

Služba Božja

liturgijsko
pastoralna
revija
godina L.
Split, 2010.
broj 1



SADRŽAJ - CONTENTS

ČLANCI I RASPRAVE

- 5 Marijan Mandac, *Prva objava Isusova uskrsnuća*
Première révélation de la résurrection de Jésus
- 27 Ante Mateljan, Terezija Tea Škarec, *Đakonat i đakonise. Povijest i*
budućnost đakonata žena u Crkvi
Deaconry and deaconesses. History and future of the deaconry
of women in the Church

LITURGIJA – SVETI SUSRET

- 60 Paul De Clerk, *Mudrost liturgije*
- 76 Domagoj Runje, *Bogoslužje - izlazak iz ropstva*
- 81 Marko Babić, *Psalmi u misnom bogoslužju*

PRAKTIČNA TEOLOGIJA

- 91 Nikola Bižaca, *O angažmanu katolika u politici*
On the engagement of catholics in politics
- 104 Anđelko Domazet, *Kratke propovijedi*

PRIKAZI, OSVRTI, OCJENE

- 119 Vesna Gračner - Mirko Mataušić, *Ranjeno dijete i ja*
- 123 Primitljene knjige

Marijan Mandac
PRVA OBJAVA ISUSOVA USKRSNUĆA (II.)
Première révélation de la résurrection de Jésus

UDK: 226.3
22.07

Izvorni znanstveni rad
Primljeno 10/2009.

Sažetak

Lako je ukratko reći što je sadržaj rada koji upravo slijedi. Mi raščlanjujemo zapis u Mk 16,1-8. On je svakome dobro poznat. Kršćanin također zna ogromno značenje Markova ulomka. U njemu je opisana prva objava Isusova uskrsnuća. Gospodnje je pak uskrsnuće temelj kršćanske vjere. Bez njega Crkva ne bi ni postojala. U tumačenju Markova izjuštaja ne idemo jedino od retka do retka već gotovo od riječi do riječi. Svakoju utvrđujemo njezino značenje i smisao u Mk 16,1-8. Po sebi se razumije da u obradi promatramo Markov izvorni grčki tekst. Drukčije se i ne smije. Jasno je pak da nama to otežava posao i čitatelju čitanje. Ali bez pravoga napora i truda nema ni valjana ploda. Čak ponekada napuštamo sami Markov zapis. To dakako šteti pregledu i otmjenosti u rasporedu. Nadamo se zauzvrat da ne udi tumačenju i da obogaćuje razlaganje.

Ključne riječi: subota, miomirisi, pomast, grob, kamen, mladić, bijela haljina, prestrašiti se, raspeti, uskrsnuli.

Mk 16,6

S Mk 16,6 bez dvojbe se nalazimo u samome središtu ulomka koji razglabamo. Tu je zapravo zgusnuto iznesen bitni dio u našoj vjeri. Žene su unišle u Isusov grob da pomažu njegovo mrtvo tijelo. Sada im anđeo obznanjuje da Isus koji je bio raspjet i sahranjen u grobu gdje stoje nije mrtav. On je živ jer ga je Bog uskrisio. Isusova smrt i uskrsnuće izvor su i temelj

našega spasenja. Stoga se dužim razmatranjem zaustavljamo kod rečenoga u Mk 16,6. To dugujemo Markovu zapisu.

τὸν Ναζαρηνόν

Mladić koji je anđeo u Mk 16,6 Isusa naziva Ναζαρηνός. To je posve razumljivo i ništa ne iznenađuje. Tako je Isus već ranije više puta oslovljen u Markovu evanđelju.¹ Uostalom Marko se uopće i nije drukčije izražavao. Isus je zasigurno nazvan Ναζαρηνός u cijelome Novome zavjetu još jedino u Lk 4,34. Glede Lk 24,19 rukopisna je baština nejedinstvena. U nekim rukopisima piše Ναζαρηνός, ali u drugima čitamo Ναζωραῖος.

Uvriježeno se misli i kaže da Isusov naziv Ναζαρηνός potječe od grada Nazareta gdje je Isus u biti proveo svoj ovozemni život. Židovi su kao i mnogi drugi narodi u davna vremena znamenite ličnosti nazivali po mjestima njihova podrijetla. Evanđelist Luka o Isusu bilježi da je “došao u Nazaret (Nazara,) gdje je bio othranjen” (Lk 4,16). Matej izvješćuje da je Isus “ostavio Nazaret (Ναζαρα) i nastanio se u Kafarnaumu” (Mt 4,13). Nazaret je za Isusa njegov zavičaj, πατρίς. Tako se izrazio sv. Luka u Lk 4,23. Isus je ὁ ἀπὸ Ναζαρέθ kako piše na više novozavjetnih mjesta.² On je onaj iz Nazareta.

Dopunjujući prethodno dodajemo da se Isus veoma često u Novome zavjetu oslovljava kao Ναζωραῖος. U tome prednjače Djela apostolska gdje se Isus naziva Ναζωραῖος u osam navrata.³ Evanđelist Ivan triput postupa na isti način.⁴ Glede Mateja treba navesti dva mjesta⁵ i glede Luke jedno.⁶ Podrijetlo pak Isusova naziva Ναζωραῖος nije posve sigurno. Vjerojatno i on potječe od grada Nazareta. Ali se tu može oklijevati, čudno je da se stanovnik istog grada donekle različito naziva. Osim toga neki naziv Ναζωραῖος povezuju sa židovskim nazirejima. U svakome slučaju uvriježeno se oba oblika Isusova naziva prevode s naznakom Nazarećanin. Isus je Nazarenac, Nazarećanin.

