pouzdanjem u njegovu dobrotu koja ljudski život upravlja i vodi k ispunjenju u vječnosti. Naime, «bolesničko pomazanje je posvećenje ljudske osobe»,³⁶ i to u najdramatičnijim trenutcima vlastite egzistencije.

Dakle: *Svećenik je u komunikaciji s bolesnikom, na poseban način u slavlju sakramenata, posrednik milosnog susreta s Kristom.*

8. KOMUNIKACIJA S BOLESNIKOM:

POSEBNOST SAKRAMENTALNE ISPOVIJEDI

Nije nam moguće poduže analizirati najzahtjevniji vid komunikacije između bolesnika i svećenika, koji se tiče najdublje intime osobe, a događa se u slavlju sakramenta pomirenja i pokore. Budući da govorimo o komunikaciji između svećenika i bolesnika, dovoljno je podsjetiti se na ono što o službeniku sakramenta pomirenja kaže *Katekizam Katoličke crkve*: «Svećenici moraju poticati vjernike da pristupaju sakramentu pokore, i moraju biti vazda pripravnici da slave ovaj sakrament kad god to vjernici razložno zatraže.

Slaveći sakrament pokore, svećenik vrši službu Dobrog Pastira koji traži izgubljenu ovcu, Dobrog Samarijanca koji liječi rane, Oca koji čeka izgubljenog sina te ga pri povratku prihvaća,

³⁵ *Zakonik kanonskog prava*, kan. 1003, § 2.; O liturgijskim propisima usp. Zvonko PAŽIN, «Dušobrižništvo bolesnika», VĐSB 3/2002., str. 138-141.

³⁶ Marin SRAKIĆ, «Bolesničko pomazanje, sakrament nade i okrepe u bolesti», *Služba Božja* 48 (1978.), 3-4, str. 268. O teologiji bolesničkog pomazanja usp. Pierre ADNES, *L'onction des malades. Histoire et théologie*, FAC-éditions, Paris 1994.; Ante MATELJAN, *Otajstvo supatnje. Sakrament bolesničkog pomazanja*, Crkva u svijetu, Split 2002.

kao i službu pravednog Suca koji ne pravi razlike među osobama i čiji je sud u isti mah pravedan i milosrdan. Riječju, svećenik je znak i sredstvo Božjeg milosrđa prema grešniku. Ispovjednik nije gospodar, već službenik Božjeg praštanja. Službenik ovog sakramenta treba se stoga sjediniti s Kristovom nakanom i ljubavlju. On mora imati prokušano znanje o kršćanskom vladanju, iskustvo ljudskih stvarnosti, poštovanje i obzirnost prema palima; treba ljubiti istinu, biti vjeran učiteljstvu Crkve te strpljivo voditi pokornika prema izlječenju i punoj zrelosti. Treba za njega moliti i činiti pokoru povjeravajući ga milosrđu Gospodnjem. Imajući u vidu osjetljivost i veličinu ove službe te dužno poštovanje prema osobama, Crkva izjavljuje da je svaki svećenik, koji prima ispovijedi obvezan, pod prijetnjom najstrožih kazni, obdržavati posvemašnju tajnu o grijesima koje mu je pokornik ispovjedio. Nije mu dopušteno govoriti ni o onome što je u ispovijedi saznao o životu pokornika. Ispovjedna tajna, koja ne dopušta izuzetaka, zove se 'sakramentalni pečat', jer ono što je pokornik očitovao svećeniku ostaje 'zapečaćeno' sakramentom». ³⁷

Crkva oduvijek drži da je temelj Božjega oprostjenja *iskreno kajanje*. Istina je da se ljudsko kajanje u redovitim okolnostima treba očitovati na jasan izvanjski način, dok je u izvanrednim okolnostima, na primjer u nemogućnosti da bolesnik govori, to moguće učiniti i kojim nedvosmislenim znakom ili potvrdnom gestom na svećenikov upit. Svećenik bi svakako trebao pomoći bolesniku u pripravi na ispovijed, svojim poticajnim riječima pridonijeti pobuđivanju iskrenog kajanja i cjelovitosti sakramentalne ispovijedi *in modo humano* - koliko je to na ljudski način u tom trenutku bolesniku moguće.

Vidjeli smo kako Crkva izričito naglašava da bi svećenik kao službenik pomirenja doista morao djelovati na Kristov način, odnosno kao služitelj Božjeg opraštanja po sakramentalnom činu Crkve. Bolnički dušobrižnik morao bi, navlastito u pitanjima savjesti, imati dostatno znanje i pastoralnu razboritost. Pogreške koje u tom području svećenik može napraviti mogu proizlaziti iz nejasnog razlikovanja težine čina, iz pretjeranog legalizma i opsesivne usredotočenosti na područje spolnosti (u današnjem erotiziranom svijetu), ali i iz racionalizacije krivnje te umanjivanja odgovornosti. Svećenik treba znati da on nije psihoterapeut,

³⁷ *Katekizam Katoličke crkve*, Hrvatska biskupska konferencija – Glas Koncila, Zagreb 1994., br. 1464-1467.

nego službenik Božje milosti,³⁸ u činu u kojemu se, po Crkvi, događa otajstveni susret između Boga i osobe.³⁹

Dakle: *Svećenik je u komunikaciji s bolesnikom osoba apsolutnog povjerenja na razini savjesti, djelujući in persona Christi u događaju pomirenja s Bogom.*

9. KOMUNIKACIJA S BOLESNIKOM:

MOLITVA S BOLESNIKOM I ZA BOLESNIKA

Posebnost komunikacije svećenika s bolesnikom najbolje se uočava upravo na razini molitve. Do sada smo govorili o službenoj molitvi Crkve (navještaj Riječi Božje i slavljenje sakramenata), ali dušobrižništvo bolesnika nikada ne nije na tome zaustavljalo. Osobna molitva za bolesnika i s bolesnikom, sukladno situaciji u kojoj se bolesnik nalazi, zapravo je najdublji oblik uključivanja dušobrižnika u brigu za bolesnika, a kroz tu molitvu bolesnik i njegovi bližnji doživljavaju duhovnu skrb ne kao obavljanje nekoga posla, nego kao istinsku duhovnu brigu za čovjeka. Ili, kako svjedoči jedan bolnički kapelan: «Svećenik mora i moliti za svoje bolesnike ... i ne smatrati ih teretom... Ne zaboraviti na Isusovu riječ: Bijah bolestan i pohodiste me ... Ako nas ne potakne ljubav prema tom dijelu, trpećem dijelu Božjeg naroda, ne znam što bi nas drugo moglo angažirati».⁴⁰

Svećenik se u molitvi s bolesnikom mora prilagoditi njegovu stanju. Nije tu pitanje načina i dužine izgovorenih molitava (zapravo zaziva za Božju pomoć), nego se radi o razumijevanju da bolesnik prolazi kroz razvoj svoga odnosa prema bolesti, što se potom odražava u njegovoj osobnoj molitvi: Anselm Grün, u dje-

³⁸ Usp. Giuseppe SOVERNIGO, *L'Umano in confessione. La persona e l'azione del confessore e del penitente*, Ed. Dehoniane, Bologna 2003., str. 107-127.; Guido GATTI, *Confessare oggi. Un manuale per i confessori*, Elledici, Leumann (To), 1999. Osobit (po uvidu u stanje duše može se reći i *karizmatски*) način «ljekovite» komunikacije s bolesnicima-penitentima ostvarivao je sv. Leopold Bogdan Mandić. Usp. Enrico RUBATELLI, *Dio è medico e medicina. Padre Leopoldo nel mondo della sofferenza*, Ed. Provincia Veneta dei Frati Minori Cappuccini, Venezia – Mestre, ⁴2006.

³⁹ Za ovu temu usp. Marc ORAISON, «A propos de quelques erreurs à ne pas commettre dans la pratique de la confession», *Supplément de la Vie Spirituelle* 12/1950., str. 51-66; Isti, «A propos de l'action thérapeutique du sacrement de pénitence», *Supplément de la Vie Spirituelle* 31/1954.; str. 412-430.

⁴⁰ Fabijan KOŠČAK, «Naša pastoralna prisutnost u bolnicama», *Kateheza* 5 (1981.), 3, str. 77.

lu o bolesničkom pomazanju s podnaslovom *Utjeha i nježnost*, na jednostavan način govori o molitvi u bolesti: «Sakrament bolesničkog pomazanja poziva nas na to da bolest nadvladamo duhovno. (...) Za mene to znači da ja svoju bolest stavljam pod molitvu, dapače, da dopustim da sama bolest postane molitva. Moja molitva smije pritom proći različite stupnjeve. Najprije ću svim žarom moliti Boga da me oslobodi bolesti. Još bih rado živio i molim Boga za to da mi dopusti i ostvariti sve ono o čemu sam sanjao u životu. Pritom ću obećati da ću svoj život usmjeriti prema Njegovoj volji, da ću živjeti svjesnije i pozornije, da ću paziti na bitne stvari. Ali, tada će moja molitva uvijek iznova signalizirati spremnost da se u meni dogodi Njegova volja, da sam spreman prihvatiti Njegovu volju. U molitvi tada nastaje nutarnja distanca prema meni, prema mome egu. Prepuštam sebe Bogu. Treći stupanj molitve će biti da sama bolest postane molitva. Mnogi bolesnici mi pripovijedaju da više uopće ne mogu moliti. Ne mogu se više sabrati. Bolovi su prejak. Ili im je glava postala jednostavno prazna. Tada bi bila zadaća da sama bolest postane molitva. Prihvaćajući svoju bolest, i kao bolesnik koji više nije sposoban ni za kakvu razboritu misao stojeći pred Bogom, ja molim čitavom svojom egzistencijom. Više se ne molim protiv svoje bolesti, nego molim s njom i u njoj i kroz nju. Moja bolest postaje tada za mene put k Bogu. Ona me vodi sve dublje u Njegovo neopisivo otajstvo».⁴¹ Pažljivi svećenik će znati prepoznati stanje bolesnika te mu se prilagoditi u načinu i sadržaju molitve.

Kršćanska tradicija nas uvjerava da se može uvijek i na uvijek novi način moliti, a da to bude kršćanski prepoznatljivo. Dodatnim molitvama se može nastaviti komunikacija s bolesnikom, na primjer nakon slavlja sakramenata. Evo jedne molitve za bolesnika, u kontekstu slavlja bolesničkog pomazanja, gdje je jedan od sakramentalnih znakova pomazanje ruku: «*Gospodin koji te je oslobodio grijeha neka te spasi. On neka uzme u svoju ruku što je u tvom životu prošlo kroz tvoje ruke; ono što si dodirnuo nježno, ali i ono s čime si grubo postupao; ono što si ostvario i izgradio, sve ono čime si pridonio da život uspije. Gospodin neka*

⁴¹ Anselm GRÜN, *Bolesničko pomazanje, Utjeha i nježnost*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb 2003., str. 40-41. Moguće je naći dosta materijala za pomoć kod molitva s bolesnicima i za bolesnike. Usp. zbirku meditacija bolničkog kapelana na temelju pisama bolesnika: Ludwig WISSEL, «*Dein Glaube hat dir geholfen*», M. Ohlig, Offenbach/M. 1987.

blagoslovi sve što si pružio u životu, ali također i ono što nisi ostvario, što si povrijedio ili razorio, sve ono što ti nije pošlo za rukom i za što nisi imao snage, sve to neka uzme Bog u svoje ruke i iscijeli. Gospodin neka uzme u svoju ruku ono što je u tvojem životu bilo naročito teško (bolest, žalost...), ali također i tvoju sreću s tvojom ženom i djecom, čitav život u zajednici. Bog neka uzme u svoju ruku ono što u ovom trenutku ne možeš nositi jer si preslab. U njegovoj ruci neka bude sve sačuvano».⁴²

U molitvi s bolesnikom mnogo mogu i svećeniku i bolesniku pomoći *nezaređeni laici*. Ipak, oni nikad ne mogu posve zamijeniti svećenika. «Tamo gdje nezaređeni vjernici prate bolesnike u teškim trenutcima, njihova je dragocjena zadaća probuditi želju za sakramentom pokore i pomazanja i pripremiti ih na dobru sakramentalnu ispovijed. Neka, ni u kom slučaju, budući da nisu svećenici, ne pomazuju s blagoslovljenim ni s neblagoslovljenim uljem».⁴³ To što ne mogu dijeliti sakramente, ne umanjuje važnost njihove molitve kao istinskog kršćanskog služenja, posebno kod nekih kategorija bolesnika, kao što su djeca, iznenada oboljeli ili oni koji se nalaze u teškom duhovnom stanju straha pred smrću.

Kad smo već kod molitve, treba spomenuti kako veliku pomoć u molitvu pružaju već pripravljeni obrasci molitava za bolesnike i s bolesnicima, budući da se često ni bolesnik ni osobe koje ga prate, upravo zbog dramatičnosti stanja, ne mogu opustiti i uputiti u spontanu molitvu. Stoga će dušobrižnik, koliko god mu je moguće, naći načina da nabavi i bolesnicima podijeli najprije Sveto pismo Novoga zavjeta, a potom i prikladne molitvenike, odnosno materijale koji im mogu pomoći u molitvi.

Dakle: *Svećenik svoju komunikaciju s bolesnikom preobražava u molitvu s bolesnikom i za bolesnike, u što su pozvani uključiti se i ostali vjernici.*

⁴² Prema Željko ČEKOLJ, «Bolničko dušobrižništvo pred izazovom smrti», VĐSB 3/2002., str. 145.

⁴³ HBK, *Direktorij za pastoral sakramenata u župnoj zajednici*, br. 164; *Congregazione per il clero, Istruzione su alcune questioni circa la collaborazione dei fedeli laici al ministero dei sacerdoti*, 13. 8. 1997., LEV, art. 9. O crkveno-pravnom vidu usp. Matija BERLJAK, *Sakramenti ozdravljenja. Pokora i bolesničko pomazanje. Crkveno-pravni komentar*, Glas Koncila, Zagreb 2004.

10. KOMUNIKACIJA S BOLESNIKOM: PRATNJA NA PUTU U VJEČNI ŽIVOT

Više smo puta istaknuli kako se najdublji smisao kršćanske komunikacije između svećenika i bolesnika, koja za vjernika uključuje također i slavlje sakramentalnog susreta s Kristom, odražava u kršćanskom shvaćanju smisla života, pa u skladu s tim i u kršćanskom vrednovanju zdravlja, bolesti i smrti.⁴⁴ Možda je prejako izraženo, ali u konačnici nije daleko od istine ono što tvrdi Željko Čekolj: «Uopće se u pastoralu bolesnika ne radi u prvom redu o sakramentima nego o kvalificiranom praćenju na drugi svijet. Bolničko dušobrižništvo je tu da bi omogućilo dostojnu smrt, rastanak i novi početak onih koji su ostali».⁴⁵ Kršćansko osmišljenje bolesti i smrti vodi do osmišljenja života, odnosno do vrednovanja života pred vječnošću.

Papa Ivan Pavao II., čini se posve svjesno, dopustio je da se njegova teška bolest i sama smrt dogode pred očima svijeta, upravo kao svjedočanstvo o kršćanskom poimanju dostojnog života i dostojne smrti. «Krajem ožujka i početkom travnja 2005. svijet je sa strepnjom pratio prijelaz Ocu Ivana Pavla II. (...) Njegovo trpljenje i upornost dojmili su se svih. Iako je dar govora već napustio ostarjeloga Papu, svi su shvatili da je njegova smrt najveći čin ljubavi ponuđen Bogu za sve kršćane, za sve vjernike i za sve ljude».⁴⁶ Tu se očito dogodilo ono što veli Ante Vučković: «Otvoriti prostor za zauzetost u bolesti moguće je jedino ukoliko se prethodno otvori prostor smisla... Izvor iz kojega je moguće crpiti nadu unatoč bolesti može postojati samo unutar obzora smisla života».⁴⁷ A vjera otvara obzor transcendentnog smisla – u

⁴⁴ O ovim temama više vidi u: Ante MATELJAN, «Zdrava bolest i bolesno zdravlje. Temelji kršćanskog poimanja zdravlja i bolesti», *Glasnik Hrvatskog katoličkog liječničkog društva* 11 (2001.), 3, str. 13-22; Isti, «Čemu zdravlje?», u: Željka ZNIDARČIĆ (ur.), *Medicinska etika 2*, Centar za bioetiku, Zagreb 2006., str. 291-304.

⁴⁵ Željko ČEKOLJ, «Bolničko dušobrižništvo pred izazovom smrti», *VĐSB*, 3/2002, str. 145; Sličnog je mišljenja Paul M. ZULEHNER, *Sterben und sterben lassen*, Patmos, Düsseldorf 1991.

⁴⁶ Stanislav DZIWIŠZ i Czeslaw DRAŽEK – Renato BUZZONETI – Angelo COMASTRI, *Pustite me da odem. Snaga u slabosti Ivana Pavla II.*, Verbum, Split 2007., str. 7.

⁴⁷ Ante VUČKOVIĆ, «Bolesnik između medicinsko tehničkog znanja i vjerničkog osmišljenja bolesti» *Glasnik Hrvatskog katoličkog liječničkog društva* 11 (2001.), 3, str. 33.

odnosu prema Bogu. Isus je kod ljudi izazivao upravo taj stav.⁴⁸ U vjeri bolest, kao uvod u samu smrt, ma koliko teška, prestaje plašiti, a molitva bolesnika postaje unutrašnje suobličjenje Kristu patniku i umirućem na križu. Uloga svećenika na tom putu, upravo po ontološkom sakramentalnom osposobljenju da djeluje *in persona Christi*, postaje nenadomjestiva.

Sve dosad izloženo o ulozi i načinu djelovanja bolničkog dušobrižnika sažima mons. Valentin Pozaić, kad piše: «Uloga bolničkog kapelana, pastoralnog djelatnika, posebne je naravi. Zato je potrebna unaprijed ostvarena priprava. On je tu kao neutralna osoba – s obzirom na medicinsko liječenje, premda će mu i u tom smjeru često biti postavljena pitanja. Istodobno je on vrlo tražena i zauzeta osoba s obzirom na različite potrebe i povjerenje pojedinaca u vjerskog službenika. Po svojem poslanju on je čovjek povjerenja, sluga bolesnih, glasnik Božji. Više od njegove pastoralne djelatnosti i zauzetosti zrači njegova osobnost, kultura, integritet života, duhovnost: njegova težina u pogledu smisla života, patnje, umiranja i nade u život s onu stranu prolaznosti; njegova sposobnost uživljavanja u zasebnu osobnost i naročitost svakog pojedinca; njegova sposobnost slušanja – i onda kad nema svih odgovora u potpunosti, jer misterij života-smrti ostaje, a također i mnoga neodgovorena pitanja; njegova strpljivost u izgradnji i uspostavljanju odnosa sa svakim pojedincem, znajući da individualnost dolazi još jače do izražaja u bolesti i umiranju; njegova svijest da su sakramenti samo sredstva spasenja, da je i on sam samo sredstvo u Božjem djelu spasenja, i njegova sposobnost i domišljatost da stvara prikladnu liturgiju; njegova sposobnost prepoznati *Božji red vožnje* u životu dotičnog pojedinca; njegovo osobno shvaćanje i iskustvo Boga iz kojeg će moći posvjedočiti – svojim stavom, postupcima i riječima – da je Bog doista velik da prihvati ne samo naše pogreške, nego i naše optužbe – zbog bolesti i patnje, znajući da trenutačni izričaji nevjere, povici na Boga, prigovori njegovu vodstvu osobne i opće povijesti, često su zapravo jobovski vapaji, prikriveni molitveni uzdasi. Pojedinčev hod na putu vjere i traženja Boga svećenik neće siliti, neće zanemariti. Nerijetko,

⁴⁸ Usp. Adalbert REBIĆ, «Isusov stav prema bolesnima i vjeri kao snazi koja ozdravlja», VDSB 3/2002, str. 131-134. O obredu prijelaza i molitvama za umiruće u kontekstu teologije bolesničkog pomazanja usp. Kristian DEPOORTERE, «Noviji tokovi glede bolesničkog pomazanja», *Vjesnik biskupije đakovačke i srijemske* 127 (1999.), 11, str. 716-720.

svećenik će morati – kod bolesnika i zdravstvenih djelatnika – ispravljati sliku o Bogu, Kristu, Crkvi i o vlastitoj svećeničkoj, redovničkoj, crkvenoj službi. Nerijetko će sam biti ohrabren i iznenađen svjedočanstvom mističnih darova vjere, nade i ljubavi i predanja u volju Božju». ⁴⁹

Dakle: *Konačni smisao svećeničke komunikacije s bolesnikom je pomoć u bolesti i priprava na kršćansku smrt!*

ZA ZAKLJUČAK: *NADA KOJA JE U NAMA*

402

Zaključiti ovaj tekst o pastoralu bolesnika, s posebnim naglaskom na komunikaciju između svećenika (dušobrižnika, bolničkog kapelana) i bolesnika, ne možemo a da se još jednom ne osvrnemo na cjelinu bolničkog pastorala. Neka nam za to posluži prijedlog što ga je splitska podružnica *Hrvatskog katoličkog liječničkog društva* podastrla splitsko-makarskom nadbiskupu, na susretu 25. rujna 2000., o tome što bi trebao uključivati pastoral bolesnika u bolničkim ustanovama: *Unutar vikarijata za pastoral, dakle na razini biskupije, nužno bi trebao postojati odjel za pastoral bolesnika; nužno je više svećenika dati u isključivu službu pastoralu bolesnika (barem 1 svećenik na 500 bolničkih postelja); treba poticati na stalni đakoniat osobe koje će se posvetiti brizi za bolesnike; aktivno uključiti redovničke zajednice u pastoral bolesnika (u skladu s njihovom vlastitom karizmom); koordinirati djelatnike u tom pastoralu; nastojati oko oblikovanja sakralnog prostora za bolesnike i rodbinu; organizirati pastoral za one koji brinu o bolesnicima; poticati mjesnu Crkvu na molitvu i dobrotvorstvo, osobito volonterstvo; nastojati oko povezivanja dušobrižnika i njegovih suradnika s medicinskim osobljem koji su članovi katoličkih udruga; razvijati zajedničke projekte za bolju pomoć bolesnicima; zauzimati zajedničke stavove prema zakonskim projektima i mjerama koje se provode a tiču se bolesnika; pripomoći osnivanje hospicija za neizlječive bolesnike, te savjetovaništa za život za osobe koje su u opasnosti da izvrše pobačaj ili samoubojstvo; informirati javnost o kršćanskim i crkvenim stavovima u svezi etičkih i moralnih pitanja.* ⁵⁰ Što se od tada do

⁴⁹ Valentin POZAIĆ, «Čuvari života u pastoralu Crkve, VDSB 3/2002., str. 136.

⁵⁰ Usp. Ante MATELJAN, *Otajstvo supatnje. Sakrament bolesničkog pomazanja*, Crkva u svijetu, Split 2002., str. 125-126.

danas učinilo? Nažalost, premalo! Ali to nas ne opravdava da tako ostane i u budućnosti.

Iskustvo nam potvrđuje da, «kada se u našem životu slo- mi nešto što više nikada ne možemo povratiti, tada postavljamo sebi pitanja koja smo u svakodnevnoj monotoniji života poma- lo zaboravili, pitanja o smislu života, patnje, bolesti i smrti».⁵¹ Upravo se to, na radikalna način, događa u ozbiljnoj bolesti. Tada se više ne razmišlja samo o tjelesnom zdravlju i produžet- ku života, nego o konačnom određenju vlastitog postojanja. U takvim trenucima susret bolesnika sa svećenikom otvara novu perspektivu. Svjedočenje kršćanske vjere otvara prostor nade i u trenucima beznađa.

Viktor Frankl svjedoči: «Gledao sam kako umiru uvjereni ateisti koji su svega svog života odlučno odbijali da vjeruju u 'neko više biće' ili tomu slično, u neki u dimenzionalnom po- gledu viši smisao života. Međutim, na svojoj smrtnoj postelji, 'u času svog umiranja', pokazali su nazočnima ono što kroz deset- ljeća svog života nisu mogli nikomu – sigurnu sklonjenost koja ne samo da je prkosila njihovu svjetonazoru nego se više nije mogla ni intelektualizirati ni racionalizirati. 'De profundis' izbija nešto, prodire nešto, pojavljuje se beskrajno povjerenje, koje ne zna za onoga prema kojemu se iskazuje, niti za ono čemu se tu povjerava, a ipak prkosi znanju o zlokobnoj prognozi».⁵² Gleda- jući već iz te općeljudske perspektive, prisutnost svećenika u bolnici nije ni beznačajna ni sporedna. O tome svjedoče liječnici, medicinsko osoblje, a posebno sami dušobrižnici.

Kao i svaki zdravstveni djelatnik, tako je i bolnički dušo- brižnik dužan često ispitati vlastitu savjest o svojem odnosu prema bolesnicima.⁵³ Taj se ispit odnosi na sva tri vida pasto- ralne skrbi: *navještaj Riječi, slavljenje sakramenata, služenje u ljubavi*. Uvijek je prvo pitanje ima li svećenik dovoljno vjere, do- bre volje i ljubavi za bolesnike, te stvara li njegova nazočnost prostor povjerenja. Trajna prisutnost i kršćanska dobrohotnost budi povjerenje, koje Božjom milošću otvara put k vjeri. A vjera uvijek, u zadnju, vodi k susretu koji završava u sreći eshatološ- kog zajedništva. Bolnički kapelan don Šime Zubović zaključuje:

⁵¹ Paul TOURNIER, *Lice patnje. Spoznaja smisla života u mračnom trenutku*, UPT, Đakovo 1996., str. 142.

⁵² Viktor E. FRANKL, *Liječnik i duša.*, str. 286-287.

⁵³ Usp. Valentin POZAIĆ, «Ispit savjesti», u: Željka ZNIDARČIĆ (ur.), *Medicinska etika 2*, Centar za bioetiku, Zagreb 2006., str. 265-279.

«Služba bolničkog kapelana u zdravstvenim ustanovama puna je znakovitosti unutar same strukture zdravstva. (...) Bolnički kapelan, iako pomalo 'izoliran' u svojoj službi, a možda i marginaliziran, u zajedništvu i uz pomoć mnogih, može i te kako dati obol, iako skromno i nenametljivo, služenju Crkve prema najpotrebnijima kojima je zdravlje ugroženo – bolesnicima». ⁵⁴ Odnosno, može ispuniti ono što je Isus naložio Dvanaestorici «*uputivši ih: ...Bolesne liječite, mrtve uskrisujte, gubave čistite, zloduhe izgonite! Besplatno primiste, besplatno dajte!*» (Mt 10, 5.8)

Dakle, već sama potvrda vrijednosti i dostojanstva ljudske osobe te krajnje ljudske nade koju svećenik svjedoči, dovoljan je razlog njegove prisutnosti u bolnici. A nastojanje oko svake iskrene riječi i kršćanski posvjedočene dobrote, Krist Gospodin, po vlastitoj riječi, neće zaboraviti i učinit će da iz sitnog sjemena iznikne biljka žive vjere i donese plod spasenja. I na kraju, ne zaboravimo riječi mudrog Siraha: «Sine moj, u bolesti ne budi potišten, već se Bogu moli, jer on zdravlje daje. Bježi od nepravde i ne budi pristran, i od svih grijeha očisti srce. Ali i liječniku mjesta daj, i njega je Gospod stvorio: nek nije daleko od tebe, jer i on je potreban!» (Sir 38, 10.12).

PRIEST AND PATIENT
*Principles for Christian communication
between priest and patient*

Summary

Starting from the Agreement between the Government of the Republic of Croatia and Croatian Bishops Conference which regulates the presence and activities of the Catholic clergyman in hospitals and other medical institutions, the author puts forward the principles that form the basis for the in the Christian manner correct, pastorally adequate and spiritually useful communication between the priest and patient, in which spiritual care and celebration of sacraments are emphasized. Spiritual care for the patient also includes the priest's communication with the hospital staff and the patient's family. Aware

⁵⁴ Šime ZUBOVIĆ, «Pastoral bolesnika u bolnicama», VDSB 3/2002., str. 147.

of the drawbacks in the actual practice, the author thinks that there is room for the establishment of truly Christian communication between the priest and the patient during the hospital treatment. That communication has three characteristics: conversation/word; celebration of sacraments; prayer. In the conclusion Christian hope in life is stressed, as a way of giving meaning to illness and death.

Key words: hospital pastoral; spiritual care for the patient; sacraments of healing

DODATAK:

UGOVOR O DUŠOBRIŽNIŠTVU U BOLNICAMA...

Na temelju članka 16. stavka 2. Ugovora između Svete Stolice i Republike Hrvatske o pravnim pitanjima (Narodne novine - Međunarodni ugovori, broj 3/97), Vlada Republike Hrvatske i Hrvatska biskupska konferencija sklapaju sljedeći

UGOVOR o dušobrižništvu u bolnicama i ostalim zdravstvenim ustanovama, te ustanovama socijalne skrbi

UVOD

Članak 1.

Ovim Ugovorom uređuje se način ostvarivanja prava na dušobrižništvo vjernika katolika koji se nalaze u bolnicama i ostalim zdravstvenim ustanovama, te ustanovama socijalne skrbi (u daljnjem tekstu: bolnice i ustanove).

OPĆE ODREDBE

Članak 2.

Dušobrižništvo vjernika katolika u bolnicama i ustanovama, prije svega, podrazumijeva sljedeće aktivnosti: liturgijska slavlja i podjeljivanje sakramenata, savjetovanje u pitanjima vjere i morala, posjećivanje bolesnika, te suradnju u humanizaciji zdravstvene i socijalne skrbi.

Članak 3.

S posebnim pisanim mandatom mjesnoga biskupa, dušobrižništvo obavlja dušobrižnik koji je u pravilu svećenik (u daljnjem tekstu: kapelan), a tu službu može vršiti i đakon, redovnica ili vjernik laik.

U žurnim slučajevima duhovnu pomoć u bolnicama i ustanovama može pružiti svaki katolički svećenik.

Članak 4.

Kao potpora za služenje Crkve općem dobru u bolnicama i ustanovama, Vlada Republike Hrvatske će osigurati sredstva u iznosu od 1.000 kuna po svakoj bolnici i ustanovi mjesečno.

Iznos će se dostavljati mjesečno na račun Hrvatske biskupske konferencije.

Članak 5.

Za obavljanje dušobrižništva bolnice i ustanove će osigurati prikladne prostore koje će biskupija, na čijem se području nalazi bolnica ili ustanova, opremiti za trajno održavanje katoličke liturgije. Ujedno će osigurati prostore gdje će dušobrižnik moći primati bolesnike ili korisnike zdravstvene i socijalne skrbi na duhovne razgovore.

Članak 6.

Kapelani u bolnicama i ustanovama primat će mjesečnu nagradu od biskupije na čijem području vrše službu.

Bolnice i ustanove osiguravaju financiranje onih kapelana za čije su djelovanje sklopile ugovor s biskupijom na čijem se teritoriju bolnica ili ustanova nalazi.

POSEBNOST DUŠOBRIŽNIŠTVA U BOLNICAMA I USTANOVAMA

Članak 7.

Župe koje su osnovane u pojedinim bolnicama ravnaju se prema kanonskim propisima. Za njihovo uzdržavanje i uređenje zgrada biskupija može, u smislu Ugovora između Svete Stolice i Republike Hrvatske o gospodarskim pitanjima, članak 11. i članak 12. stavak 2. (Narodne novine - Međunarodni ugovori, broj 18/98), tražiti doprinos od osnivača bolnice.

Kapele u vlasništvu Katoličke crkve koje se nalaze u bolnicama ili ustanovama, kao i bogoslužne prostore u vlasništvu

pojedine bolnice ili ustanove namijenjene za katoličke vjernike, uzdržavat će dotična bolnica ili ustanova, dok će potrebne liturgijske predmete pribaviti biskupija na čijem se području nalazi bolnica ili ustanova.

Članak 8.

Na zahtjev bolesnika ili njegove obitelji i rodbine, bolničko osoblje dužno je pozvati dušobrižnika.

Dušobrižnik može posjećivati bolesnike i vjerske obrede slaviti u svako doba kad to potrebe zahtijevaju.

Članak 9.

Uprava bolnica i ustanova omogućit će u prikladnim prostorima održavanje stručnih i duhovnih susreta za katolike u istim ustanovama.

ZAVRŠNE ODREDBE

Članak 10.

Ovaj Ugovor sklapa se na neodređeno vrijeme.

Ako jedna od ugovornih strana bude smatrala da su se bitno promijenile prilike u kojima je sklopljen ovaj Ugovor, tako da ga je potrebno mijenjati, započet će odgovarajuće pregovore.

Članak 11.

Ovaj Ugovor sastavljen je u četiri istovjetna primjerka od kojih svaka ugovorna strana zadržava dva primjerka.

Članak 12.

Ovaj Ugovor stupa na snagu danom njegova potpisivanja.

Zagreb, 31. listopada 2005.

Predsjednik Hrvatske biskupske konferencije
Predsjednik Vlade Republike Hrvatske
kardinal Josip Bozanić
dr. Ivo Sanader

Siniša Balajić
JASNA SLIKA O SEBI KAO PREDUVJET POZIVA
Analiza nekih tekstova Životopisa sv. Franje Asiškoga
Clear picture of oneself as a precondition for vocation
Analysis of some texts from St. Francis' of Assisi Biography

UDK: 235.3 Franciscus Assisiensis, sanctus
159.923

Pregledni znanstveni članak
Primljeno 10/2008.

SAŽETAK

Analizirajući neke epizode iz života Franje Asiškog, autor u članku pokazuje kako jasna slika o sebi predstavlja preduvjet poziva. U prvom dijelu rada iznose se temeljni elementi koji su za Franju bili izvor psihološke zrelosti i donošenja slobodne odluke (bolest, osluškivanje, iskrenost, odnos s Bogom).

U drugom dijelu rada, kako bi olakšao tijek analize, autor se služi nekim tekstovima odgojnih znanosti, pogotovo onima koji spadaju u psihologiju ličnosti. Time se ne želi umanjiti vrijednost božanskog poziva ili teološke formacije u strukturi poziva, nego se nastoji razumjeti kako poziv odgovara na zakone ljudske slobode, rasta, odgoja, te razvija dinamiku ljudske intime u kojoj se mogu probuditi one sposobnosti osobe koje će djelovati na rast osobne religiozne svijesti, slobode i odgovornosti.

Ključne riječi: percepcija, slika o sebi, psihologija ličnosti, poziv

UVOD

Slijedeći neke epizode iz života Franje Asiškoga – i to one koje su opisane nakon njegova izlaska iz zatvora u Perugi u kojem je proveo više od godinu dana i u kojem mu se rušio san: postati vitez – nastojat ćemo otkriti neke od elemenata slike o *sebi*, pokušavajući ujedno razumjeti kako ovaj aspekt pomaže rastu poziva.

Kriteriji na kojima temeljimo ovaj proces jesu oni koje koristi psihologija ličnosti. Nužno je dodati da se Franjina stvarnost, ograničena vlastitom senzibilnošću, ambijentom, tuđim očekivanjima, povijesnim kontekstom, ne može iscrpiti u jednoj psihološkoj teoriji, nego se istražuje kroz načelo slobodne odluke. Stoga ova analiza nije put za stvaranje elaborata o psihologiji ličnosti niti je cjeloviti studij o Franjinoj osobi. Zadovoljit ćemo se time da označimo temeljne elemente koji su za njega bili izvor zrelosti kada se radi o procesu auto-percepcije i jasnije slike o *sebi*. Ljudski element, u ovom smislu, uključuje se u evoluciju zvanja kao neizostavni element.

Ovo hoće reći da se želimo pozabaviti upravo njegovim načinom odnosa sa *sobom*. Želimo stoga osvjetliti ovu problematiku, analizirajući neke Franjine *Životopise*.

Budući da nije lagan posao baviti se psihološkim procesima imajući u vidu *Životopise* – ponajprije zbog toga što u *Životopisima* ne postoji nijedna epizoda koja bi se izričito pozabavila psihičkim sazrijevanjem – mi ćemo se poslužiti, kako bi olakšali tijek analize, nekim tekstovima odgojnih znanosti, pogotovo onima koji spadaju u psihologiju ličnosti.

Možemo odmah ustvrditi jednu činjenicu, a to je: postoji vrlo pozitivan odnos između psihičke zrelosti i zrelosti poziva¹. Zrelost osobe, u svojoj najsavršenijoj formi, izražena je otvo-

¹ Termin *zrelost* «opisuje, u konačnici, najvišu i najkompletniju razinu funkcioniranja nekog organizma, koja može biti vrhunac osobne evolucije ili može biti shvaćena kao poseban zadatak» (Naš prijevod). Usp. SALONIA G., *Maturità*, u PRELLEZO J. M. – NANNI C. – MALIZIA G. (Edd.), *Dizionario di Scienze dell'educazione*, Leumann (TO), ElleDiCi, 1997., 662. Ovaj termin uključuje autonoman proces sazrijevanja neke osobe koji se događa kroz rast koji je potaknut čimbenicima, bilo unutarnjim bilo vanjskim, i koji uvijek ide prema sve kompleksnijoj i stabilnijoj razini razlikovanja sebe od drugih te vlastitoj, somatskoj, psihičkoj i mentalnoj cjelovitosti (Naš prijevod). Usp. ENGELS H. J., *Maturazione*, u ARNOLD W. – EYSENECK H. J. – MEILI R., *Dizionario di Psicologia*, Milano, Paoline, 1996., 662-663. Usp. ENGELS, *Maturità*, u *Dizionario di Psicologia*, 663-664.

renošću prema drugima putem ljubavi: to nam ponavlja, u različitim tonovima, i psihologija ličnosti. Ono što vodi psihičkoj ravnoteži jesu i obilježja koja se nalaze u komunikaciji s Drugim pa u tom dinamičnom odnosu čovjeka s Drugim pronalazimo i mnoge elemente psihičke zrelosti. Zato se stvarna spoznaja *sebe* nalazi u odnosu između prihičke zrelosti i poziva. U biti, psihička zrelost, shvaćena kao cjelokupnost svih elemenata određene osobe, neizostavan je preduvjet poziva te se nalazi u njegovom temelju.

1. ELEMENTI AUTO-PERCEPCIJE: FRANJINA BOLEST

Nakon više od godine dana provedene u zatvoru², u tekstovima *Životopisa* otkrivamo prve znakove dubljih promjena kod Franje³. U opisima njegovih psiho-fizičkih stanja vidljiva je promjena nastala u procesu auto-percepcije. Stoga nas u ovom slučaju ne zanima razumjevanje kliničke dijagnoze same bolesti, nego stav pred bolešću, odnos između fizičke bolesti i mentalnog ponašanja.

Životopisci pišu da je Franjo, nasuprot posljedicama bolesti, tj. nasuprot dubokoj fizičkoj i psihičkoj krizi, uzrokovanoj ratom, zatvorskim životom i životnim neuspjehom⁴, postao senzibilniji pred vlastitim unutaršnjim svijetom; ovo ga je stanje potaklo na kritičniji odnos prema unutaršnjoj dinamici iz koje je „osluški-vao“ sve više novih elemenata s kojima se prije nije susretao. Toma Čelanski piše:

«Udaren dugom bolešću, kako je i potrebno ljudskoj tvrdoglavosti, koja se ne popravlja ako ne s primjerenom kaznom, on poče efektivnije, nego je običavao, razmišljati u sebi »⁵.

Bonaventura, opisujući istu ovu bolest, pridodao je tekstu više duhovno ozračje⁶. Premda se stvarno radilo o epizodi

² Usp. *2Cel* 4: FF 584.

³ Usp. *2Cel* 5: FF 585.

⁴ Franjo se već razbolio u zatvoru. Povijesno se govori o malariji koja se u Italiji proširila u epidemiju sa snažnim posljedicama: vjerojatno je ta malarija bila jedan od uzroka razvoja budućih bolesti kod Franje. Usp. ZAVALLONI R., *La personalità di Francesco d'Assisi, Studio psicologico*, Padova, Messaggero, 1991., 82-83.

⁵ *1Cel* 3: FF 323.

⁶ Usp. *LegM* 1, 2: FF 1030.

koja opisuje bolest – i to ognjicu, uzrokovanu tuberkulozom ili malarijom – nju možemo bolje osvijetliti interpretirajući je kao trenutak tjeskobe i patnje duha. U stvarnosti je ova bolest, osim fizičke, utjecala i na duboku psihičku i duhovnu krizu. Stoga je možemo analizirati i kao čitav niz unutarnjih nestabilnosti uzrokovanih neostvarenjem mladenačkih snova (nije postao vitez).

Premda se čini – a tekstovi nam opisuju ovo stanje upravo bez nekog uvoda – da je bolest isplivala na površinu kao neočekivana epizoda, bolje je govoriti o jednoj od malih, ali izrazito snažnih intervencija koja je dotakla Franjin duh i koja je bacila, barem na trenutak, u sumnju čitav prethodni život. Ovo je stanje u istom trenutku otvorilo mogućnost, tj. otkrio se prostor za drugačiji način življenja.

Bolest je posebno otvorila put sumnji u odnosu prema *sebi* – prvi nam put tekstovi donose njegov odnos prema sebi. Premda izričito nigdje ne spominju njegovo psihičko stanje, donose nam toliko elemenata po kojima prepoznajemo da se radi upravo o unutarnjem svijetu psihe i duha. Osim toga, prvi nas put životopisci uvode u važnost odnosa sa *sobom* kroz način Franjinog mišljenja (bolest ga je uvela u početak mišljenja). U trenutku kada ni otac ni majka, kada ni obitelj ni društvo, niti mladenački snovi nisu bili u mogućnosti dati nikakvo objašnjenje niti životno rješenje, Franjo je ušao u odnos sa sobom u kojemu je prvi put ozbiljno stao pred vlastitu nedorečenost.

Čelanov tekst dalje kaže da je „počeo razmišljati u sebi drugačije, nego je običavao“. Čelano se zanimao prije svega za način razmišljanja, tj. za njegovo stanje duha, upućujući na osobne, prirodne sposobnosti koje su se počele „buditi“. I neki drugi životopisci inzistiraju na potrebi „drugačijeg načina razmišljanja“ kako bi mogao razumjeti dolazak novoga⁷. Ipak, ni sam Čelano nije odmah okvalificirao što je to „drugačije razmišljao“: nije govorio odmah o sadržaju mišljenja. Budući da se pisci ne osvrću na sadržaj Franjinog „mišljenja“ i ne pojašnjavaju o čemu je mislio, za pretpostaviti je da je bila daleko važnija sama forma, tj. samo mišljenje: Franjo je počeo razmišljati, meditirati nad onim što mu događalo. Prvi put pisci opisuju Franju dajući mu ovaj novi aspekt mišljenja o sebi.

⁷ Usp. *LegM* 2: FF 1030. „Jer Franjo još nije spoznavao *Božje planove* [...]”. Naš prijevod.

U krizi koja je trajala više dana Franjo je osjetio da nešto dodiruje njegov bitak iznutra, da mu uznemirava misli, osjeća je, djelovanje. Stoga, kako piše Čelano, počeo je „ispravljati“ dotadašnji način razmišljanja.

Tekstovi predstavljaju ovaj aspekt, tj mišljenje, kao preduvjet ljudske kreativnosti u odnosu na proces novoga načina življenja⁸. Izašavši iz sigurnosti dotadašnjeg mišljenja, ušavši u stanje kaosa, Franjo se našao u životnoj mogućnosti koja nije bila samo vezana za prošlost, za neuspjeh i unutarnji nesklad i tjeskobe, nego je otvorila niz pozitivnih elemenata: otvorila se mogućnost primjene novih oblika življenja te nadvladavanje znanja koje se predstavljalo sve više ograničenim. Prvi se put otvorila pred njim granica novog znanja o *sebi* i životu. Ovo je prva operacija auto-percepcije: dovedeno je u sumnju znanje, sposobnosti razumijevanja i planiranja⁹.

Čelano je napisao da je bio „udaren dugim bolovanjem“¹⁰, nakon čega njegove misli nisu bile više iste. Bolest, koja je vanjska i fizička, dodirivala je još više Franjin duh. Stavljajući u odnos Franju s vlastitim duhom, životopisci su izbjegli rizik razumijevanja sebe i utemeljenja poziva „na nekom društvenom ili religioznom ‘super-egu’ koje se, u određenim kontekstima, može pokazati solidnim, ali koje nije stvarni ‘ja’. Volja Božja nije nikada strana stvarnom ‘ja’, pa i ako poziva, kao uvijek, na obraćenje“¹¹.

Čelano, Bonaventura, kao i *Legenda trojice drugova*, slažu se da je ova bolest bila nužna karika u „božanskoj slici“ koja je uključivala „buđenje“ svih ljudskih sposobnosti kako bi „popravio“ sliku o sebi. Stoga Bonaventura opisuje bolest kao vrstu „pročišćavanja“¹², dok Čelano govori o „kazni“ pa čak i o „osveti ili bolje pomazanju“¹³.

Sjetimo se još jedne važne činjenice: Franjo se nije pitao kako ozdraviti; ne govori se o sredstvima ozdravljenja niti o

⁸ Usp. MONTEDORO C. – ZAGARDO G., *Maturare per orientarsi: viaggio nel mondo dell'orientamento formativo*, Milano, F. Angeli, 2003., 89.

⁹ Usp. TONINI E. (et. al.), *Amore chiama amore. Scelta della vita, spiritualità e discernimento vocazionale*, Leumann (TO), ElleDiCi, 1989., 17.

¹⁰ *ICel 2*: FF 323. Radilo se o bolesti koja je trajala duže vrijeme.

¹¹ Naš prijevod. GRIÈGER P., *Aspetti psico-pedagogico-pastorali*, u FAVALE A. (Ed.), *Vocazione comune e vocazioni specifiche. Aspetti biblici, teologici e psico-pedagogico-pastorali*, Roma, LAS, 1981., 427.

¹² Usp. *LegM 2*: FF 1030. “[...] Ruka Gospodnja [...] udari njegovo tijelo dugom bolešću kako bi njegova duša bila pripravna za pomazanje Duha Svetoga”.

¹³ Usp. *ICel 3*: FF 322.

sredstvima medicinske pomoći. Naglasak je na značenju same bolesti. Piscu su sakrili u stanje bolesti znak, životni smisao: pitati se koje značenje bolest donosi za život i, zatim, koje značenje ima sam život. Bolno stanje je postalo tako lakše, otvoriivši mogućnost racionalnog i duhovnog odnosa s bolešću.

Nakon što jedno vrijeme bijahu njegove intelektualne sposobnosti i misli bez logičke povezanosti, konfuzne i neodređene, Franjo je počeo razumijevati da je ova kriza sa sobom donijela mnoštvo elemenata koji su mogli doći iz neke druge dimenzije jer mu se nije činilo da su njegovi. No, u prvoj fazi još nije postojala dovoljna jasnoća odakle dolaze ovi nepoznati elementi, da li od Boga ili ljudi, da li od tradicije, društva ili psihičke dimenzije, stoga Franjo nije imao dovoljnu jasnoću te se vratio poznatom načinu razmišljanja i življenja. Znao je tek da se susreo s elementima nečega, njemu do tada nepoznatoga. Ovo su ipak prvi jasni znakovi onoga što se nalazilo u centru njegovog bića; oni su omogućivali rad u dubini *sebe* koji je trebao osvijetliti područje nesvjesnoga kako bi se stvorila slika o *sebi*, jasnija i iskrenija. U tom smislu, on je počeo upoznavati sebe kao osobu koja nije ograničena samo na vlastitu prošlost, nego je uvidio mogućnost upoznavanja novoga koji život može učiniti daleko većim i misterioznijim, nego li je ikada prije razumio. Time se nije samo potvrdila prisutnost novih elemenata u njegovoj intimi, nego se stvorio i temelj za proces koji će stimulirati rast usmjerenosti i pažnje prema manje poznatom ili potpuno nepoznatom. U toj perspektivi nužan bijaše veći integritet i strpljivije prikupljanje novih elemenata koji će potvrditi promjenu.

2. NAKON BOLESTI

Mnogi opisi Franje – do njegove dvadeset pete godine života – kažu da se njegova spoznaja podudarala s pojavnim svijetom. Znanje koje je imao o sebi proizlazilo je ponajviše iz sfere vidljivoga. Vidjeti je za Franju značilo neposredno iskustvo; bilo je gotovo jedini izvor spoznaje te je utjecalo na stvaranje sliku o sebi i svijetu. Odnos između vidjeti i spoznati bijaše temelj spoznaje sebe.

U trenutku kada su u njegov život ušli elementi koji se više nisu mogli razumjeti na temelju pojavnosti, on je počeo razmišljati drugačije; više nije bilo dovoljno neposredno iskustvo gledanja svijeta očima koje vide samo pojavni svijet.

Čelano, opisujući Franjino stanje, neposredno nakon njegove bolesti, piše ovako:

„Jednog dana iziđe, gledajući s više pažnje prirodu koja ga je okruživala: ali ljepota polja, ljupkost vinograda, sve što je lijepo za vidjeti, nije ga dotaknulo. Bijaše zbunjen zbog te nagle promjene i držaše da su budalasti svi oni koji imaju srce navezano na dobra bilo koje vrste”¹⁴.

Franjo nije više pokazivao iste osjećaje: upravo se radi o osjećaju, a ne o gledanju i viđenju. Premda je gledao onu istu prirodu koju je već prije gledao i poznavao je, više je nije mogao prepoznati niti mu je taj isti ambijent pružao isti užitak kao u prošlosti. No, vidljiva priroda nije promijenila svoj izgled. Ona je bila ista. Očito je da se u njemu iznutra nešto promijenilo, u njegovom pogledu, a ne u svijetu koji ga je okruživao. U ovom se trenutku Franjo pokazuje kao čovjek koji nije više bio vezan za prošlo, za svakodnevno, nego netko tko je izišao iz prostora poznatoga. Više nije poznavao sebe. Tu se odvijala „nagla promjena”: pogled prema vanjskom svijetu napokon je bio usmjeren prema unutra, prema sebi. Rodila se nova dimenzija pogleda: pažnja usmjerena prema unutra (auto-percepcija)¹⁵.

Ako kažemo da je prije bilo dovoljno vidjeti kako bi znao, sada to više nije bilo dovoljno. Gledati i vidjeti zapravo su uključivali nedostatak prepoznavanja i razumijevanja. Sam je, naime, ustvrdio da se ne bijahu promijenile vanjske stvari, priroda, nego nešto u njegovoj unutrašnjosti stoga se više nije radilo o gledanju stvari, nego o slušanju (o čuvstvu jer se čuvstvo odnosi na misao). Nove dimenzije koje su se budile u njemu – pažnja i čuvstvo – otvarale su mogućnost stvaranja odnosa koji ide preko pojavnoga svijeta i ulazi u svijet misli, unutarnjih doživljaja, duha i vjere. Odnos između slušanja i razmišljanja postao je neizostavan u percepciji *sebe* i svijeta tako da su nas i tekstovi pomalo uveli u njegovu umnu i duhovnu dimenziju. Tekstualni elementi ukazuju na to da Franjo nije mogao razumjeti značenje, smisao stvari i događaja do onog trenutka u kojem je prestao gledati fizičkim očima, a otvorio je “oči” duha.

Ovo je temeljna točka njegove promjene: Franjo je analizirao smisao kojega svijet, stvari, život nose u sebi. Počeo se baviti smislom i bitkom života. Pažnja se premjestila s materijalnog na svijet duha.

¹⁴ *ICel 3: FF 323.*

¹⁵ Usp. SOVERNIGO G., *Progetto di vita. Alla ricerca della mia identità*, Leumann (TO), ElleDiCi, 1985., 62.

Ovo je također bitno za budući poziv: Franjo nije bio ograničen i nije potpuno ovisio o vlastitim snovima, spoznajama ili planovima vezanima uz društvenu ulogu. U ovom slučaju postao je mnogo pažljiviji na "glasove" koji su dolazili u njegov duh, osluškujući njihov smisao. „Razumski dobro znamo da slušanje drugih služi kako bismo proširili znanje, obogatili svoje iskustvo, prikupili korisne informacije, posjedovali bitne argumente koje traže godine studija itd., ali, u isto vrijeme, upozoravamo da otvoriti se i primiti drugoga, drugačijega od nas, donosi rizik, onaj koji traži da ponovo analiziramo vlastite pozicije, pogledamo u lice potrebu promjene”¹⁶.

U nekim tekstovima pronalazimo veću disciplinu koja je polako otvarala Franju prema onom bremenitom poslu oslušivanja raznih znakova za koje prije bijaše gluhi. U ovom se očitovala njegova motivacija nužna za kritički odnos prema dotadašnjem životu, znakovima i smislu života. Učio je dakle pronaći način u kojemu je njegova slobodna interpretacija ovisila sve više od onih „stranih” događaja i elemenata za koje je osjećao da dodiruju njegovo biće iznutra.

Posebno Čelano inzistira, ne toliko na informacijama važnim za izbor kojega će učiniti, koliko na odgoju percepcije novih stvari. Ako je do ovih trenutaka imao osjećaj da živi u vječnoj sadašnjosti, odsada je Franjo percipirao i vlastitu prošlost; premda budućnost još uvijek bijaše oblačna i nejasna, prvi put je razumio da se jedna struktura života može oblikovati u neku drugu. No, zbog nedostatka jasnoće, Franjo se ponovno „uspavao”. Ovo je zanimljivo: malo poslije nego li se probudio, njegova se pažnja ugasila. Bonaventura piše:

„Franjo još nije poznao *Božje planove* za sebe [...], još uvijek nije naučio kontemplirati nebeske stvarnosti niti je stvorio naviku okusiti božanske stvarnosti”¹⁷.

U ovom tekstu (i sličnim tekstovima drugih životopisaca) otkriva se mehanizam obrane koje je ograničio „dolazak novoga” na nešto manje važno, tj. na nešto marginalno premda su korijeni događaja ostali u centru *sebe*. Taj mehanizam možemo razumjeti i kao trenutačnu, instinktivnu interpretaciju koja je često na „izvoru malih, ali značajnih, svakodnevnih analiza”¹⁸. Dogodilo

¹⁶ GIULIANI G., *La voce, l'ascolto. Ricerca per una psicologia della voce*, Roma, Bulzoni, 1990., 49., (naš prijevod).

¹⁷ *LegM* 1, 2: FF 1030.

¹⁸ CENCINI A., *Vita consacrata. Itinerario formativo lungo la via di Emaus*, Cinsello Balsamo (MI), San Paolo, 1994., 196.

se to da je njegov ustaljeni način gledanja i osluškivanja stvari bacio u drugi plan nukleus prema kojemu se mogao ostvariti odnos sa sobom i s glasom Onoga koji poziva najprije na susret sa *sobom*. Čelano piše kako se „duh i poslije velike udaljenosti, vrati na primitivne stavove i porok štoviše postane druga priroda”¹⁹.

Franjo je još uvijek vjerovao sebi, svojoj logici i svom prethodnom znanju. Važni su elementi ostali nedefinirani i nejasni, štoviše potisnuti u podsvjest. Stoga još uvijek pronalazimo nedostatak temeljne dijalektike sa *sobom* i s Drugim, kao i previše ograničenu slobodu iako one tvore antropološke preduvjete za dublju analizu i razumijevanje sebe²⁰.

Životopisci pronalaze jedan od problema u elementima koji su odjekivali u Franjinoj svijesti, a išli su uvijek preko onoga što se nalazilo u njegovom duhu, preko njegovih psihički dinamizama, preko fantastičnih stanja, ljudskih želja i spoznaja. Ovi elementi nisu bili oni koji su imali prvenstveno terapeutsku ulogu, nisu vodili ravnoteži psihe ili duha, nego su prije svega „zvali” na susret sa *sobom* i nekim Drugim²¹.

Informirani smo i o grešci u razumijevanju novih elemenata: Franjo je pokušao razumjeti put kojim bi ostvario sebe u svjetlu prošlih planova. Glavni preduvjet ispravnog razumijevanja pronalazimo u onim Bonaventurininim riječima u kojima je kazao da Franjo “nije imao naviku kušati božanske stvarnosti”²². Bonaventura daje važnost stvaranju “osnovne navike” u analiza- ma novih, duhovnih elemenata. Na taj je način mogao izbjeći određeni “korumpirani” antropocentizam, tj. sentimentalizam, iracionalnost, fantaziju koji su vodili ispunjenju potreba “hic et nunc”²³. U tome mu je mogla pomoći analiza novih elemenata, a ne povratak na uobičajeni način življenja.

Naime, postojali su mnogi drugi elementi koji su ga postepeno – pa i nesvjesno – učili osluškivati nove elemente s više strpljenja i pažnje sve do onog trenutak u kojem će percipirati *sebe* kao slobodno biće i ono što je životno bitno. Ti novi elementi, zajedno s onim prijašnjima, dovest će do veće integriranosti njegovog ljudskog i religioznog identiteta.

¹⁹ I Cel 4: FF 324.

²⁰ Usp. CENCINI, *Vita consacrata*, 29-30; 33-38.

²¹ Usp. IMODA F., *Sviluppo umano, psicologia e mistero*, Casale M. (AL), Piemme, 1995., 118-120.

²² Usp. *LegM* 2: FF 1030.

²³ Usp. FIZZOTTI E. (a cura), *Religione o terapia*, Roma, LAS, 1994., 31-33.

3. NOVA SLIKA SEBE

Kako bi razumjeli bolje ovaj proces, pozabavit ćemo se problemom iskrenosti, tj. važnošću jasne slike o vlastitome „ja“ što je temelj *slike o sebi*.

Prvo što se događalo kod Franje – kada se susretao s novim i nepoznatim elementima – jest odsutnost onoga što je poznavao i osjećao prije. Odsutnost je ispraznila njegovo znanje tako da nije više percipirao više na isti način. Vidjeti, čuti, osjetiti imali su dakle mnogo toga zajedničkoga s percepcijom, znanjem i prepoznavanjem; imali su, na kraju krajeva, veze sa *sobom (se)*. Upravo odsutnost nekih stvari, uz pojavak novih elemenata, nagnala je Franju na traženje novog značenja *sebe*. *Legenda trojice drugova*, u snu o oružju, kaže da je Franjo, začuđen, počeo ispitivati u tišini vlastitu nutrinu. Pisac piše da je svoj pogled usmjerio s površine (vanjskoga) prema vlastitoj intimi²⁴. Ovo mu je otvorilo oči i pomoglo razumjeti da vani nije upasio pronaći ništa zadovoljavajuće što bi mu ponudilo veći integritet niti dalo zadovoljavajući odgovor. I tu je nastavio otkrivati sebe, vlastitu stvarnost koja ide dalje od jednostavnih osjetila. Tako se otkrivao i njegov kritički kapacitet u odnosu na osjetilni svijet. Više nije bio samo vezan na pojavni svijet, nego se usmjerio na traženje dubljeg značenja života²⁵. Ovdje se radilo o „brzoj promjeni“, kako je rekao Čelano jer ono što je Franjo gledao „više mu nije pružalo nikakvo zadovoljstvo“²⁶.

Tekstovi otkrivaju Franjino stanje kao stanje nekoga tko prvi put otkriva sama sebe. Traženje *sebe* nagnalo ga je da se udaljava od pojavnoga svijeta tako da je stvarno počeo razumijevati razliku sebe u odnosu na druge. U tom smislu, Franju možemo vidjeti kao nekoga tko je samome sebi postao objekt analize jer se napokon počeo gledati izvana prema unutra. I od te prve analize sebe kao „objekta“, on postaje subjekt koji misli o samom sebi, subjekt različit od drugih²⁷. U kontekstu unutarnjih odnosa, u početku zbunjujućih i jedinstvenih, isplivalo je na površinu Franjino razumijevanje da život nije realiziran, nego je postojao čitav misterij kojega je trebalo stalno i iznova

²⁴ Usp. 3 *Comp* 5: FF 1399.

²⁵ Vidi: GERBINO W., *La percezione*, Bologna, il Mulino, 1983., 7-59.

²⁶ Usp. 1 *Cel* 3: FF 323.

²⁷ Usp. DALLARI M., *Lo specchio e l'altro. Riflessioni pedagogiche sull'identità personale*, Firenze, La Nuova Italia, 1990., 13-16.

ispitivati kako bi znao tko je on sam. Franjo je tako napokon izišao iz podsvjesnog življenja, iz objekta, prema polju svjesnoga, prema subjektu. Izlazak iz mladenačkog sna pronašao je svoj orijentir koji nije više bio onaj pred očima, nego pred duhom. Prva Franjina percepcija bijaše vezana uz vanjski svijet, dok je sada postala vezana za svijet smisla.

Iz ovoga možemo izvući još jedan element, tj. pronalazimo temeljnu želju čovjeka koji stremlji prema Beskonačnom²⁸. Franjo je postajao biće koje teži dimenziji transcedentnoga i teocentričnoga, a ne samo antropocentričnoj²⁹. Naravno, životopisci nisu željeli time umanjiti, nego naglasiti „ljepotu tijela“ i njegove intelektualne sposobnosti: finoću duha, znanje, iskustva, znanost. Oni samo naglašavaju da vrijednost ovih darova bijaše često „izvrnuta“ jer ih je smatrao vlastitima. Zapravo Franjo je „ubirao“ plodove osjetila bez da je tražio njihovu stvarnu vrijednost i značenje³⁰. Sada ga već doživljavamo u drugačijim svjetlu: počeo je očitavati samoga sebe u svjetlu transcedentnoga. Tako je mogao biti siguran da nije potpuno uvjetovan prošlošću, neuspjesima, krizama i nejasnoćom, niti je bio ograničen kako je mislio, nego se sve više vidio kao biće koje je u neprestanom rastu i promjeni, nikada do kraja definiran i uobličen.

U ovom smislu, ne radi se o razumjevanju *sebe* ispravnim ili manje ispravnim, koliko o otvaranju i promišljanju novih prostora ostvarenja i transcedencije. Rezultat ovoga razumijevanja ne bijaše materijalan, nego otvaranje dijaloga s vlastitom nutrinom što ga je, malo po malo, dovelo do toga da se odijelio od osjetilnosti i materijalnih privlačnosti.

Legenda trojice drugova kaže:

„Iznenada [...], ne uspjevaše čuti niti percipirati sebe ili onu milinu koja ga je odvojila od bilo kakvog fizičkog osjećaja, toliko da (kako poslije priznavaše sebi) nije mogao pokrenuti se s onog mjesta pa sve da su ga rasjekli na komadiće“³¹.

²⁸ Usp. 1 Cel 4: FF 324.

²⁹ Usp. RULLA L. M., *Antropologia della vocazione cristiana*, Bologna, EDB, 1997., 186-192.

³⁰ Usp. ZAVALLONI R., *Pedagogia francescana. Sviluppi e prospettive*, Assisi, Porziuncola, 1995., 156.

³¹ 3 Comp 7: FF 1402.

Premda tekst direktno govori o „percepciji sebe“, nju tekst ne predstavlja s definitivnom strukturom. Samo se razumije da je percipirao kako je „bio odvojen od bilo kakavih fizičkih osjećaja“. Još se ne govori o novoj strukturi *sebe*. Unatoč tomu, ovaj tekst, kao i neki drugi slični tekstovi, definitivno donosi temeljni element: sposobnost auto-percepcije. No, ni nova sposobnost percepcije nije mogla do kraja razjasniti novu stvarnost. Za to bijaše nužna veća pažnja usmjerena prema elementima koji su dolazili iz, još uvijek njemu nepoznate, duhovne dimenzije. Tek je odnos s ovom dimenzijom, s Bogom oslikavao sve više preciznu manifestaciju Franjinog stvarnog, novog bića.

Percepcija o kojoj govorimo – premda još nedefinirana do kraja – nije bila projekcija koja bi zatvorila rast njegovom biću, ne bijaše navezana na psihičku stabilnost ili nestabilnost, nego bijaše jednostavno dobitak slike koja se sve više budila i otvarala kao nova svakodnevnica. Struktura *slike o sebi* bijaše daleko navezana na slobodu od onoga što je moglo ugušiti osobnu stvarnost; svaki izraz osobnosti bijaše poslije navezan na unutarnji život. On sam se, u ovoj situaciji, sve više vidio kao biće različito od drugih, ne-identičan ambijentu. Izgleda kao da je prvi put postao svjestan sebe, preko činjenice da je postao „ja“, jedan. Prepoznati sebe samoga, prepoznati se kao „ja“ znači da smo stvarno slobodni³².

Životopisci daju veliku važnost percepciji *sebe* koja je preduvjet osobne sposobnosti razumjeti i uzeti život u vlastite ruke s odgovornošću, a što ne ovisi o društvenoj ulozi niti o društvenim ili obiteljskim institucijama³³. U stvarnost – tekstovi nas upućuju na to – biti osoba ne znači samo znati, poznavati, biti inteligentan, imati uspjeha, nego, prije svega, percipirati vlastiti identitet i *sebe* u odnosu na drugoga. U tom slučaju, svaki je proces prepoznavanja i oblikovanja vlastite osobnosti, ne samo otkrivanje sebe, nego i jednog „Ti“. Stoga možemo reći da je Franjo, otkrivši svoje „ja“, otkrio dvije stvarnosti: *sebe* kao slobodnu osobu i Drugoga.

Auto-percepcija je omogućila Franji stvaranja jasnije slike o *sebi*, a time slobode i autonomije bića koja je rasla što je više učio transcendentirati sebe preko obične potrebe. Autonomija je, u ovom slučaju, uistinu vrijednost koju je Bog htio³⁴. Jer, otkriti

³² Usp. FRANCHINI E., *Persona e vocazione*, Bologna, EDB, 1988, 9-12.

³³ Usp. GARRIDO J., *Educare la persona. L'arte di personalizzare l'educazione*, Padova, Messaggero, 1995, 49.

³⁴ Cf. GARRIDO, *Educare la persona*, 46-47.

vlastitu autonomiju, znači prepoznati i jedan Ti. A to bijaše, ne samo temelj poziva u kojem se krije odnos s Drugim, nego i početak drugačijeg odnosa s bližnjima (siromašnima i bolesnima) čije slobode i dostojanstva Franjo bijaše promotor.

ZAKLJUČAK

Moguće je postaviti jednu tvrdnju: os oko koje se rađa iskustvo nečijeg poziva jest odnos s Bogom. Elementi koji dolaze iz ovog odnosa bez sumnje pomažu suočiti se jasnije s dinamizmima vlastite intime i rasti iz tog odnosa sve do izbora poziva. Postaje jasno da upravo kroz kontekst ljudske intime i senzibilnosti možemo govoriti o poziva koji ima ovu bitnu karakteristiku: *svaki je poziv osoban*. U skladu s tim budi se potreba usmjeriti pažnju na ljudsku intimu u kojoj se događa ekspanizija mnoštva oblika i elemenata. Stoga se može reći da se proces poziva događa i odvija s punim udjelom nečije ljudskosti: protagonist poziva jest i čovjek, a ne samo Bog. Time izbjegavamo ograničiti osobu na obični objekt u kojoj bi poziv došao bez ikakvog njezinog interesa, utjecaja ili akcije. Govorimo, naprotiv, o konfiguraciji svih elemenata ljudske intime koji mogu imati pozitivan utjecaj na rast poziva: ljudske sposobnosti, radosti, ali isto tako i strahovi, pogreške, nedostaci. Svaka se analiza zato mora suočiti, ne samo s fenomenom poziva, nego i sa subjektom koji je nositelj poziva, s njegovim problemima, s uvjetima i okolnostima, s akcijama i mogućnostima.

Idući ovom logikom, postaje jasnije kako su percepcija i autopercepcija nužne radi stvaranja jasnije slike o sebi, o onim osobnim dinamizmima, svjesnim ili nesvjesnim kao što su čuti, osjećati, slušati, razmišljati, meditirati, djelovati. Tek jasnija slika sebe pretpostavlja i jasniji odnos s vlastitim pozivom.

Ovo ne znači da želimo umanjiti vrijednost božanskog poziva ili, možda, teološke formacije u strukturi poziva, nego nastojimo razumijeti kako naš koncept percepcije i autopercepcije – koji je psiho-pedagoški – ne pretpostavlja poziv kao nešto što je očito i jasno ili kao nekakvo predznanje, nego kao nešto što ovisi i o spoznaji osobnih psiholoških i duhovnih dinamizama, o spoznaji bitka i življenja, o izborima i vlastitim ciljevima. Kao posljedica, poziv odgovara na zakone ljudske slobode, rasta, odgoja itd., te razvija dinamiku ljudske intime u kojoj se mogu probuditi one sposobnosti osobe koje će djelovati na rast osobne religiozne svijesti, slobode i odgovornosti.

Kao posljedica, autopercepcija pomaže u spoznaji sebe, ne samo kako bi se bolje nadišli problemi, patnje, krivnje ili povećale radosti ili imali na umu promašaji, životne praznine, nedostaci smisla, nego i kako bi se uskladili svi kompleksni životni konteksti, bilo pozitivni, bilo negativni, koji mogu biti izvor novih snaga i promjena u životu koji vode k izborima kao što je redovnički. Na kraju krajeva, analizirajući i spoznajući dinamične kontekste vlastite intime, moguće je u njoj pronaći i one „nepoznate“, bitne elemente koji samom životu daju dublju vrijednost i smisao.

CLEAR PICTURE OF ONESELF AS
A PRECONDITION FOR VOCATION
Analysis of some texts from
St. Francis' of Assisi *Biography*

Summary

Analysing some episodes from the life of St. Francis of Assisi, the author of the article shows that a clear picture of oneself is a precondition for vocation. In the first part the basic elements that were the spring of mental maturity and of making free decision for Francis (illness, attentive listening, sincerity, relation to God) are put forward.

In the second part, to make the development of the analysis easier, the author uses some texts from educational sciences, especially from those that belong to the psychology of person. This does not mean that the idea is to diminish the value of divine vocation or theological formation in the structure of the vocation, but to understand how vocation responds to the laws of human freedom, growth and upbringing and develops the dynamics of human innermost feelings in which such personal abilities may be awakened that will influence on the growth of one's religious awareness, freedom and responsibility.

Key words: perception, picture of oneself, psychology of person, vocation

Ghislain Lafont
EUHARISTIJA. HRANA I RIJEČ

ČETVRTO POGLAVLJE

SMRT I USKRSNUĆE

Niti jedno povijesno i teorijsko razmatranje o smrti i uskrsnuću Isusa Krista ne može dosegnuti onu puninu zbiljnosti i smisla koju ti događaji predstavljaju u trenutku njihova liturgijskog spomen-slavlja. O tome smo već rekli dovoljno. Istinitost pripovijedanja nije neovisna od osoba kojima se to pripovijedanje obraća, niti od situacije onoga tko pripovijeda. U euharistijskoj molitvi neposredno se obraćamo Bogu koristeći jednu drevnu pripovijest, staru koliko i kršćanstvo, pripovijest koju su ponavljale generacije kršćana na temelju apostolskoga svjedočanstva. To je pripovijedanje, osnaženo Duhom, u stanju utjeloviti događaj koji je temeljan u čitavoj povijesti. Štoviše, euharistijska molitva nije samo djelo riječi, nego se ona konkretno odnosi i na hranu, na blagdansko blagovanje u kojem se u istih mah utjelovljuje Božji dar i čovjekov odgovor vjere. U ozračju prisutnosti i života, Isusova smrt i uskrsnuće nisu tek predmet istraživanja, nego navještaja, koji otvara našu povijest, a našu slobodu osposobljava da u sadašnjem trenutku prihvati istinu čitave povijesti. Mjesto na kojem se pashalno otajstvo pripovijeda u punoj istini i doživljava u svojoj zbiljnosti nije dakle neki teološki priručnik, niti katehetska pouka. Oni se događaju prije ili poslije, sasvim nebitno, ali poprimaju vrijednost samo ako su vezani uz živi zaziv, uz puninu euharistije. Prava povijest je poema euharistijskog hvalospjeva.

Na isti način, postoji stvarni primat euharistijskog slavlja pred Pismom, iako ono ulazi na različite načine u slavlje. Duhom nadahnuto, ono je vazda podložno živnoj riječi i obredu, koji su također nadahnuti. Evanđeoske pripovijesti, dakle, podložne su liturgijskom pripovijedanju. Naime, nismo pozvani samo ispitati istinu našega liturgijskoga slavlja u svjetlu apostolskog svjedočanstva o smrti i uskrsnuću Isusovu, nego i obrnuto. Unutar euharistijskoga slavlja pripovijedanje doseže svoj vrhunac. S druge pak strane, Crkva je prakticirala „lomljenje kruha“, kako veli Luka opisujući događaj iz Emausa, što kazuje da se Gospodin očituje i putem svoje geste. Upravo preko geste „lomljenja kruha“ Pisma postaju jasna, a ne prije.¹

Sama evanđelja zacijelo nisu „arhivski izvori“. To su zapisane sinteze, nadahnute vjerom u Uskrsloga, namijenjene prosvjetliti život određene zajednice. Unatoč ljepote svojega sadržaja i privlačnosti kadre izazvati divljenje i obraćenje, evanđeoski izvještaji samo u liturgiji ponazočuju Kristov lik u svoj svojoj punini. Upravo na tom mjestu izranja sva zbiljnost vjere onih koji su pisali evanđelja kao i onih kojima su ona namijenjena. Ako evanđelja nisu „arhivski izvori“, oni također nisu ni „mitske pripovijesti“. Iako u njima postoje nadodani dijelovi s ciljem jasnijeg uočavanja smisla, niti slovo, niti vjera kojom te pripovijesti iščitavamo ne dopuštaju nam da ih svedemo na razinu homogenih pripovijesti o jednom velikom čovjeku. Takva „homogena“ pripovijest – u svojoj ljudskoj i vremenskoj dimenziji – nalazi se zapletena u okviru globalnoga slijeda, u okviru tijeka opće povijesti. Da bi izrekla počelo i konac, ta pripovijest zahtijeva uporabu posebne vrste govora, koji se ne može zatvoriti u mitološki prikaz, nego smjestiti na same rubove mogućnosti riječi. Po nekim vidovima, evanđeoski govor se smješta upravo na te granice (kad govori o smrti i uskrsnuću) dok u isti mah govori o svakodnevnim, običnim stvarima. U tome se nalazi posebni misterij ovih četiriju spisa, misterij kojega euharistijsko slavlje u potpunosti obuhvaća. Na djelu je dakle stalna razmjena između „svetih otajstava“ i „svetih pisama“.

U našem kratkom razmišljanju o smrti i uskrsnuću Isusovu pojavljuje se i jedan drugi motiv. Naime, da učenici nisu posvje-

¹ Na ovom mjestu možemo zapaziti dvije činjenice. S jedne strane Luka je vjerojatno sastavio ovu pripovijest o susretu u Emausu kako bi naglasio smisao euharistijskog slavlja kršćanske zajednice kojoj se obraća i o kojoj govori. S druge pak strane, evanđeoski izvještaji o mucu i uskrsnuću mogli bi imati svoje „mjesto“ (*Sitz im Leben*) upravo u liturgiji.

dočili Kristovo uskrsnuće, ne bismo se mnogo zainteresirali za život i smrt tog čovjeka. Možda bi nas dotaklo njegovo propovijedanje (teško je reći dokle), potom život i smrt učitelja mudrosti. No, oni imaju relativno značenje usporedimo li ih s njihovom korisnošću danas. Međutim, ako se naviješta da je Isus uskrsnuo, onda se kod tog čovjeka dogodilo nešto zaista novo i potpuno nečuvano. Tada on privlači pozornost, te njegov život i smrt, njegova osoba postaju usko vezane uz njegovu poruku. Stoljetno promišljanje o Isusu Kristu vazda je bilo povezano uz njegovo uskrsnuće, koje predstavlja polazišnu točku.² Raznolikost vidova tog razmišljanja u skladu je s tumačenjem navještaja uskrsnuća. Smrt i uskrsnuće Isusovo dva su lica jednog te istog događaja, koji se jedan u drugome zrcale i upotpunjuju.

Smrt jednoga - smrt drugih

Važnost Isusove smrti u svjetlu njegova uskrsnuća ne ukazuje nam da je ta smrt bila posebna i da je ona bila neovisna od smrti drugih ljudi. Ako je Isusova smrt, smrt jednog čovjeka, ono što općenito znamo o smrti, trebalo bi nam pomoći da spoznamo smisao ove posebne smrti. Danas je smrt objekt mnoštva razmišljanja. Ona je predmet istraživanja psihoanalize, kad je riječ o njezinoj simboličkoj vrijednosti, zatim sociologije i povijesti običaja i religija, po svojoj simboličkoj vrijednosti s obzirom na zajednicu. Razmišljanje o konkretnom iskustvu smrti u jednoj bolnici ili negdje drugdje, zatim o eutanaziji dovelo je do onoga što možemo nazvati suvremenom obnovom *ars morendi*. Želio bih se okoristiti tom kulturalnom pojavom da bih uveo u razmišljanje o Isusovoj smrti.

Prema viđenju humanističkih znanosti, o iskustvu smrti se ne može govoriti, nego samo o iskustvu živih, o iskustvu onih koji ostaju. Samo živi gledaju smrt drugih i samo oni mogu nešto reći o koncu ljudskoga života, odnosno, o smrti tijela. Doista, ova je problematika potpuno istovjetna s našom temom. O smrti i uskrsnuću Isusovom ne znamo ništa drugo osim onoga što su nam posvjedočili apostoli, tj. znamo za njihovo osobno i zajedničko iskustvo tog događaja Isusove smrti i uskrsnuća. Ono što ćemo ovdje ukratko prikazati, upravljeno je boljem razumijevanju apostolskog svjedočanstva.

² Usp. Augustin: „Slava kršćana ne sastoji se u vjerovanju da je Krist umro, nego da je Krist uskrsnuo“ (*En. In Ps. 101, 2, 7*). Preuzimam citat s drugim tekstovima istoga od B. Studer, *Gratia Dei – Gratia Christi bei Augustinus von Hippo*, Roma, 1993., 89, n. 79.

Iskustvo smrti

Zapravo, o smrti ne znamo ništa. Ona je uistinu jedno silno neznanje, koje relativizira utvrde naših intelektualnih konstrukcija i naših osjećaja. No, svijest o smrti upozorava nas da ne upadnemo u napast organiziranja svega kao da smrti nema. Smrt je slijepa točka koja potihom polarizira naše pokušaje, naše vazda ugroženo življenje.

Znademo da je smrt drugoga djelomično i naša smrt. Kad reknemo – „izdahnuo je“, „umro je“, „dovršio je svoj život“ – to nas pogađa jednakom snagom kao što pogađa preminuloga. Pogledamo li kako proživljavamo trenutke koji prethode i neposredno slijede nakon nečije smrti, uočiti ćemo da se u trenucima smrtne agonije pitamo i mi sami, puni tjeskobe, kada će se sve okončati? Zvuk sve težeg smrtnog hropota ispunjava naše iskustvo smrti. Sve do tog trenutka živjeli smo zajedno i preko živoga tijela odvijao se čitav niz odnosa. Sada je to tijelo tu, ali kao da ga više nema. Sve zamire i u tom umiranju zamire nešto i u nama samima. Malo pomalo tijelo postaje mrtvo. I to nas umiranje šiba poput biča.

Fizička smrt je prekid. Dobro razumijemo, na primjer, da eutanazija može biti lijek tjeskobe živih i odah od trpljenja umirućih. Želi se prekinuti s patnjom drugoga čovjeka dijelom i zbog toga što je nama samima ta patnja nepodnošljiva. Kada dođe trenutak da kažemo – „sve je gotovo“ – znamo dobro da je došao kraj i našoj mucu. Znademo da s tom osobom više nije moguć bilo kakav kontakt, da on više neće moći razumjeti naše riječi, niti govor našega tijela, da osjećaji i srce više neće moći kušati blizinu. U konačnici, već prije samog događaja smrti drugoga, nije li na neki način smrt rana u nama samima nastala kao posljedica gubitka osoba koje su nam u životu značile? Jer i u nama nešto umire, spoznajemo ono što se događa umirućem. Ponekad se događa da se ljudi u tuzi razbole i osjećaju svojevrsnu biološku destrukciju koja nosi sa sobom gubitak odnosa s ljudima.

Sprovodni obred

Od samrtne se postelje nećemo prebrzo udaljiti. Kad zastane disanje, a obrisi lica opuste se od agonije, događa nam se – iako znamo vrlo dobro kako stoje stvari – da ostanemo začuđeni. Oči te osobe više nikada neće ugledati svjetlo dana. Sve do maločas ta osoba se budila i bila središte života svoje obitelji. No,

sada je to nezamislivo, sada se njegovi kapci više ne otvaraju, a njegovo tijelo ne daje znakove života. Iščekujući barem neki znak života, mi zapravo dokazujemo da je taj život bio dijelom i naš život. Sprovodni obredi također naglašavaju tu istinu. Pokapamo onoga koga smo izgubili, jer znademo dobro da će se to tijelo raspasti i da ga ne možemo sačuvati. Biološki ciklus u čijem toku čovjek dominira, sada zauzima vodeće mjesto. Stoga ćemo predati tijelo zemlji.

Međutim, odajemo počast tom tijelu koje je umrlo i prepuštalo se prirodnom ritmu raspadanja. Štujemo tijelo sve do posljednjeg trenutka. Možda nam to ne izgleda logično, ali je duboko istinito. Zasiurno ne nijećemo činjenicu da je sada sve prepušteno raspadu i prihvaćamo istinu smrtnosti ljudskoga tijela. No, mrtvo tijelo još uvijek nosi znakove živoga, osobe. Stoga činimo za tu osobu ono što ona više ne može učiniti: oblačimo je i izlažemo. To je posljednji izraz želje za prisutnošću, koja nam je već oduzeta. U negdašnjim kulturama, mnogo više nego u našoj sekulariziranoj civilizaciji, postojao je snažan predosjećaj da sa smrću nije sve umrlo. Stoga, se s pokojnikom odnosi kao da je živ, što znači da se priznaje jedan drugi vid smrti, odnosno da nam se „život mijenja a ne oduzima“ kako kaže pokojničko predslavlje.

Hrabro podnijeti žalovanje

Tako je smrt drugoga jednim dijelom i naša smrt. To iskustvo pak ne znači da je sav život zapečaćen beskonačnom tjeskobom. Rane postaju ožiljci, a sjećanje na ljubljenu osobu u životu lišenu njezine prisutnosti, postaje naš tihi suputnik. Ne osjećamo li nelagodu pred osobama koje ne tuguju za svojim najbližima, niti priznaju da je s tom smrću nešto i u njima umrlo? Pokušavaju nastaviti živjeti s tom osobom kao da je ona još uvijek živa na način da se udaljuju od stvarnosti. Slično sažaljenje nastupa i kada se iste osobe prepuštaju misterioznim načinima komuniciranja s onostranošću. Za nas je smrt jedna duboka rana. To valja priznati i zato proživjeti i preživjeti iskustvo smrti. Valja osnažiti postojeće odnose, stvoriti druge, pronaći ravnotežu u svome tijelu i u svojem govoru. Ne možemo oživjeti naše pokojne. Nesumnjivo istinska vjernost prema njima sastoji se u nastavku života, života bez njih ili barem bez njihove tjelesne prisutnosti bez koje nam je jednoć život bio nezamisliv.

Smrt i očitovanje tijela

Pokušajmo sabrati sva dosadašnja razmišljanja u svjetlu sugestija koje proizlaze iz razmatranja ljudskoga tijela, tijela pokojnika i tijela živih. Govoreći o blagovanju, uočili smo paradoks tijela kao i poteškoću njegova točnog definiranja. U isti mah treba imati na umu da je čovjek po svome tijelu dio prirode u kojoj zemlja i voda, zrak i vatra igraju svoju ulogu, ali i da on nadilazi te elemente. Tjelesni način čovjekova života je istovremeno biološki i transcendentni. Znak te posebne čovjekove situacije je uspravan stav njegova tijela. O tome je već bilo govora. Čovjek je stavljen na zemlju i ne može se osloboditi od nje. Ali ništa ne prispijeva njegovu tijelu a da ne biva posredovano rukama i govorom. Čovjekovo tijelo nikada ne može biti svedeno na neki objekt, a ipak ono vazda ostaje materijalno. Čovjekov život učinak je ravnoteže već od njegova tijela, od njegove tjelesnosti pa sve do onoga što je više od same materije.

Promotrimo li izloženost ljudskoga tijela u susretu s drugima, lako uočavamo da to živo tijelo nije samo objekt, niti materija, da ono nadilazi znakove koje tvori i odnose koje stalno uspostavlja ne samo sa zemljom nego i s drugim ljudima. Ljudsko tijelo je osoba koja se susreće s drugim osobama. No, svaki se odnos ostvaruje unutar biološke dimenzije koju valja neprestano održavati u zdravlju i na životu. Tako ta dva vida sačinjavaju cjelinu: fizička oboljenja odražavaju se na duhovni izraz ljudskoga tijela, a uskraćeni odnosi mogu imati loš utjecaj na zdravlje organizma.

Čovjekova smrt se događa kao trenutak u kojemu tijelo prestaje biti za druge i u isti mah prestaje biti tijelo na zemlji, jer više nije živa cjelina u ritmu žive prirode, jer zapravo to više nije tijelo, nego mrtva materija koja se vraća zemlji. Iskustvo onih koji stoje uz uzglavlje preminuloga kazuje da njega „više nema“, te s njegovim nestankom, nestaju i njihovi odnosi upisani u njihova tijela. Nije li zato i u njihovom tijelu nešto umrlo? I tko ih može uskrisiti?

Ova kratka razmišljanja na temu „smrt jednoga, smrt drugih“, žele reći da čovjek nikada ne umire sam, nego da u smrt nosi i dio tuđih života, barem onih koji su bili stvarno vezani uz pokojnika. Upravo zbog toga što se smrt događa i u nama samima, možemo uvidjeti otajstvo onoga koji umire za sve. Je li moguće izvesti zaključak da ako jedan uskrsne, uskrsnu i dru-

gi? Kad netko od rodbine izbjegne dugu i bolnu patnju i postane siguran da je opasnost prošla, ne osjećaju li i njegovi bližnji također svojevrsan povratak u život? Što se događa, dakle, kad je riječ o Isusu Kristu?

Smrt i uskrsnuće zajednice

Prije negoli prijedemo na pitanje Isusove smrti, koliko je to moguće, pokušajmo razmotriti što je ona značila za zajednicu učenika. Ta je zajednica zahvaljujući Isusu bila ujedinjena. Članovi bijahu učenici, sinovi proročki, no još više mlada snaga (prokušana i postojana Iv 6,67-69) oduševljena onim koji bi trebao donijeti Kraljevstvo Božje. Svojim govorom, odnosom, svojim načinom življenja, svojim gestama punim snage i poniznosti Isus je te ljude okupio oko sebe i na njih duboko utjecao upravo svojim tijelom. Posljedica njegova pritvora, njegova „predanoga tijela“ bijaše naravno koban za jedinstvo zajednice. To je prouzrokovalo radikalni raspad zajednice. Kad je Isus umro i bio skinut s križa, njegovo je tijelo postalo poput znaka njegove zajednice. Nemoćno i nijemo tijelo, otrgnuto od svih ljudskih veza, od odnosa sa svijetom i ljudima, tijelo prepušteno zemlji. U zajednici učenika (može li se uopće govoriti o zajednici u toj situaciji?) zavladała je smrtna žalost. Neke scene iz evanđelja jasno potvrđuju odjek tog događaja: tuga zbog njegova gubitka, sram zbog izdaje.

Evanđelja nam opisuju na veoma prozaičan i ljudski način da su Isusovi učenici sve te događaje dobro zapamtili. Već prije Isusove smrti, razbježali su se, a Petar ga je zanijekao, a poslije njegove smrti oni se zatvaraju. Sabrala ih je njihova ustrašena zatvorenost i bili su svjesni da više ne postoje kao zajednica. Kao što je tijelo Isusovo ostalo beživotno i bilo zapečaćeno u grobu, tako se i zajednica, kojoj je oduzet život, zatvorila iščekujući da će njezini članovi neopazice, bez izazivanja pažnje, jedan po jedan napuštati skrovište. Što ih je držalo zajedno ako ne onaj koji ih je ujedinio? No, on je mrtav, a njegova smrt je značila njihovu smrt kao učenika, kao i konac njihova poslanja kao apostola. Svi bi se oni vratili svojoj kući noseći u srcu jednu ranu, ranu bezgranične nade koja je neshvatljivo iščezla, razočaranje jednim gorkim sjećanjem, sjećanje na voljenu osobu, sjećanje na prijatelje koji su također vjerovali u njega. Tako je Isusova smrt bila na neki način smrt njegove zajednice, jer je odnos njegovih

učenika s njime, kao i njihov međusobni odnos nestao u trenutku kada je njegov duh iščeznuo.

Međutim, na čudan način zajednica je postojala i dalje. Nije se sačuvala na određeno vrijeme poput „proročke škole“ Staroga zavjeta, čuvajući kroz nekoliko desetljeća sjećanje na tog Božjeg čovjeka, nego povrh svega čuvajući njegove riječi i sadržaj njegova učenja. Isusova zajednica usčuvala je svijest svojega poslanja radi Kraljevstva Božjega i razvila se sve do dotle da se na temelju njegova događaja neprestano „spominje“, da vjeruje u primljeno obećanje života vječnoga i u sveopće poslanje propovijedanja njegove riječi u prostoru i u vremenu ovoga svijeta. Unatoč osporavanjima i podjelama, prisutnim još od početka, ta je zajednica nadišla sve slabosti i dan danas postoji. Isusova smrt značila je prekid njegova djela i neuspjeh njegova poslanja. Prva posljedica bila bi smrt njegove zajednice. No, ta je zajednica na životu. Ne upućuje li to „uskrsnuće“ zajednice na „uskrsnuće“ Isusovo? I nije li ta preobrazba zajednice u njezinom opsegu i idealu, produžetak Kristova preobraženja?

Ukazanja i iščeznuća

Čini mi se prikladnim produbiti paralelizam između Isusove sudbine i sudbine njegove zajednice, razmišljanjem o stvarnosti „ukazanja“. Zapravo, često se raspravlja o zbiljnosti Isusovih ukazanja kao da je samorazumljiv smisao te riječi.³ No, možda je potrebna malo preciznija raščlamba.

Lice i nazočnost

Valja nam se vratiti fenomenu pogleda i motrenja. Ono što se ukazuje, zapravo, to se vidi i gleda. Govoreći o riječi u pret hodnom poglavlju, podsjetio sam da je Lévinas usporedio riječ s licem. Ne radi se o licu po sebi, o licu na kojemu se pogled zastavlja, nego o licu u kojemu se odražava „visina“, o licu koje se da vidjeti, a da ga se ne obuhvati pogledom. Zapravo, naš prvi pogled želi obuhvatiti, više ili manje ovisno o snazi zainteresiranosti

³ Držim da su se Isusova ukazanja stvarno dogodila. To je odgovaralo religioznom mentalitetu u kojem su živjeli njegovi učenici, koji nisu bili upućeni u kritičko razmišljanje. Nije li za Isusa Krista ponajbolji način da potakne na vjeru u svoje uskrsnuće bila upravo pouka putem ukazanja/iščeznuća? O tome će u ovom dijelu još biti riječi.

ili radoznalosti. Taj prvi pogled nosi u sebi pitanje: Kakav je? Kome sličići? To su prilično neutralna pitanja. Način promatranja nekoga ima u sebi nešto destruktivno. Pogled otkriva, analizira, deformira, svodi na objekt. Pogled znade uništiti skriveno otajstvo koje lice izlaže i zaustaviti se pred njegovim očitovanjem.

Prestajemo gledati na taj način kada nas obuzme unutarnja ljepota tog lica i kad ona slomi okove egoizma. I možda se to događa samo onda kada naš indiskretan i znatiželjan pogled susretne pogled drugoga, začuđeni, izloženi ili pak prijezirni pogled, no, u svakom slučaju pogled koji nas dotiče. Dok naše indiskretno promatranje to ne uspijeva učiniti, taj pogled ruši barijere. Tada nastupa otkriće prepuno miline, jer je taj pogled u stanju potaknuti ponazočenje našega pravoga lica. Kad je Natanael bio pozvan „doći i vidjeti“ Isusa, zasigurno je imao inkvizitorski pogled. No, bilo je dovoljno da ga Isus pogleda da bi ga taj susret preobrazio (usp. Iv 1, 45-51). Na ovom se mjestu izokreće Lévinasova usporedba o riječi kao licu. Zapravo, lice koje gleda i biva gledano je također poput riječi. Preko svakoga svojega izraza, to je poziv i ujedno pasivnost iščekivanja pogleda drugoga.

Isusovo lice

Dok su bili s Isusom, učenici su sigurno proživljavali ovo obraćenje pogleda i preobrazbu lica. Međutim, možda su im dvije prepreke onemogućavale da do kraja uđu u njegovo očitovanje. S jedne strane, to je njihova zasigurno snažna želja za obnovom Izraela u svoj slavi izabranoga naroda, koji bi trebao konačno izići iz dugotrajnog ropstva. Isusove nastupe tako je pratilo svojevršno nerazumijevanje ili predrasuda. Sve ono što su oni željeli i slušali prolazilo je kroz filter određene ideje spasenja Izraela. Kao što reče sv. Pavao, taj „privjes zastire srce njihovo“ (2Kor 3,15). Odviše su željeli vidjeti Mesiju da bi uspjeli u punini vidjeti Isusa. Druga zapreka bila je ta što je Isus među njima uvijek bio vidljiv i dodirljiv. Ništa im nije priječilo da ga gledaju i da budu s njime. Svojom jednostavnom nazočnošću Isus je bio raspoloživ za njihove želje kao i za sva pitanja koja su se javljala. Isus se nikada nije distancirao od svojih učenika.

Tako zbog stalne Kristove nazočnosti kao i zbog istančane predrasude koja je drugdje odnosila njihove poglede, učenici nisu uspjeli uvidjeti pravu stvarnost koja se očitovala u Isusovom licu. Konačno, smrt odnosi Učitelja iz njihovih očiju. Tijelo

je skinuto s križa i zapečaćeno u grob. S time je pokopao i mesijansko iščekivanje zajednice, a i sama zajednica poput Isusovoga tijela ostala je prepuštena agoniji i tami groba. Dva uzroka zbog kojih nisu osjetili svu snagu Isusova pogleda – njihova predrasudna ideja Kraljevstva i tjelesna i vazda pristupačna Isusova nazočnost – sada su nestali. Krista više nema, a i njegova zajednica se nalazi u sumraku konačnog nestanka. Jesu li doista te zapreke bile beskorisne?!

Ukazanja i zajednica

Ukazati se

Držim da se upravo ovdje nalazi mjesto otajstvenog fenomena Isusova ukazanja nakon uskrsnuća, koje nas navodi, na veoma poseban način, na vjeru u uskrsnuće. Ono što je sržno u Kristovom ukazanju jest činjenica da se on nanovo daje vidjeti. Namjerno podcrtavam glagol *dati se*. Živ čovjek ne daje se vidjeti. On je već vidljiv. I ako se skriva, to je zato jer je vidljiv i želi, u nekim okolnostima, izmaći toj vidljivosti. Jer joj ne može nikako izbjeći, on može samo prikriti vidljivost. Uskrsli Isus na neki način nadilazi alternativu vidljivo/nevidljivo. Kad se ukazuje, on očituje vlastitu vidljivost, a kad poziva učenike da ga dotaknu, on im se daje dotaknuti. Međutim, iščezava isto kao što se i ukazuje. Daje se vidjeti jednima, a ne drugima. Sve se to događa kao da Isus sada ima potpunu dominaciju nad svojim tijelom tako da za jedne postaje osjetljiv, a za druge ne. Kristov pogled sam sebe ustanovljuje, a isto tako i njegovo tijelo. Ova novost mijenja način gledanja, slušanja i tumačenja njegovih učenika.

Učenici vide Isusa i čuju njegov glas samo zato jer se Isus daje vidjeti i osjetiti. To iskustvo nije isto kao ono prije njegove smrti. Odnos učenika prema Kristovom licu i tijelu zasigurno je stvaran. Vidjeti, doticati, slušati – nema u tome primjese doke-tizma, niti se radi o nekom prividu. No, moglo bi se reći da taj fenomen spada u ono što suvremena psihoanaliza naziva „žudnjom za drugim“. Isus je dakle stvarno Drugi, jer je jedini među ljudima koji sobom može ovladati sve do mogućnosti očitovanja vlastitoga tijela. To nije onaj drugi kojega se može naći tražeći ga, nego se on pronalazi bez traganja samo onda kad ga njegova žudnja nosi u darivanje i očitovanje u svojem tijelu, u potpuno očitovanje ovisno jedino o njegovoj čistoj volji nad kojom više nitko nema moć upravljanja osim samoga Krista.

Uskrsnuće zajednice

Ukazanja mijenjaju odnos učenika s Kristom. Ona će obnoviti zajednicu koja se našla na rubu propasti. No, to će se dogoditi na drugačiji način od onoga prijašnjega, jer se sada promijenio način Kristove nazočnosti, a time je došlo i do obraćenja pogleda učenika. Točnije, sada se radi o jednom novom pogledu i jednom novom načinu slušanja, o gledanju i slušanju koje je darovano Duhom Uskrsloga. Kad su otkrili apsolutni Isusov autoritet, otkrili su također da su i oni sami postupno postali sposobni gledati na nov način i da je nastupio jedan novi način odnosa s Uskrslim, odnosa koji se tiče i njihova tijela. Zapravo, zajednički život Isusa sa svojim učenicima stvorio je naizgled dobre veze, jer one bijahu protkane čvrstim osjetnim kontaktom, ali u isti mah i krhkim, uvjetovanim kontaktom te ugrozom smrti. Ukazanje preokreće stvari. Očituje Isusovu moć nad svojim tijelom i vlast nad njegovim očitovanjem poništavajući krhkost perspektive smrti. Istom, ukazanja onemogućavaju neposredni osjetni kontakt u korist jednog dubljeg odnosa, u korist gledanja i slušanja u svjetlu i u glasu Uskrsloga. Nova zajednica nije daleko manje stvarna od one prethodne. To su isti ljudi sabrani oko istog Krista. No, nije više ista nakana koja ih objedinjuje. Sada ukazanja pružaju temelj novom preobraženju i stvaranju.

I riječ Uskrsloga, posred svojih učenika, ne prestaje ih poučavati i slati. Uskrslji govori. Potvrđuje istinu ukazanja potvrđujući svoj identitet što otvara prema jednom novom uvidu u njegovu osobu i u njegovo poslanje. No, povrhu svega, svojim učenicima on daje Duha da razumiju ono čemu će biti svjedoci i da kao apostoli Uskrsloga, preko iskustva gledanja i u autoritetu njegove Riječi, navještaju ono što su vidjeli i čuli. Pashalno iskustvo preobražava pogled, ali i oslobađa za svjedočenje. Novo stvaranje, kojega su apostoli vidjeli i iskusili u sebi, u snazi Kristove Riječi i preko dara Duha postaje odgovornost za svijet, iako će biti potrebno još vremena da u potpunosti shvate veličinu darovanoga pashalnog Otajstva, odnosno snagu svoje vlastite stvarnosti.

Iščeknuće

Ukazanje ponovno tvori zajednicu sabranu oko Krista i otkriva preobraženu stvarnost. Zajednica se ponovno stvara, jer

učenici primaju novi način gledanja Krista i konačan način slušanja njegove riječi. No, zajednica sada živi i u sjeni njegova nestanka. Što se događa između ukazanja i njihova konačnog završetka? „Idem ribariti“ – reče Petar – „idemo i mi s tobom“ – odgovore drugi učenici (Iv 21, 3). Međutim, taj se svakodnevni život odvija samo naizgled. U stvarnosti, svakodnevica je ispunjena Drugim, Kristom. Ako je njegova žudnja, njegova ljubav učinila to da im on postane vidljiv i osjetan, odakle proizlazi njegova odsutnost ako ne iz iste žudnje i iz iste ljubavi? Oči koje su vidjele Krista ostaju u iščekivanju novog i konačnog susreta, u iščekivanju paruzije. Zatim, malo po malo dolazi na vidjelo da to iščekivanje obnavlja način gledanja na ljude i svijet koji ih okružuje, na sve stvoreno što se nalazi u stanju iščekivanja i preobrazbe. Ništa više nije isto kao prije, a ono što će tek postati, kad se Uskrsli ponovno pojavi u slavi, već sada djeluje i otajstveno preobražava stvarnost. S Kristovim ukazanjem započinje budući lik ljudi i svijeta „život budućega vijeka“ Duha Svetoga.

Večera Gospodnja - spona vremena

Potpuni prestanak ukazanja, preko kojih se Krist očitovao i po daru Duha objavio konačnu stvarnost svijeta i ljudi, zaključuje vrijeme gledanja i započinje vrijeme slušanja. Razlika između apostolske zajednice i onih zajednica koje će uslijediti nalazi se sva na tom mjestu. Apostoli su vidjeli i prihvatili Kristovu riječ, te su postali svjedoci događaja. Preko slušanja njihove riječi budući Kristovi učenici će doseći vrijeme izabranih i poslanih svjedoka. Vrijeme Isusa Krista očituje svoju središnjost, jer je to vrijeme ukazanja i gledanja. Vrijeme Crkve je vrijeme slušanja u Duhu. Istovjetnost te stvarnosti, u apostolsko vrijeme gledanja i u crkveno vrijeme slušanja, potvrđuje se činjenicom da se i u jednom i u drugom spomen i iščekivanje izražavaju istim činom – slavljenjem večere Gospodnje. Od samih početaka euharistija je bila vrijeme kontinuiteta između vremena Kristova i našega vremena.

ZAKLJUČAK

U suštini, ono što smo mogli općenito uvidjeti s obzirom na posljedice čovjekove smrti u okruženju bliskih osoba, moglo bi se primijeniti i na opise Kristovog uskrsnuća u Novom zavjetu.

Mogli bismo reći da Pismo svjedoči o dva ponazočenja i o dva susljedna iščeznuća: njegovo utjelovljenje i dramatičan kraj na križu; potom ukazanje njegova uskrsloga tijela, otajstveno zaključenog uzašašćem s desne Ocu. Dvostrukom ponazočenju i iščeznuću odgovaraju istovjetni i različiti lik zajednice učenika. Ukazanje je nanovo utemeljilo apostolsku zajednicu i omogućilo da učenici, koji već u svome tijelu nose novost darovanoga života, po Duhu Svetome postanu svjedoci Uskrsloga. Svjedočanstvo apostolske zajednice poziva sve one koji nisu živjeli uz Isusa, niti su gledali izdaleka dramu njegove smrti, koji nisu ugledali njegovu slavu, da sada ponove ta ista iskustva. Po istom Duhu primljeno i po istoj vjeri prihvaćeno, to svjedočanstvo ih poziva da se pridruže gesti prinosa i preobražaja Kristova, u poniženju i u slavi, zajedno s onima koji su ga izravno slijedili. Tako spomen na ova dva ukazanja i iščeznuća ostaje vazda živ i plodonosan za sve ljude koji ih naviještaju. Euharistija je upravo njihov živi spomen.

Romano Guardini
SABRANOST

To je riječ koja je uobičajena u vjersko-etičkom jeziku prošlosti, a u novije se vrijeme samo rijetko spominje, riječ sabranosti, riječ sabrana čovjeka. Ipak nam opet postaje sve bliže što se pod njom misli, a prije svega to su psihijatri i odgojitelji koji počinju uviđati njezino značenje. Tako će ideje ovog razmatranja već dobiti neki priključak.

Da bismo bolje razumjeli što ona znači, želimo sebi dozvati u svijest kako je satkan naš život. On je naime usmjeren prema dvama polovima – povezan s onima o kojima je govor u poglavlju o šutnji i govoru. Prvi je pol čovjekova nutrina, njegovo središte. Ne bi bilo lako kazati što je to «središte»; ali svatko koji tu riječ govori, ako polazi od samog sebe, znade što se pod tim misli: na odnosnu točku prema nutrini; to je ono što čini da njegove snage, njegova svojstva, njegova osvjedočenja i radnje ne tvore neki nered nego jedinstvo.

To je jedan pol; drugi je veza s vanjskim stvarima, događajima, stanjima, odnosima; drugi ljudi, kako oni žive i što rade, povijest – ukratko svijet, ukoliko s njim nalazi odnos sposobnosti pregleda, moć doživljavanja kod pojedinca.

Između tih dvaju polova, tog središta u meni i svijeta oko mene, odvija se moj život. Neprestano izlazim vani tim stvarima, promatram, shvaćam, posjedujem, oblikujem, sređujem. Onda se vraćam u svoju nutrinu i tu se pitam: Što je to? Zašto je stvar takva? Na koju drugu stvar naliči, i po čemu se razlikuje? U čemu se sastoji njezina bit? U tome, u toj spoznaji, tek se dovršava nešto, što sam vani iskusio.

Ako nešto želim raditi, ja se jednostavno ne laćam odmah toga posla, nego prije razmišljam: Što je tu svrsishodno? Što

zahtijeva situacija? Ja se odlučujem i na taj način tek dobivam smjernicu i naredbu za svoje djelovanje prema «vani».

Ako sam poslije toga radio, onda opet razmišljam i ispitujem: Je li sve bilo u redu? Jesam li bio ispravan prema dotičnom čovjeku? Jesam li učinio svoju dužnost?

To je sve pojednostavljeno rečeno. Ono «vani» i «natrag», pa opet «vani» i još jednom «natrag» ne događa se samo jedanput nego bezbroj puta; to je stalno ponavljana igra radnji (čina), od kojih se sastoji dnevni život.

Tako se oba područja odnose jedno na drugo. Što se događa vani, upravlja se i prosuđuje iznutra; ono nutarnje biva izvana izazvano, probuđeno, podržavano. Ako se pitamo, kojega čovjeka u tom pogledu treba smatrati dobro izgrađenim, onda odgovor glasi: Onoga u čijem životu ta oba pola dolaze u pravilnom odnosu do rezultata; onoga kojega niti vani nestaje niti se stalno bavi nutarnjim; onoga u čijem se životu naprotiv oba područja uravnoteženo jedno s drugim izmjenično određuju i dovršuju. .

Ali u našoj prosječnoj stvarnosti to je drukčije. U tome imaju stvari vanjskog života silnu premoć. Punina njihovih oblika; snaga njihovih svojstava; zadatci koje nam postavljaju; njihova vrijednost koja budi želju; njihova opasnost, koja ulijeva strah - sve je to tako jako da to dobiva prevagu i vuče naš život vani. Tako nastaje čovjek «usmjeren prema vani», a njegova je nutrina slaba i uvijek biva slabija.

I sad je to, gledano u cjelini, već dugo vremena bio slučaj; oni zabrinuti za dublji odgoj čovjeka uvijek su upozoravali. No danas stanje biva posebno opasno, jer su podražaji koji prodiru u čovjeka postali tako jaki i mnogostruki i to uvijek više postaju. On neprestano stoji u jurnjavi (pogonu); i ne samo u naredbama koje ga hvataju, nego daleko u kaosu koji ne može predvidjeti (ne zapaziti). A i pojačalo se «izdanje» (objava) života na zastrašujući način: sve se brže i potpunije izvještava o događaju, tako neposredno, da je čovjek u napasti da kaže kako izvještaj spada u događaj; da događaj odmah dopunjavaju kamere i mikrofoni izvjestitelja. To izdanje prodire sve bezobzirnije u osobni život tako da privatno područje očevidno iščezava. Ograničenja životnog procesa postaju kao staklo, a ljudi se iza toga miču kao u akvariju ribe koje možemo promatrati u svemu djelovanju i sa svih strana.

Upravo je znakovito da moderna kuća daleko otklanja ogradu: čovjek živi, ukoliko je unutra, neposredno vani i misli, da

se time oslobađa. Uistinu ishlapljuje unutarjni svijet. I kao da to još nije dovoljno, ono se vanjsko još izrazito uvodi unutra. Poznajemo stanove u kojima nikada nije mirno, jer radio stalno galami ili televizor unosi senzaciju svjetskog događanja u satove kad bi čovjek morao biti sam sa sobom.

Tu nastaje čovjek koji više nema životnog središta. To životno događanje neprestano juri kroza nj i izgoni ga vani. Tijesno mu je ako je u svojoj sobi; uvijek mora dalje. Ne izlazi na kraj da bude sam; uvijek mu ljudi moraju dolaziti. Provesti mirno večer s knjigom bilo bi mu uzaludno rasipanje vremena, jer on uvijek mora «nešto poduzimati». Čak i poziv oči u oči sa samim sobom da razmisli o vlastitom životu – susreti, postupci, odgovornosti, osvjedočenja – dovelo bi ga u nepriliku; on ne bi znao kako bi ga morao postaviti, jer prema najkraćem moralnom shvaćanju on bi izmakao samom sebi. Ako nije još i gore – da on samog sebe čak ne želi ni vidjeti.

Život takva čovjeka postaje labav u reakcijama prema vani. On ne stoji nigdje nego ga život razbacuje na stotine utjecaja. On ne gospodari sa sobom nego se negdje «događa». On nema nikakva uvjerenja nego takvo što proizlazi iz poticaja koji ga pogađaju izvana.

To ima posebno značenje u vjerskom životu. Što sačinjava jezgru svake pobožnosti? Svijest o Božjoj stvarnosti; da On «postoji», da je tu živ, djeluje, upravlja, vlada.

To se onda dalje razvija i postaje sviješću da je zapravo sam Bog prvobitan i samo po sebi stvaran, a sve konačno samo «po Njemu» i «pred Njim»; da samo On suvereno, stvaralački djeluje i vlada, a da mi samo u Njemu možemo djelovati. Pobožnost znači provoditi život pod Njegovim pogledom.

Ipak dalje: Biti pobožan znači biti u razgovoru s Bogom. Znači prije svega Njemu govoriti. Kamo se uistinu govori, ako se Bogu govori? Najviše u maglu – ili uopće bez veze samo pred sobom, bez svijesti o odnosu na «Ti». Kad govorim s čovjekom, tražim svojim očima njegove oči, suosjećam s njegovim izgledom lica tako da znam kako moja riječ dopire do njegova lica; preko toga (lica) ono što se time izražava: na duh koji misli; srce koje je naklono; osobu koja tu postoji. S njegova lica hvatam naklonost koja se u tom izražava: njega. Za oslovljavanje Boga piše u psalmima izraz: «gledati Božje lice», govoriti u Božje lice. Ali kada se to događa? Biti pobožan znači: «tražiti Božje lice»; živjeti u odnosu na njegovo lice. Tako stvar stoji u smislu stvo-

renja kako je Augustin rekao: «Za sebe si nas, o Bože, stvorio» (Ispovijesti I 1, 1).

Ali to mogu samo onda ako sam priseban, ako vladam samim sobom; ako je nutarnji prostor otvoren, ako ono suprotno biva jasno – jasno barem da ga ja uviđam. U onom vani u čemu se većinom nalazim; u jurnjavi koja me zapljuskuje Bog tako reći iščezava. Mnoge slike stvari, mnoga lica ljudi čine da Božje lice – to lice puno tajanstvenosti, koje poznaje svatko tko ima veze s Bogom – ne može postati jasno, ne može se na nj misliti.

Ali ovo do sada je tek neko štovanje, neko usmjeravanje čovjeka, ne još i razgovor. U razgovor spada i drugi glas, Božji glas. Da – i time uopće tek sređujemo tu misao – i to je prvo. Jer mi možemo govoriti Bogu samo onda ako nam on dozvoli da govorimo; možemo Mu samo izreći riječ ako je On u nama pokrene.

A kako Bog govori u nama? I kako nam On daje svoju riječ da je razumijemo i da na nju odgovorimo svojom? Njegov govor a naše slušanje i odgovor nazivamo «savješću». S njom ona ima čudnu okolnost. Neprestano nas dira taj poziv koji nam upravlja «to Dobro», to ispravno što mora biti i dostojno je da bude. To Dobro je u isto vrijeme sveobuhvatno i jednostavno. Ono neprestano prisiljava: «Učini me... ostvari me... ponesi me u svijet da postane kraljevstvo Dobra...» Na to odgovara glas u našem središtu, savjest – recimo, da ona tako odgovara! – «Da, hoću; ali kako to moram učiniti?» A zatim slijedi tako reći šutnja, jer je to Dobro tako beskonačno po sadržaju, kako jednostavno po obliku, da to naprosto ne može biti «učinjeno».

A onda se stvara «situacija»; možda se već stvorila i čeka. S njome je ovako: Stalno struji događanje prolaznosti tu oko mene. A uvijek se ponovno povezuju stvari, odnosi, procesi u sliku: ta soba, taj čovjek, taj razgovor, ta nevolja – a ja pred njima. U toj slici odvaja se ono Dobro kao ono što se traži sad i ovdje. Ono se obraća meni, gleda me, zove me: «Učini to sada, ovdje!» A «savjest» je sposobnost da primijeti taj poziv, da ga shvati i da se odluči: «Da, hoću!»

Ta se cjelina može čisto etički shvatiti. Onda ona označuje svijest da uvijek stoji pod moralnom obvezom i da konkretni smisao te obveze prepozna u stanovito vrijeme iz te situacije. A jezgri cijele suvislosti tvori religiozni odnos. «To Dobro» je naime na koncu Bog, njegova svetost; a zahtjev da se to Dobro ostvaruje u svijetu to je Njegov glas. Ali On traži od mene da ja to kraljevstvo Dobra, Njegovo kraljevstvo, ostvarujem u svijetu

tamo gdje se nalazim, iz sata u sat, iz određene situacije koja uvijek nastaje po Njemu, njegovu vladanju i vodstvu, po njegovoj Providnosti za me.

Osjetljivost za tu stalnu opomenu Dobra; sposobnost da se shvati trenutak kao razjašnjenje njegove zapovijedi i dani preduvjet za shvaćanje njegova ostvarenja; nju sa svoje strane shvatiti u spremnosti prave poslušnosti, s druge strane u pouzdanosti vlastitog tumačenja i odluke – to je sve moguće samo iz nutarnjeg stava, a to je pažnja, spremnost, koja znači na bilo koji način ispunjeno držanje pred Bogom, i to je «sabranost». Samo taj sabrani čovjek razumije «trenutak»; ima li sada taj trenutak veliki smisao – najveći je bio onaj smisao o kojem govori Novi zavjet riječima «vrijeme se ispunilo» (Mk 1, 15) – ili neki običniji smisao da se na primjer ispravno donese neka odluka od koje mnogo zavisi; do najobičnijeg (najsvagdašnjijeg) smisla, koji smatra da svaki trenutak u životu ima svoje značenje za Božje kraljevstvo... Sve je to moguće samo po nutarnjem stavu koji se upravo zove sabranost.

Odatle misao polazi dalje. Cijeli se život čovjeka ispunja u Ja-Ti odnosu između Boga i njega. Stvari su stvorene po Božjoj naredbi: «On zapovjedi, i one postadoše», kaže psalam o zvijezdama, i one opstoje po njegovoj zapovijedi koja ih drži u biti i stvarnosti. Kod čovjeka je drukčije. Izvještaj o stvaranju izražava s čudesnom slikom posebnost (konkretnost) načina kako je čovjek bio stvoren da se Bog saginje nad oblikovanom zemljom za tjelesni oblik i udahnuje mu životvorni duh (element). Time je rečeno da čovjek u odnosu stvorenosti ne stoji kao vrsta nego kao pojedinac; da ga je Bog zamislio kao jedinku. Bog ga stvara za Ja-Ti odnos prema samom sebi. Tako se dopunja život čovjeka u stalnom razgovoru. Po svemu što mu se događa – isto tako i po svakom pokretu njegova vlastitog života Bog mu govori. Taj vjernički stav može se bez okolišanja tako izraziti da on uči, kako će voditi taj razgovor. Da on unosi u taj razgovor sve što ga snađe i što radi; da to shvaća polazeći od Boga i ostvaruje s obzirom na Boga.

Ali kako to može biti moguće ako čovjek živi u stalnoj jur-njavi? Stalno vani, tamo-amo vučen od dojmova koji ga salijeću? Pa on može ono življenje u razgovoru dabome samo onda ispuniti, ako je ono središte u njemu živo; ako je pažljiv, ako sluša, a sluša na način koji prelazi u djelo, naime «pokoran» - poslušan, kako danas kažemo. Zbilja čovjek ispunja osnovni način svoga života samo u toj mjeri ukoliko je sabran.

Što je tu rečeno o Ja-Ti odnosu prema Bogu, vrijedi na umjereniji način i prema drugim ljudima. Već se neko vrijeme naglašava da naš život počiva na stalnom ostvarivanju Ja-Ti odnosa prema drugome. Čovjek postaje svjestan kako se velika opasnost našega vremena masa i strojeva sastoji u tom da se čovjek svodi na stvar. Upozoreni smo na to, da se čin, kako ćemo prepoznati čovjeka, ispunja na drugi način nego kad se radi o nekoj stvari. Kod stvari ja kažem: «to tu» - kod čovjeka: «ti tamo». U tom se tek otvara smisao onoga što se zove «osoba»: smisao bića koje je postavljeno u svoju slobodu. Jednako kao što iz Ja-Ti odnosa proizlazi ispravno ponašanje nasuprot drugom čovjeku: strahopoštovanje, vjernost, ljubav.

440

Ali to je moguće samo iz sabranosti. Nesabran čovjek postupa s ljudima kao sa stvarima. On ih broji; sređuje ih pod natuknice; upotrebljava ih za ciljeve i koristi ih. Tek onda kad se pojavi posebna nutarnja budnost, misaona pažljivost koju zovemo sabranost, postaje moguće da se čovjek susretne kao čovjek. No opasnost da se to ne učini, stoga i potreba da se tu vidi zadaća, raste do te mjere do koje se povećava broj ljudi, a s tim povezano, naš život određuju strojevi koji čak smatraju nekim stvarima ono čime barataju.

Ali još jednom moramo dalje poći. Čak ljudsko djelo – recimo opreznije: veće djelo – može se razumjeti samo polazeći od sabranosti. Kako se mora umjetničko djelo shvaćati u svom posebnom bitku ako ne tako da se prema njemu stvori odraz odnosa Ja-Ti? Po čemu se razlikuje način da se zbilja razuman čovjek upušta u tu jedinicu umjetničkog iskustva s umjetničkim djelom od načina po kojem ga trgovac prosuđuje po tržišnoj vrijednosti? Ipak očito po namjeni, strahopoštovanju koje samo polazeći od sabranosti mogu biti moguće. Jasno, to stoji truda. Treba samo jednom promatrati, na koji se način ljudi vladaju na nekoj izložbi ili u koncertnoj dvorani. Većina ih ne dolazi do pravog odnosa nego samo pretvaraju djelo u stvar; to se vidi po tome kako brzo prelaze u stav kritičara, uspoređuju i procjenjuju, a to znači da umjetničko djelo smatraju predmetom.

I tu je potrebna sabranost, a to se vidi po licu gledatelja, slušatelja, je li za to voljan i sposoban.

Pa moralo bi se ići korak dalje i reći da i prirodu obuhvatno susreće Onaj koji joj pristupa iz neke na bilo koji način sabrane nutrine. Po čemu se pak razlikuje pogled čovjeka koji primjećuje na stablu tajnu mirnoga života koji je vezan za mjesto,

dubinu tla, širinu prostora i visinu neba od pogleda lugara koji ga gleda po tom, može li se ono posjeći, ili trgovca s drvom, koji računa njegovu prodajnu cijenu?

Isto bi se na koncu moglo reći o svakom prirodnom obliku (pojavi). A najveća se opasnost našeg vremena s njegovim masovnim turizmom i poslovno korisnim odmorima krije u tom da ih taj stav (sabranosti) sve rjeđe zanima.

Još jednom istaknimo ideju koju smo imali na početku ovog razmišljanja: Krepost sabranosti znači da je čovjeku po prirodnoj sklonosti, odgoju, iskustvu postalo jasno kako se odvija život između nutrine osobnosti i vanjskoga svijeta, između dubokog središta i široke vanjske cjeline. Da je on jurnjavu (razonodu) i površnost, o čemu se govorilo, donekle svladao i naučio da oslobodi i aktivira ono središte.

Taj je zadatak u svim vremenima ljude vodio k tome da izgrade vlastito, veoma strogo životno pravilo: pravilo pustinjaka i redovnika. Oba pojma po svom govornom korijenu znače isto: naime čovjeka koji je voljan naći ono iskonsko. Tako odlučan da samo to želi; tako se on odvrća od svega drugoga i obraća se u «nutarnje kraljevstvo» - ili kao pustinjač, to znači i izvana samotnjak, sam nastanjen ili kao monah koji pak živi s drugima, ali u zajednici, čiji je dnevni red tako sastavljen da mu pruža što je ikako više moguće da bude sam. On vraća svoju pažnju, svoje sklonosti i snage iz širine vanjskoga svijeta i sabire ih u nutrinu. On upravlja svojom pažnjom sve stalnije na Boga, i kako on živi u nutрини i privikava se da bude pred Njegovim licem, da sluša Njegovu riječ.

Mi to ne možemo jer mi živimo u svijetu i imamo svoju zadaću; stojimo u obvezama najrazličitije vrste i smatramo se njima vezanim. Ali mi se moramo i u nutрини udomaćiti, inače ćemo biti «rastreseni ljudi».

To ne ide bez napora, bez ozbiljne i ustrajne vježbe; ne ide bez askeze. Ta riječ - o tom je već bilo govora - korijenski ne znači ništa drugo nego «vježbu». A vježba znači da probudimo moć koja spava; razvijemo organ koji je nerazvijen; odviknemo se od krive navike, a priviknemo na pravu, i tako dalje.

Na primjer ja ne izlazim, iako me to vuče, nego ostajem kod kuće i pokušavam «doći samom sebi» s laganim radom, knjigom, ili i poštenim razmišljanjem. I to bez ishitrenosti i igrarija nego čisto i ozbiljno. Ako kod kuće nije mirno, ili nemam svoje sobe, onda odem u crkvu, sjednem i tu sam sâm sa sobom.... Ili: ne

dozvolim bučnom ormaru, radiju, da mi ometa mir svojom vi-
kom i dugim sviranjem nego ga isključim. Opirem se pritisku
(porivu) da uključim televizor i onda satima budem pred njim
nego čitam nešto pametno. Isto vrijedi i za ilustrirani časopis,
tu gomilu senzacija, bezobzirnosti i bezobrazluka: opirem se da
me on ne zarobi pa makar i za četvrt sata... Kad idem ulicom,
prodiru u me svi podražaji današnjeg vremena, promet, galama,
ljudi, reklame, izlozi sa svojim eksponatima. Sa svih me strana
zove, privlači me, vuče me od mene samog. Koje li važne vježbe
oduprijeti se tomu; ne dopustiti da te rastrgaju; ostati miran i
sam sa sobom – i tako dalje.

442

Čovjek želi samo naprijed – današnji na poseban način –
želi odlaziti drugima, govoriti, slušati, biti s njima. Samo napri-
jed on želi nešto vidjeti, želi da se nešto događa. Do ludosti on to
želi, i ako on toga nema, postaje nemiran i to ga tjera vani. Tko je
prepoznao, koliko je dragocjeno dobro biti sabran, mora to nad-
vladati – recimo skromnije: pokušavati sve više nadvladavati. To
je zbilja bolest; a teško je nadvladati bolesti, jer je taj pritisak
ušao u živce. Dugo traje dok on popusti, ali on se može dovesti
pod kontrolu (mjeru).

Ali u isto vrijeme mora se dogoditi i pozitivno: zauzimanje
položaja u nutarnjem svijetu, vraćanje samom sebi, polazeći
od nezavisnosti iz nutrine... Čitalac ne mora to rečeno shvatiti
kao moralnu propovijed, nego realistički, kao rečeno iz iskustva;
kao (uputu) savjet za put u život koji nagrađuje. Jer jurnjava
(razonoda), to stalno izbjivanje vani, čini ipak čovjeka praznim.
Ako čovjek želi zamisliti kamo bi dotjerao taj rastrojani način
života, onda se dolazi na misao da bi svršetak bio dosada bez
spasa, prekinut izbijanjima (prodorima) očajavane nestrpljivo-
sti... Znači treba se tome suprotstavljati zbog života da on zadrži
smisao.

To se može samo tako dogoditi ako se ja uvijek iznova is-
pitujem: Kako je bilo danas? Jesam li danas vladao samim so-
bom? Ili sam bio samo razdraživan? Je li moj život možda takav
da se ne mogu pribitati? Što u njemu mora biti drukčije? I to
ozbiljno; ne s nepoštenim odricanjem, koje popušta jer ono to na
koncu ništa drukčije ne želi imati.

Onda i prije svega: tražiti Božje lice: Ostvarivati što je osnov-
na istina moga života: Bog je onaj vječno Bivstvujući, jedini po
sebi Živuci. On je tu. On je onaj «Koji jest tu». A ja sam po Nje-
mu; ja sam pred Njim; ja sam samo jer me On želi...

To «On i ja... ja pred Njim... ja po Njemu»; to osluškivanje njegove riječi; to traženje i govor: «Ti, Bože» - to oživotvoruje i učvršćuje nutrinu.

Takva je usrdnost protuteža protiv mase stvari, mase ljudi i ustrojstva vanjskog događanja; protiv javnosti, mode i reklame... Ona je i – prema iskustvima prošle polovice stoljeća, moramo to naglasiti – jedina zbiljska protuteža protiv nasilja države. Moderne, racionalizirane, tehnicizirane države koja je uvijek u opasnosti da postane državom masâ i kao takva totalitarnom, i koja čovjeka mora učiniti bez njegova Ja, bez njegove unutar-nosti, da može njime vladati.

Objava nam kaže da je čovjek Božja slika – prema tome Bog je čovjeku uzor i polazeći od svoga bića on nam se otvara na način koji je određen takvim procesom misli, koji je put k Njemu. Stoga smijemo reći da je On sabran na savršeniji način: skroz osjećajući i skroz poznajući.

U povijesti zapadne metafizike postoji pokušaj da se približi biću duha, a koji kaže: Bivstvujući tim više stoji na većem položaju (rangu), što je bogatiji i ujedno jednostavniji. Duh je na odlučniji način jednostavan budući da se ne može rastaviti; ali on se dijeli po svojim različitim djelima i njihovim mjestima jednih pored drugih u vremenskom nizu; svojim odnosima prema tijelu, kojemu daje dušu, i prema stvarima koje promatra.

Taj suvereni Duh, Bog, sasvim je jednostavan. On ima u sebi puninu života u čistoj jednostavnosti bića. On je sasvim sabran, jedinstven, zato sobom vlada i blažen je.

S njemačkog preveo Karlo Bašić

Raniero Cantalamessa
RIJEČ I ŽIVOT

DRUGA NEDJELJA KROZ GODINU

Čitanja: 1 Sam 3, 3b-10,19; 1 Kor 6,13c-15a.17-20; Iv 1,35-42;

UČENICI ISUSA IZ NAZARETA

Kao da je evanđelje koje smo netom čuli bez velikih događaja i velikih pouka. Bogato je samo imenima, mnogim imenima: Ivan Krstitelj, Andrija, Šimun Petar i, ako čitanjem nastavimo, Filip, Natanael. A ipak, kolika li snaga izbija iz kratke pripovijesti! Isus skuplja svoje prve učenike; započinje novo razdoblje svoga života.

Kako je jednostavan bio taj prvi susret iz kojeg se imao roditi ništa manje nego prvi apostolski zbor i Crkva: Učitelju, gdje boraviš? Dođite i vidite. Piše dalje evanđelist Ivan, koji je bio prisutan: Odoše i ostadoše kod njega čitav onaj dan. Što su govorili, ne znamo. Ali znamo da su odlučili s njime ostati cijeloga života. Pače, nisu se zadovoljili da ostanu s njime sami i da poziv zadrže samo za sebe: Andrija je poletio da to rekne Šimunu, svome bratu; Filip da rekne Natanaelu: „Našli smo onoga i o kome je Mojsije pisao u Zakonu, i Proroci također“ (Iv 1,45). Potrčao je i Ivan da to nekome kaže, jer, malo iza toga, vidimo s njime i njegova brata Jakova.

Učenici pronalaze učenike: gore od želje da i druge učine diionicama svoga otkrića. Ti su ga ljudi slijedili za čitava života; pili su čašu Gospodnju i postali njegovi prijatelji. Jedan evanđelist (usp. Mk 1,16 sl.) priča nam kako su, malo kasnije, ostavili ribarski posao, rekli zbogom, netko vlastitom ocu, netko vlastitoj ženi i ostali uz Isusa. Naslov “učenici Isusa iz Nazareta” postao

je njihov novi osobni identitet, kao neko novo sinovstvo i novo zanimanje, umjesto onoga sin Zebedejev, revnitelj, carinik, ribar itd. Ta nova identičnost bivala je s dana u dan sve opasnija i obveznija, čak je postala povod za optužnicu: „I ti si jedan od učenika njegovih: „I ti si bio s Isusom iz Nazareta!“ Tako se javlja i lik „tajnog učenika zbog straha od Židova“ (usp. Iv 19,38). Lik učenika koji k Isusu dolazi noću, kao Nikodem iz straha da se ne izloži pogibli (usp. Iv 3,1).

Biti učenik Isusa iz Nazareta i danas u suštini znači dvije stvari: prvo, nasljedovati Krista, onako kako to shvaća evanđelje: ići za njim, učiti od njega, nadasve učiti kako treba vršiti volju Očevu; drugo, svjedočiti Krista, govoriti svijetu tko je on, što je bio i što je uvijek za nas, i druge činiti njegovim učenicima. Sa svim time počevši najprije od vlastite kuće. Prve osobe kojima su pošli i pričali o svom otkriću Andrija i Ivan bila su njihova braća. Nisu se stidjeli govoriti o Isusu u svojoj kući! Pripovijesti o prvim obraćenjima u Djelima apostolskim često završavaju riječima: „I povjerovala on i sav dom njegov!“

Mogli bismo nadugo i naširoko razlagati o bogatstvima i sadržajima toga programa Kristovih nasljedovatelja i Kristovih svjedoka (svjedoka ukoliko su nasljedovatelji!). U današnjem drugom čitanju sv. Pavao nam spominje područje života u koje su pozvani Kristovi učenici i da svjedoče za evanđelje: moramo biti gospodari nad sobom i poštivati pravi red u pitanju seksualnog života, jer – kažemo – tijelo naše pripada Gospodinu i određeno je za uskrsnuće, pa nam, stoga, nije dopušteno da ga pretvaramo u sredstvo uživanja koje bi bilo svrha samom sebi.

Međutim, ja danas nemam namjere da toliko naznačujem sadržaje i razne dužnosti koje su vezane uz kršćansko priznavanje, koliko da oživim i u nama raspalim duševno stanje, živi osjećaj pripadnosti: da se otvoreno priznajemo učenicima Isusa iz Nazareta! Kad čujemo da se u evanđelju kaže: „Reče Isus učenicima svojim...“, moramo se trgnuti kao onaj koji je prozvan imenom, i sami sebi reći: To sam ja; govori se o meni; govori se meni; „radi se o tebi, o tvojoj stvari“.

Kakva li programa za nas! Moraju nas na prvi pogled prepoznati kao učenike Isusa iz Nazareta! Tako da onaj, koji nas vidi i upozna, može reći, kao što je Petru rekla ona sluškinja: I ti si njegov učenik! (usp. Iv 18,25); tvoj te govor izdaje (usp. Mt 26,73). Još bolje ako se može nadodati: to pokazuje tvoj način življenja! Naime, isti mučenik, sv. Ignacije govorio je: „Bolje je

biti kršćanin, a da to ne kažeš, negoli to kazati, a to i ne biti!“ (Pismo Efežanima, 15,1).

Isus takve učenike i očekuje i zaslužuje. Takvim učenicima daje svoju snagu i svoju ljubav. Ne nazivlje ih više slugama, nego prijateljima. Njima obećaje svoje društvo do vijeka: Oče, htio bih da oni koje si mi dao budu gdje sam ja, zajedno sa mnom, da promatraju slavu koju si mi dao (17,24). Jednako kao i onda, kad je Isus bio u životu, danas se zahtijeva da budemo prepoznatljivi kao učenici. I danas, posebno u nekim krugovima, postoji opasnost da nas „izbace iz sinagoge“, tj. da nas bojkotiraju, da na nas upiru prstom ili gledaju kao osobe koje su psihološki poremećene i bolesne.

Parnica nad Isusom nastavlja se pred Velikim vijećem svijeta. I danas Isusu postavljaju pitanje i o njegovoj nauci i o njegovim učenicima (Iv 18,19). Ali, isto tako, postavljaju i pitanje učenicima o njihovoj vezi s Isusom. Ne dao Bog da naš odgovor bude: Ne poznajem ga!, jer će, u tom slučaju, i on jednoga dana biti prisiljen da nam kaže: Ne poznajem vas (Mt 25,12).

U ovom teškom zadatku da budemo njegovi učenici i njegovi svjedoci Isus nas ne ostavlja same. Baš sada u euharistiji, nakon što nas je, nanovo, potakao za to poslanje, dolazi da boravi s nama, da nas hrani svojim kruhom. Već sada on se opasuje da nas posluži kod svog stola! Magister adest: Učitelj je ovdje! (Iv 11,28).

TREĆA NEDJELJA KROZ GODINU

Čitanja: Jon 3,1-5.10; 1 Kor 7,29-31; Mk 1,14-20;

„VRIJEME JE KRATKO“: ŽIVJETI ESHATOLOŠKI SVOJ BRAK

Početak današnjega evanđelja potpuno se podudara s početkom Isusova propovijedanja. Kad je, naime, Isus počeo propovijedati, prve riječi koje je izrekao bile su: Ispunilo se vrijeme, blizu je Kraljevstvo Božje. Obratite se i vjerujte evanđelju.

Isus kaže: Ispunilo se vrijeme, a Pavao veli: Vrijeme je kratko. Nema tu nikakva protuslovlja, jer je riječ o dva različita vremena. Krist govori o vremenu čekanja - o svom prvom dolasku - i kaže da se to vrijeme ispunilo, jer Kraljevstvo već tu i u to kraljevstvo se može već ući vjerom i obraćenjem! Sv. Pavao

govori o vremenu konačnog ispunjenja - o drugom Kristovom dolasku - i kaže da je to vrijeme kratko. To je vrijeme „vrijeme Crkve“. To je onaj novi „danas“, koji je Bog podario ljudima kao prostor u kojemu će oni raditi na svom spasenju po vjeri (usp. Heb 4,7). A mi se nalazimo baš u ovome vremenu koje je postalo kratko, puno žurbe. Ta užurbanost nije samo vremenska, nego je i prostorna, tj. u stvarima, u svijetu koji nas okružuje. Doista, prolazi slika ovoga svijeta!

Jona je mogao točno odrediti: Još četrdeset dana... (prvo čitanje). Mi, naprotiv, ne poznajemo ni dan onaj ni čas onaj (usp. Mt 25,13); ali znademo da to već sada može biti svaki dan i svaki čas, jer su ova vremena u kojima živimo „posljednja vremena“ (usp. Heb 1,1; Gal 4,4; Dj 2,17; 1 Pt 1,20; 1 Iv 2,18).

Riječ Božja danas nas upozorava na jednu bitnu dimenziju kršćanskog življenja: kaže da smo tu na zemlji samo privremeno, da živimo kao putnici i tuđinci-stranci. Ta privremenost je dobra, tj. pozitivni a ne negativni znak. Ne radi se, zaista, o tome da napustimo zavičaj, domovinu, nego da u nju uđemo. U Novom zavjetu postoji jedna ključna riječ koja to izriče:

Vjernici su ovdje na zemlji *paroikoi*, tj. putnici (1 pt 2,11); vrijeme njihova života je vrijeme *paroikoi*, tj. putovanja (1 Pt 1,17). Od istih riječi proizlaze i „parokijani“ i „parokija“ (župljani i župa). Ali, tko se više sjeća toga izvornog značenja tih dviju riječi? Ta nas imena podsjećaju da je naše življenje privremeno i kratko, i da možemo oputovati smjesta i žurno, ali žurno s gorljivošću, kao gorljivost Židova kad su napuštali Egipat (usp. Izl 12,11).

To je objektivna i stvarna situacija u kojoj živimo. A sada prijedimo na subjektivnu situaciju, tj. na konkretan stav koji moramo zauzeti zbog ove situacije kratkoga vremena. Evanđelje kaže: Obratite se! Pavao tu jaku riječ upotrebljava u nekim konkretnijim stavovima. Kaže: Preostaje da i oni koji imaju žene žive kao da ih nemaju... i oni koji plaću kao da ne plaću... Držim da se danas moramo zaustaviti na prvom od ta dva paradoksa, tih dviju prividnih suprotnosti: Tko je oženjen neka živi kao da nije oženjen! Jaka je to riječ, prividno u suprotnosti sa svim lijepim stvarima koje nam je, u drugim okolnostima, o braku rekla riječ Božja. Ali, proturječe je samo prividno.

Ta riječ samo dalje razvija ono što je Isus rekao saducejima u vezi s onom ženom koju su za ženu imala sedmorica braće, jedan za drugim: Djeca se ovoga svijeta žene i udaju. Ali oni koji

se nađu dostojnima da budu dionici onoga svijeta i uskrsnuća od mrtvih, niti će se ženiti niti udavati (Lk 20,34 sl.). Brak je dobar oblik života, po Božjoj volji, ali privremen; stoji i prolazi s ovim svijetom. Stoga je ludo u braku tražiti izgovor da se ne živi kao putnici, tj. eshatološki, vlastiti život. A to se događa. Među izlikama koje su naveli oni koji su bili pozvani, a nisu došli, na kraljevsku gozbu, jedna je- kaže Isus- bila i ova: „Oženio sam se, imam djecu“, često postaje pokriće za svaki oblik škrtosti i egoizma, izgovor da se izbjegne svaki rizik i svaka obveza u kršćanskoj zajednici.

I svoj brak treba živjeti eshatološki! To znači: radi njega ne stavljati na kocku sav ostali svoj život; ne pretvarati brak, djecu, kuću u idola kojemu se žrtvuju svi i sve. Čak obratno, to je najbolji način da brak učiniš težim. Izložen pretjeranim i gotovo neograničenim očekivanjima, brak ne izdrži, kao što ne izdrži nikakva ljudska stvar.

Vlastiti život oženjenoga čovjeka ili udate žene treba živjeti u punini u svim dimenzijama, ali ga treba živjeti kao onaj i ona koji znaju da to nije sve; kao onaj i ona koji znaju da se u braku može uspjeti u potpunosti, a uza sve to pred Bogom biti kao onaj i ona koji su promašili, i obratno: da se u braku može doživjeti promašaj a ipak pred očima imati dragocjen život, osobito ako je taj život otkupljen prihvaćanjima križa.

Postoje načini življenja braka koji nisu u skladu s vjerom u uskrsnuće. Ponekad nisu u skladu niti s dostojanstvom ljudske osobe te uništavaju osobe i fizički i moralno. Današnji svijet izumio je i posebne revije-časopise za parove, u kojima se pravi reklama za uzorak bračnoga života koji je više u skladu s poganstvom negoli s kršćanstvom, a sve to čak oslanja i na vrlo prijeporne i sumnjive psihološke i socijalne teorije; u njima se razmeće pisanjem o ljepoti i mladosti, jer je čovjeku pogani- nu- da bi se održao- potrebno da bude mlad i lijep; tu se svijet prikazuje kao da je napučen i sav samo mladim parovima koje ne muči nikakav drugi problem osim problema sentimentalne i seksualne prirode. A u svemu ostalom caruje najrazuzdanija sloboda. To je novo idolopoklonstvo naših dana: ljepota, mladost, zdravlje, uspjeh.

Kršćanin iz svoje vjere u uskrsnuće mora crpsti snagu da razbistruje i sublimira svoj seksualni život u vrijeme zaruka i u braku. Opominjao je sv. Pavao: Neka svaki od vas zna steći svoju ženu s posvećenjem i poštovanjem, ne sa strašću, to jest s požudom, poput pogana „koji ne poznaju Boga“ (usp. 1 Sol 4,4). Sv. Petar nadodaje: Vi, muževi, budite obzirni prema svo-

jim ženama... iskazujte im poštovanje, budući da su subaštinice milosti, to jest života (1 Pt 3,7).

Jednog dana, na uskrснуću, veza koja je sjedinjivala u životu čovjeka i ženu neće biti prekinuta ili zaboravljena (kao što neće biti prekinuta ni veza koja je sjedinjivala Krista i Crkvu u vremenu), nego će ta veza biti produhovljena, bit će veza savršene ljubavi i vjernosti, bez potrebe znaka fizičke ljubavi, koja se razmjenjivala u životu. Istinska i potpuna svadba zbit će se samo u nebu, između djece uskrснуća.

ČETVRTA NEDJELJA KROZ GODINU

Čitanja: Pnz 18,15-20; 1 Kor 7,32-35; Mk 1,21-28;

MLADOST I ČISTOĆA

Današnja čitanja predstavljaju nam dva lika veoma draga kršćanskoj predaji: proroka (prvo čitanje) i djevicu (drugo čitanje). Pače, ne radi se samo o dva „lika“ nego i o dvjema karizma: proroštvu i djevičanstvu.

Najizvršniji prorok bio je Isus Krist, kao što to pokazuje povezanost između prvoga čitanja i ulomka iz evanđelja. Ali, Krist je bio i najizvršnija djevičanska duša. U njemu je proroštvo bilo djevičansko (tj. nekrivotvoreno) a djevičanstvo proročko. Iza Isusa, to se ponavlja (sa svim otpacima) za Crkvu, koja je, isto tako, djevičanska i proročka. Razmislimo kako te dvije stvari mogu stati zajedno u razmišljanju nad Božjom riječi ove nedjelje.

U drugom čitanju govorio nam je sv. Pavao o djevičanstvu, tj. o onomu koji se ne ženi (dotično, ne udaje) i brine se za ono što je Gospodnje, da bude svet i tijelom i duhom. Ali, djevičanstvo je ne samo stanje koje je netko izabrao ili bolje koje je nekom dano za čitav život nego je i period života sviju. Naime, to je stanje koje, barem fizički, označuje vrijeme sazrijevanja ljudskoga bića, općenito njegova prva mladost. Stoga se odnosi ne samo na onoga koji ne želi da se ženi nego i na onoga koji se još stvarno nije vjenčao, tj. na mlade.

Kad Crkva tumači ili brani seksualnu moralku Sv. Pisma (kao što je učinila u najnovijem dokumentu „Kršćani i seks“), ona samo nastavlja onu proročku nastavničku službu koju su vršili već Pavao i apostoli, radi čega se ne smije ignorirati njezin glas, makar i pod izlikom da sva njezina obrazloženja nisu jednako uvjerljiva. Čini mi se da je posebno jedna točka ovoga važnog

dokumenta učiteljstva u skladu s onim što smo danas čuli od sv. Pavla: to je zabrana predbračnih odnosa. O tome govorimo i stoga što na ovaj način nastavljamo razgovor o stavovima života, koji smo započeli prošle nedjelje: živjeti eshatološki i proročki ne samo vlastiti brak nego i svoju prvu mladost i mladost uopće.

Mi kršćani u toj stvari dužni smo paziti na dvije stvari: moramo biti iskreno samokritički (vaditi gredu iz svoga oka!) i hrabro odustati od krivog poimanja. Samokritika stoji u ovom: Dugo i dugo vremena mi smo prihvaćali i usvajali predrasude koje dugujemo ne evanđelju, nego kulturama koje su evanđelju tuđe, kao što su stari maniheizam i novo čistunstvo.

Time smo pridonijeli da se na snazi održava pretjerani i fešistički kult tjelesne čistoće, koji je u nekim sredinama rađao i još uvijek rađa tjeskobe, čak i zločinstva. Na tome području Crkva ne traži da se vratimo u prošla vremena kad mladima nije bilo dopušteno da slobodno biraju bračnoga druga (to su za njih činili roditelji), niti je bila dopuštena ona ustrajnost i međusobna prisnost, tako nužna da se temeljito upoznaju, da iskušaju svoje osjećaje i svoj karakter te sazrijevaju u ljubavi. Gledajući s te točke gledanja, promjena običaja koja je uslijedila svakako je promjena na bolje, a ne na gore.

Ali, kad smo to rekli, moramo isto tako još jače naglasiti da je ono čime se danas pokušava nadomjestiti taj fetišistički kult, isto tako ako ne i više, nečovječno. Taj nadomjestak je prezir, ili još gore, ruglo kojemu je izvrgnuta čistoća i djevičanstvo mladih. Ima danas djevojaka kojima sredina u kojoj žive nameće neku vrstu osjećaja manje vrijednosti kad je u pitanju njihovo djevičanstvo, čak i onda kad su još veoma mlade. U jednoj gimnaziji podijeljen je test u kojem se od dječaka i djevojčica zahtijevalo da odgovore na pitanja: koliko seksualnih odnosa imaju, s koliko osoba, kojeg spola, kako često, uz kakve mjere opreza. Što je o sebi morao misliti jedan dječak koji je još nevin, suočen s takvim pitanjima, ako ne to da je on abnormalan? Uopće u razmatranje nije ni uzet slučaj da je netko u toj školi odlučio da neće imati nikakvih takvih veza prije ženidbe. Ne bismo željeli pretjerivati. Postoji nada da je, unatoč svemu ta pojava još ograničena samo na iskvareno i lažno emancipirano društvo. Ali, jao nama odraslima, ako mladima ne pomognemo da tu strašnu varku raskrinkaju. U tome je jednako kao i s drogom. I tu je nekome u interesu i računu da mlade gura neka učine prvi korak, da bi potom imali više mušterija i novih kupaca u nekim trgovinama koje su, na žalost, najunosnije.

Moramo to činiti iz poštovanja prema osobi, još i više i prije nego iz poštovanja prema vjeri i moralu. Taj osjećaj i kompleks manje vrijednosti što se želi stvoriti u mladima koji „čekaju“ ženidbu glupa je stvar. Čak i još gore- to je nasilje: jedan najprepredeniji oblik nasilja, često izvršeno sa strane onoga koji tvrdi da se bori protiv nasilja i za oslobođenje žene. Ono osobu lišava jedne od najvećih mogućnosti njezina života: mogućnosti da dariva svjesno i slobodno svoje biće, dušu i tijelo, onomu koji se pokaže zaista dostojnim da taj dar primi i to primi kao dar kakav on u stvari i jest, to jest kao dar razmjenjivanja u ljubavi i u posvemašnjem darivanju, dakle najozbiljnijoj stvari koja je čovjeku povjerena da je slobodno ispuni u životu, jer rođenje i umiranje- isto tako ozbiljne stvari- ne ovise o njegovoj volji.

Za to posvemašenje darivanje, pa i tjelesno. Crkva kaže da se dopušteno ne smije zbiti nego istom onda kad su oboje u stanju da prihvate svu odgovornost, uključujući i mogućnost prihvaćanja novog života, a to znači: kad je to darivanje zaista neopoziv da, a ne samo pokušaj, ili, što je još gore, igra. Crkva, k tome, za krštene nadodaje: onda kad je to darivanje posvećeno sakramentom koji ga uvršćuje u nacrt spasenja koje je obavio Krist.

To nije samo granica koju postavlja Crkva. Tu granicu postavlja riječ Božja sadržana u Sv. Pismu. To je jedna od deset Božjih zapovijedi koje je Isus došao usavršiti, a ne dokinuti: Šesto: Ne sagriješi bludno!

Rekosmo da treba pomoći mladima. Ali koja i kakva sredstva imamo za to? Prinudu i prisiljavanje sigurno ne! Treba mlade odgajati da se služe svojom slobodom, a ne odnositi im slobodu i s njom upravljati mjesto njih. Crkva za to ima samo jedno sredstvo: podsjećati na volju Božju, počevši od one najstarije od svih: Čovjek će ostaviti oca i majku da prione uza svoju ženu, i bit će njih dvoje samo jedno tijelo (usp. Post 2,24): tj. nakon što stvori novu obiteljsku jezgru, nakon što donese tu veliku i neopozivu odluku da će izići iz kuće svoje, kao što je to učinio Abraham sa Sarom, i zaputiti se, zajedno sa svojom ženom, prema svojoj budućnosti.

Čineći tako, Crkva vrši ono svoje proročko poslanje, o kojemu sam govorio na početku, i to ga vrši u onoj mjeri u kojoj svoj proročki „da“ ne utemeljuje koliko na prirodne, sociološke i antropološke razloge, koji zabranjuju predbračne odnose (ti se, naime, razlozi često pokažu nemoćnima da nadvladaju subjektivne razloge čak i kod vjernika), koliko na jasnu Božju volju, pozivajući na dužnost „poslušnosti vjeri“ (Rim 1,5)

PETA NEDJELJA KROZ GODINU

Čitanja: Job 7,1-4.6-7; 1 kor 9,16-19,22-23; Mk 1,29-39;

EVANGELIZACIJA I ČOVJEKOVO UNAPREĐENJE

Evo letimičnog pregleda triju današnjih čitanja. U prvom čitanju čuli smo ulomak iz Jobove jadikovke, koji možemo nazvati: jadno čovjekovo stanje. Kaže; čovjekov život je naporan rad, njegovi dani prolaze brže od tkalačkog čunka što tka platno; život je samo dašak. Ima li drugih pesimističkih definicija čovjeka. Tako Pascal kaže: „Čovjek je trstika“, a Calderon de la Barca: „Život je san“. Međutim, ova Jobova nadmašuje sve: „dašak“ je nešto što se rasprši netom se ispusti, a da ne ostavi nikakva traga. Obilježja su mu: nestalnost i kratkoća.

Prema jednodušnom mišljenju, današnji ulomak evanđelja jest vjerni izvještaj (preuzet iz pričanja Petrova, u čijoj su se kući ti događaji, jednim dijelom, zbivali) o jednom Isusovom danu, za vrijeme njegova prvog nastupanja u Galileji. Iz toga izvještaja zaključujemo da se Isusov dan, redovito, sastojao u nizu brige za bolesnike, molitve i propovijedanja Kraljevstva. Doista, evanđeoski ulomak govori nam ne samo o ozdravljenjima koja je Isus učinio nego i o njegovoj molitvi prije zore, na samotnom mjestu, i o njegovom propovijedanju po okolnim selima. Poslužimo li se današnjim jezikom, mogli bismo reći da nam ovo evanđelje govori o evangelizaciji i o promociji čovjeka, tj. o njegovu unapređenju.

Odras te povezanosti između čovjekova unapređenja i evangelizacije moći ćemo vidjeti u samoj pripovijesti današnjeg evanđelja, kao, uostalom, i na mnogim drugim stranicama evanđelja: Isus liječi bolesne, a ujedno i propovijeda Kraljevstvo; umnaža materijalni kruh, a obećava i kruh s neba (usp. Iv 6); unapređuje evangelizirajući, a evangelizira unapređujući. Izbavljenje od bolesti i gladi pretpostavka je i znak dubljeg i posvemašnjeg spašenja koje se ostvaruje u vjerovanju evanđelju. Evanđelje upotrebljava istu riječ (sozo) da označi tjelesno ozdravljenje (sanare) i da označi oslobođenje duše (salvare). Krist- i jedino on- može čovjeka učiniti „zdravim i spašenim“. U ovom životu početno, kao znak obećanja i nade (Rim 8, 23; nadom spašeni), a u vječnom životu potpuno i konačno.

Tema „Evangelizacija i čovjekovo unapređenje“ ne iscrpljuje se u tome da se, na neki statični način, označi njihov uzajamni odnos. Radi se o tome da se u životnoj praksi vidi što dinamički

jedna stvar znači za drugu: napose, što evanđelje znači za čovjekovo unapređenje i Kristovo djelovanje za djelovanje Crkve. „Kristovo djelo otkupljenja samo po sebi ide za spasom ljudi, no u isti mah obuhvaća i izgradnju svekukupnoga vremenitog reda. Odatle je misija Crkve ne samo ljudima donositi vijest o Kristu i njegovu milost nego također prožeti i usavršiti vremeniti red evanđeoskim duhom“ (Apostolicam actuositatem, 5).

Evangelizacija - tj. navještaj Božjega kraljevstva koje dolazi - može na dva načina djelovati kao kvasac za poboljšanje društvenih struktura i kvalitet čovjekovog života: a) po temeljitoj kritici; b) po korjenitom imperativu.

S prvim načinom, evanđelje - npr. evanđelje o blaženstvima - stavlja u krizu i pod znak pitanja svako političko i društveno ustrojstvo u svijetu, raskrinkavajući nepravde i „dokazujući svijetu zabludu s obzirom na grijeh“ (usp. Iv 16,8), i to ne samo onako općenito nego i u pojedinim konkretnim točkama koje se tiču ljudskih odnosa. S korjenitim imperativom- koji se, praktično, poistovjećuje s onom „Ljubi svoga bližnjega kao samoga sebe“- postavlja se apsolutno temeljno načelo koje se, u svjetlu novoga značenja pojma „bližnji“ (usp. Prispodobu o Samaritanacu), uvijek rješava u prilog onomu koji je potrebniji i zato u prilog jednakosti i ljudske solidarnosti.

Na tom se imperativu velikim dijelom temelji aktualnost i univerzalnost evanđelja ciljevima čovjekova unapređenja. Ljubav prema bližnjemu nije vezana uz neki posebni tip povijesnoga ostvarenja. Ako se u prošlosti ta ljubav, u nekom društvenom kontekstu, ispoljavala kroz dobrotvornost, u dvorenju (bolesnih i slabih) i u dragovoljnom dijeljenju dobara („vježbanje u karitativnom djelovanju“), to ne znači da je to i jedino moguće povijesno ostvarenje evanđelja. Danas bi ono moglo imati različite oblike čovjekova unapređenja, oblike koji više odgovaraju poimanju društveno-ekonomskih mehanizama, dopuštajući nam da u korijenu napadamo samog proizvođača tolikih društvenih zala, a to je egoizam s njegovom logikom jačega.

Socijalni poticaj evanđelja nije milostinja u sebi i kao takva (kao što je to u Kuranu), nego je to ljubav prema bližnjemu. Ona je glavni i uvijek aktualni pokretač. To primjenjivati, znači svaki put raditi na pravom i istinskom čovjekovom unapređenju, ne samo s obzirom na onoga koji prima nego i na onoga koji daje, jer ljudi postaju još veći ljudi u onoj mjeri u kojoj i druge pomažu da to budu.

Drugi vatikanski sabor na poseban način upravlja laicima riječ o čovjekovom unapređenju (usp. Dekret o apostolatu laika), a svećenicima riječ o evangelizaciji. Ali, mora postojati i jedna točka susreta u kojoj rad na čovjekovu unapređenju sa strane laika, po njegovu svjedočenju vjere, postaje navještaj Kraljevstva, a navještaj Kraljevstva, sa strane svećenika, postaje rad na čovjekovu unapređenju (Pavao u drugom čitanju kaže: Da propovijedajući pružam evanđelje besplatno; nejakima bijah nejak, da nejaka steknem; sa siromasima bijah siromah!).

Što se nadamo postići s ovim našim evanđeoskim naporom za čovjekovo unapređenje? Zar možda to da čovjekov život na zemlji više ne bude „naporan rad“ i „dašak“, nego, kako se običaje reći, raskošje i obilje? Ne!

Želimo samo zasvjedočiti da „život nije, dakako, određen da za mnoge bude teret, a za neke praznik i blagdan, nego za sve obveze za koju će svatko polagati račun“ (A. Manzoni, *I promessi sposi*, gl.22).

Uostalom, nemojmo zaboraviti da je u evanđelju napisano a na to nas podsjeća i pričešna pjesma ove mise: Blago onima koji tuguju, jer će se utješiti!

ŠESTA NEDJELJA KROZ GODINU

Čitanja: Lev 13,1-2,44-46; 1 Kor 10,31-11,1; Mk 1,40-45

„AKO HOĆEŠ, MOŽEŠ ME OČISTITI!“

Između dva prizora što su ih opisala današnje prvo čitanje i evanđelje postoji znatna opreka. U prvom čitanju vidjeli smo kako se Mojsijev zakon ponašao prema nesretniku kojega je udarila guba. To su propisi koju zastrašuju: nesretnik se morao udaljiti iz društva, živjeti „izvan tabora“ i vikati: „Nečist“ nečist“, da mu se nitko ne bi približio. Društvo se brani od gubavca, umjesto da gubavca pomogne. U evanđelju vidimo kako se pred gubavcem ponaša Isus: ganuo se, pruža ruku, dotiče se gubavca i ozdravlja ga. Sve se to događa u vrijeme kad je vladalo opće uvjerenje da je dotaknuti gubavca značilo isto što i izložiti se sigurnoj zarazi, okruženju; značilo je postati nečist s nečistim i isključiti se čak iz bogoštovlja.

To, naoko nemilosrdno, ponašanje Mojsijeve zakona nadahnjivala je briga za Božju svetost i svetost njegova naroda. Naime,

ništa nečisto i pokvareno ne smije okaljati tu svetost; sve ono što je vezano uz smrt treba držati daleko od Boga života. A guba je bila pojam za pokvaru, nečistoću, počelo raspadanje i smrti. Radi se o poimanju svetosti kojoj je bitni element izvanjska i obredna čistoća. Prije negoli su proroci energično reagirali, ona je više nešto što spada na higijenu negoli na savjest. Isus obara baš takvo poimanje svetosti i čistoće, vraćajući te stvari na njihov pravi korijen, a to je čovjekova nakana: ne okalja čovjeka ni ono što on dotakne, niti ono što na usta ulazi, nego ono što čovjek misli, ono što izlazi iz njegova srca (usp. Mt 15,11 sl.).

Za ljude Staroga zavjeta i Isusova vremena guba je bila usko vezana uz ideju o grijehu, bila je smatrana vanjskom slikom, znakom i posljedicom grijeha. Što zakon može učiniti protiv grijeha? Ništa, kaže Pavao!

Može ga samo otkriti i na nj upozoriti kao na čin, ali ga ne može oduzimati (usp. Rim 7). Eto zašto se Mojsijev zakon ograničavao samo na to da se gubavca unese u popis, i da ga udalji iz zajednice i ništa više. U poučnoj priči o milosrdnom Samaritanu taj Mojsijev zakon simbolizira onaj levit koji prolazi uz čovjeka koji umire na putu što vodi iz Jeruzalema u Jerihon, opazi ga, zaobiđe i prođe (usp. Lk 10,32).

Ali Isus zakon nadvladava milosrđem: zakon bi dan po Mojsiju, a po Isusu Kristu dođe milost i istina (usp. Iv 1,17). On liječi gubu, tj. otpušta grijeha i iscjeljuje čovjeka: on je dobri samaritanac koji ne zaobilazi ranjenoga, nego se zaustavlja, sažaljuje se nad njim, stavlja ga na svoje kljuse i preuzima za njega brigu (usp. Lk 10,34 sl.). To je već sasvim druga stvar!

Isus je i danas taj dobri samaritanac. On je i danas onaj koji kaže: Hoću, ozdravi! To je osjetila prva zajednica koja nam je i predala današnju pripovijest: Isus spašava od zla i na sebe preuzimlje naše bolesti i naše patnje (usp. Iz 53,4= Mt 8,17; 1 Pt 2,24; 1 Iv 3,5). On ponekada izbavlja i od fizičkoga zla i smrti, i to čini da bismo znali da je on kadar spasiti nas i iz jačega i dubljeg zla, a to je grijeh: Ali neka znadete da Sin čovječji ima vlast na zemlji opraštati grijeha: Ustani - reče tada uzetome - i hajde svojoj kući. On ustade i ode svojoj kući (Mt 9,6-7).

Međutim, ima i još jedan bitni dio ulomka iz evanđelja koji je sve do sada ostao izvan naše pažnje. Onaj čovjek „dođe k Isusu“, baci se pred njim na koljena i zamoli ga: ako hoćeš, možeš me ozdraviti! Možda je u onoj okolini bilo i mnogo drugih gubavaca, ali su se stidjeli pokazati. Ovaj je svladao stid i ukorijenje-

ni strah da će prekršiti zakon, makar i nepravedni. Znao je da su svi na njega upirali prstom kao na grešnika, jer se govorilo da je guba drugo ime za grijeh i njegova posljedica. Zato se i učinilo kao da je ovaj svima došao priznati svoj grijeh i obaviti neku vrstu javne ispovijedi. Jednog je dana Isus rekao: Mnogi gubavci bijahu u Izraelu u vrijeme proroka Elizeja, ali nijedan se od njih ne očisti osim Sirijca Naamana (1k 4,27). A ovaj ozdravi, jer je to tražio, jer se zaputio i vjerovao u Gospodinovu moć, jer se ponizio pristajanjem da se ide oprati u Jordanu (usp. 2 Kr 5,14). Smisao svega što je ovaj učinio protumačio je Isus u poučnoj priči o izgubljenom sinu, kad je rekao da je došao k ocu, pao pred njim na koljena i povikao: Oče, sagriješio sam! (Lk 15,21).

Sada smo već shvatili što od nas traži današnje evanđelje: da se priznamo grešnicima, ispovijedimo svoje grijehe, zamolimo Isusa da nas ozdravi i očisti. Operi me Gospodine, i bit ću bjelji od snijega... Bezakonje svoje priznajem... učinio sam što je zlo pred tobom (usp. Ps 51,5 sl.). Sve su to riječi koje već tri tisuće godina- od dana kad je David počinio svoj veliki grijeh- služe da se izrazi onaj istinski čovjekov religiozni i ljudski osjećaj što se zove kajanje.

Mi danas moramo svladati tešku prepreku da bismo te riječi mogli ponavljati onako iskreno kao David. Suvremena kultura pokušava nas uvjeriti da je pogrešno priznavati se grešnicima, sebi stvarati komplekse grešnosti; da moramo prekinuti udaranja u prsa; da je ono što mi nazivamo grijehom - kad se radi o seksu - samo tabu; da su to samo uvjetovanosti i zabrane još iz vremena našega djetinjstva; da za to ne moramo ići Kristu nego, radije, psihoanalitičaru, ili svoje tegobe iznesimo u nekoj rubrici „Pisma uredniku“ što se čitaju u tjednicima, osobito onima za žene. Pred grijehom više ne dršćemo, nego mu ponekada i mi kršćani pakosno namigujemo, kao da se radi o nekom dječaćiću s kojim se šalimo. I zaista je strahovito opala ta svijest o pokori, osobito sakramentalnoj pokori, tj. ispovijedi.

Što nam je činiti? Sigurno ne samo to da se ljutimo na suvremenu kulturu, ili na psihoanalizu, koja, kad je ozbiljna (veoma često, na žalost to nije!), mora odigrati svoju važnu ulogu u pomaganju ljudima u vremenu iskrivljene i oboljele psihologije kao što je ova naša. Naprotiv, moramo sve više proučavati autentično biblijsko značenje svijesti o grijehu i traženja oproštenja. Te stvari sačinjavaju dio najzdravije čovjekove psihologije, jer nema ništa „lažnijega“ od nadčovjeka koji nije kadar priznati i sebi pripisati i najmanju krivicu. Jaki, svjesni i poštenu čovjek

zna da je zaista grešnik, da se vara, da mu je potrebito oprostene; zna da je „čovjeku svojstveno da pogriješi“. Onaj čovjek koji tako čini u istini je, a ne u laži. Nitko ne isključuje da su na tom području moguće i nervoze, ali se one ispoljavaju sa sasvim drugim obilježjima nego li su obilježja hrabre samokritike i snage u traženju oprostjenja, sposobnosti da se čovjek pridigne kako bi nanovo započeo. A to je već sasvim oprečno što se razumijeva pod nervozom ili stavom čovjeka mekušca.

Mi ćemo pred našim Bogom biti u istini tek onda kad budemo spremni priznati svoje grijehe. Oholicu i farizeja Bog drži na razmaku; pušta ga da ostane u svojim grijesima: Došao sam spasiti grešnike (Pjesma prije evanđelja), tj. one koji se smatraju takvima.

Potražimo stoga radost u polaženju k Bogu da mu u poniznosti kažemo: Oče, sagriješio sam! Ako hoćeš, možeš me ozdraviti! Dajmo značenje onomu što govorimo na početku mise: „Braćo, priznajmo svoje grijehe... Ispovijedam se Bogu da sagriješih mnogo“ i, na pričesti, „Gospodine, nisam dostojan“.

HRVATSKI DUŠOBRIŽNIČKI URED
Novi karizmatički pokreti i gibanja u Crkvi
Zbornik, *Diaspora croatica*, knjiga br. 12,,
Frankfurt na Majni, 2008., 108 str.

Ovih je dana Hrvatski dušobrižnički ured iz Frankfurta na Majni objavio još jedan u nizu zbornika radova s godišnjih pastoralnih skupova hrvatskih pastoralnih djelatnika iz Zapadne Europe, ovoga puta s pastoralnoga skupa održanoga od 8. do 11. listopada u Bad Honnefu kod Bonna. Tema je, kako i sam zbornik nosi naziv, bila posvećena novim karizmatičkim pokretima i gibanjima u Crkvi.

Prigodna predavanja održali su dr. o. Mihály Szentmartoni iz Rima, dr. fra Ante Vučković iz Splita i dr. Adolf Polegubić iz Frankfurta. U zborniku su objavljena predavanja dr. Szentmartonia naslovljena „Postkonzilsko buđenje laika - pokreti u Crkvi: teologija, psihologija, pastoral“ i „Svećenici i laici - u potrazi za novim identitetom“, predavanje dr. Polegubića „Postkonzilsko buđenje laika u domovinskoj Crkvi“ te pozdravni govor ravnatelja dušobrižništva katolika drugih materinskih jezika Njemačke biskupske konferencije mons. Wolfganga Miehele „Zajedno u zajednici Isusa Krista“.

U ime izdavača delegat fra Josip Bebić u predgovoru ističe kako među temama o kojima se u novije vrijeme učestalo raspravlja u Katoličkoj crkvi jesu i nedoumice koje kod mnogih svećenika i pastoralnih suradnika i suradnika, ali i kod laika potiču novi karizmatički pokreti. „U nekim hrvatskim katoličkim misijama diljem Zapadne Europe, posebno u Njemačkoj, održavaju se već više godina duhovne obnove. Voditelji duhovnih obnova su ponajčešće poznati ugledni svećenici iz domovine. Obnove su dobro posjećene iako traju po nekoliko dana. Primjećeno je da na te duhovne obnove dolaze većinom iste osobe. Nema

dvojbe da su te duhovne obnove prigoda da se sluša Riječ Božja, da se u njoj intenzivno razmišlja, da se sudionice i sudionici potiču na obraćenje, na molitvu, na ispovijed, ukratko - na novi život. S druge strane, unatoč svemu tomu, oduševljenje onim što su čuli i doživjeli na takvim duhovnim skupovima, dio sudionica i sudionika želi nerijetko na neprikladan način prenijeti u svoje župne zajednice. Tu se onda pojavljuju neodumice oko svrhe takvih susreta i nesporazumi s većinom vjernika koji vjerru prakticiraju u svojim zajednicama odlazeći redovito na misu i ostale župne pobožnosti“, piše delegat o. Bebić, dodavši kako im je stoga da bi se što cjelovitije upoznala narav i stvarni dosezi novih (karizmatskih) pokreta Hrvatski dušobrižnički ured iz Frankfuta u suradnji s predstavnicima svih crkvenih regija hrvatskih katoličkih misija u Njemačkoj 2007. posvetio svoj redoviti godišnji pastoralni skup.

Sudionicima se obratio i predsjednik Vijeća Hrvatske biskupske konferencije i Biskupske konferencije Bosne i Hercegovine za inozemnu pastvu, dubrovački biskup mons. Želimir Puljić koji je s pozornošću pratio cijeli tijek skupa, a u svom obraćanju nazočnima posebno se zadržao na prikazu stajališta hrvatskih biskupa o temi skupa.

„Suvremeni 'laički pokreti' su izražaj traganja laikata za vlastitim identitetom u postkoncilskoj Crkvi, pa kao takvi su legitimni izražaj traganja same Crkve za vlastitim identitetom. Pri tom, jasno, treba razlikovati pokrete koji su nastali unutar Katoličke crkve od onih koji imaju svoje podrijetlo iz drugih konfesija ili čak drugih religija“, kazao je o. Szentmartoni koji je ukazao kako na pozitivnu tako i na negativnu ulogu različitih crkvenih pokreta. Dr. Polegubić je pritom istaknuo kako se unatoč sadašnjim poteškoćama, valja nadati da će vrijeme koje dolazi donijeti pozitivnije pomake u rješavanju laičkog pitanja kako u Crkvi, tako i u hrvatskom društvu. „Šanse i mogućnosti djelovanja vjernika laika postoje, no tek valja nastojati oko punije realizacije vrlo važnog apostolata laika.“

Zbornik je namijenjen pastoralnim djelatnicima, ali i svima koje zanima ta po mnogočemu izazovna tematika.

Adolf Polegubić

ČLANCI I RASPRAVE

- Andelko Domazet, *Teologija i psihologija: mogućnosti i granice dijaloga / Theology and psychology: potentialities and limits of dialogue* 5-32
- Ante Mateljan, *Sakrament ženidbe u pravoslavlju. Sveta tajna braka u liturgijskoj praksi / The sacrament of matrimony in the Orthodox church. The holy mystery of marriage in liturgical practice* 32-61
- Luka Tomašević, *Nastanak i uloga bioetičkih povjerenstava / Origin and role of bio-ethical commissions* 119-142
- Mladen Parlov, *Srce pastorala – pastoral zvanja / The heart of pastoral – the pastoral of vocation* 142-160
- Luka Tomašević, *Etičko-kršćanski stavovi o transplataciji organa / Ethical-christian views on transplantation of organs* 229-261
- Ivica Raguz, *Aelred iz Rievaulxa o duhovnom prijateljstvu / Aelred od Rievaulx on spiritual friendship* 261-286
- Marijan Mandac, *Naziv Bogorodica za Djevicu Mariju u otačko doba / Appellation de Théotokos pour la Vierge Marie à l'époque patristique* 347-379
- Ante Mateljan, *Svećenik i bolesnik. Načela za kršćansku komunikaciju svećenika i bolesnika u bolnici / Priest and patient. Principles for Christian communication between priest and patient* 380-407
- Siniša Balajić, *Jasna slika o sebi kao preduvjet poziva. Analiza nekih tekstova Životopisa sv. Franje Asiškoga / Clear picture of oneself as a precondition for vocation. Analysis of some texts from St. Francis' of Assisi Biography* 408-421

LITURGIJA - SVETI SUSRET

- Ghilsaim Lafont, *Euharistija. Hrana i riječ* 62-88
- Ghilsaim Lafont, *Euharistija. Hrana i riječ* 161-185
- Adrian H. van Luyn, *Različite vrste zla* 185-188
- Ghilsaim Lafont, *Euharistija. Hrana i riječ* 286-304
- Ghilsaim Lafont, *Euharistija. Hrana i riječ* 422-434

PRAKTIČNA TEOLOGIJA

- Romano Guardini, *Uljudnost* 89-96
- Romano Guardini, *Zahvalnost* 188-194
- Romano Guardini, *Nesebičnost* 305-312
- Romano Guardini, *Sabranost* 435-443
- Raniero Cantalamesaa, *Riječ i život* 96-103
- Raniero Cantalamesaa, *Riječ i život* 194-216
- Raniero Cantalamesaa, *Riječ i život* 312-335
- Raniero Cantalamesaa, *Riječ i život* 444-457

PRIKAZI, OSVRTI, OCJENE

- Luka Tomašević, *Crkva pred izazovom globalizacije – vrednovanje i kršćansko propitivanje* 104-109
- Mirko Buljac, *Hrvace – Župa Svih svetih* 109-113
- Stipe Nimac, *Pastoral grada* 217-220
- Katarina Maglica, *Zašto redovnica* 220-222
- Hrvatska biskupska konferencija, *Direktorij za pastoral sakramenata u župnoj zajednici* 336-339
- Mirko Buljac, *Rast u vjeri* 339-342
- Zbornik radova, *Novi karizmatički pokret* 458-459
- Primljene knjige 114; 223; 342;

Služba Božja

PREPORUČUJEMO NAŠA IZDANJA

PRIJEVODI SV. OTACA

Atanazije Veliki, PISMA O KRISTU I DUHU	70 kn
Grgur iz Niše, VELIKA KATEHEZA	70 kn
Ambrozije, OTAJSTVA I TAJNE	70 kn
Ciprijan, CRKVA-EUHARISTIJA-MOLITVA GOSPODNJA	50 kn
Augustin, GOVORI-1	70 kn
Augustin, RUKOVET (Enchiridion)	50 kn
Augustin, GOVORI - 2	70 kn
Leon Veliki, GOVORI	50 kn
Marijan Mandac, SV. JERONIM DALMATINAC	70 kn
Jeronim, TUMAČENJE MATEJEVA EVANĐELJA	70 kn
Jeronim, TUMAČENJE JONE PROROKA	70 kn
Jeronim, TUMAČENJE PAVLOVIH POSLANICA	90 kn
Egerija, PUTOPIS	70 kn
Ivan Zlatousti, KRSNE POUKE	90 kn
Ćiril Aleksand., UTJELOVLJENJE JEDINOROĐENCA	90 kn
Teodoret Cirski, IZABRANI SPISI	90 kn
Euzebije Cezarejski, CRKVENA POVIJEST	120 kn
Grgur Nazijanski, TEOLOŠKI SPISI I TEOLOŠKA PISMA	70 kn
Ćiril Jeruzalemski, MISTAGOŠKE KATEHEZE	70 kn
Ćiril Aleksandrijski, ODGOJITELJ	90 kn
Klement Rimski, POSLANICA KORINĆANIMA	70 kn
BARNABINA POSLANICA	60 kn

OSTALA IZDANJA

J. Brkan, OBVEZE I PRAVA VJERNIKA LAIKA	60 kn
J. Brkan, ŽUPA U ZAKONODAVSTVU KATOL. CRKVE	90 kn
J. Brkan, OPĆE ODREDBE ZAKONIKA KAN. PRAVA	70 kn
S. Čovo, BL. IVAN DUNS SKOT	50 kn
S. Čovo, FRA BONAVENTURA RADONIĆ. FILOZOF I MUČENIK	70 kn
V. Kapitanović (prir.), CRKVA I DRUŠTVO UZ JADRAN	120 kn
M. Vugdelija (ur.), GOVOR NA GORI	120 kn
M. Vugdelija, POLITIČKA ILI DRUŠTVENA DIMENZIJA VJERE	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 Odrlijin, Luigi Padovese (Rim), Josef Pichler (Graz), Ivan
Šarčević (Sarajevo), Jure Šimunović, Ante Vučković, Marijan Vugdelija

Glavni i odgovorni urednik – Editor-in-Chief:

Anđelko Domazet

Zamjenik glavnog urednika:

Dušan Moro
Ante Mateljan

Naslovnu stranicu izradio:

Tomislav Lerotić

Jezični savjetnik:

Ankica Ravlić

Adresa uredništva i uprave – Administrative Office:

Služba Božja, Trg Gaje Bulata 3
HR – 21000 SPLIT

Tel./fax: ++ 385(0) 21 308-301; 541-722

E-mail: sluzbabozja@st.t-com.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 07-091)

- devizni: Zagrebačka banka d.d.: 2100346039 SWIFT CODE: ZABHR2X

IBAN: HR 7723600001101686281

Naziv: Uredništvo Službe Božje

Tisak:

Dalmacija papir - Split