¹ Usp. Mk 1,24; 10,47; 14,67.

² Usp. Mt 21,11; Iv 1,45; Dj 10,38.

³ Usp. Dj 2,22; 3,6; 4,10; 6,14; 10,37; 22,8; 24,5; 26,9.

⁴ Usp. Iv 18,5; 18,7; 19,19.

⁵ Usp. Mt 2,23; 26,71.

⁶ Usp. Lk 18,37. – Općenito usp. *Schaeder, Ναζαρηνός*, IV, 874-879.

τόν ἐσταυρωμένον

Andeo je Isusa Nazarećanina u razgovoru sa ženama u grobu nazvao ἐσταυρωμένος. Naznaka se u neku ruku doima kao vlastito ime i na njoj u Mk 16,6 do neke mjere stoji naglasak. Isus je Raspeti. Tako se zove. Križ je njegov znamen i njegovo obilježje.⁷ Ovo je nama prigoda da se određenim pojašnjenjima obazremo na barem neke pojedinosti iz evanđeoskih izvještaja o Isusovoj mucii i smrti na križu. Ti su izvještaji veoma dugi, podrobni i uvijek točni. Vjerojatno su prve nastale cjeline u evanđeljima.

Evanđelja nas izvješćuju o tome da je Isus prije raspeća bio bičevan. To se zbilo po Pilatovoj naredbi. U njegovu osobnu nakanu glede Isusova bičevanja mi ne ulazimo. Uostalom i evanđelja o tome šute. Kada evanđelist Ivan u Iv 19,1 piše da je Pilat bičevao Isusa, on je upotrijebio točni glagol za taj čin. To je glagol μαστιγῶω, bičevati.⁸ Izvješćujući o istome Marko u Mk 15,15 i Matej u Mt 27,26 rabe glagol φλαγελλῶω. I on znači bičevati.⁹ Ipak se lako vidi da je načinjen po latinskome glagolu flagello, bičevati.¹⁰

Razlog zašto govorimo o Isusovom bičevanju veoma je jednostavan. Znamo da je Isus kratko nakon raspeća umro. Držimo da je to bilo velikim dijelom jer je prethodno bičevan. Tada je od siline i preobilja bičeva izgubio veliki dio krvi što je uz ostale muke bitno pridonijelo Gospodnjoj brzoi smrti.

Bičevanje je kazna rimskoga kaznenoga zakonika. Bila je strahovito teška, surova i sramotna. Rimljani su u načelu bičevali robove. Rimski su građani bili izuzeti od bičevanja. Broj bičeva nije bio ograničen. Nije nikakva rijetkost da bičevani umre pod bičevima. Ciceron je čak smatrao da je bolje umrijeti nego biti bičevan. Horacije bič, flagellum, naziva strahotnim, horribile. Bič je bio tako načinjen da nanese najteže rane. Bičevani je bio, pognutih leđa, vezan uz stup da po njemu bičevi mogu nemilosno i nemilosrdno udarati. Redovito su parali kožu. Meso bi otpadalo do kostiju i krv bi se izlila u velikoi količini.

⁷ Usp. V. TAYLOR, *Gospel*, 607; L. SCHENKE, *Tombeau*, 75.

⁸ Usp. A. BAILLY, *Dictionnaire*, 1229.

⁹ Usp. A. BAILLY, *Dictionnaire*, 2095.

¹⁰ Usp. J. MAREVIĆ, *Rječnik*, 479.

Židovi nisu za dugo poznavali kaznu bičevanjem. Preuzeli su je od Rimljana i vjerojatno počeli primjenjivati na početku naše kršćanske ere. Židovi su ograničili broj bičeva na četrdeset. Taj se broj i mjera nipošto nisu smjeli prekoračiti.

Bičevanje je po sebi kazna za se. Odvojena je od drugih kaznenih oblika. Ali je bičevanje bilo vezano i uz razapinjanje. Bičevanje su izvodili vojnici koji su prisustvovali razapinjanju. Bičevanju je bila svrha da se osuđenik na raspeće tjelesno najviše moguće iscrpi i oslabi te onda brzo umre. Inače bi raspeti mogao i danima živjeti i patiti u najstrašnijim mukama. Tako se bičevanje osuđenika na križ ukazuje nekim samilosnim činom što uistinu zvuči neljudski i nečovječno.¹¹

Kada evanđelisti govore o samome raspeću Isusa Krista, izražavaju se krajnje jednostavno. Samo navode činjenicu da su Isusa raspeli. Pri tome se služe glagolom σταυρώω, raspeti.¹² U glagolu je i imenica σταυρός križ. Prema tome σταυρώω znači raspeti na križ.¹³ Evanđelisti nisu ništa poblize zabilježili o načinu na koji je Isus bio raspet. Znali su da je njihovim čitateljima to veoma dobro poznato. Na žalost su pred očima imali posvuda raspete na križ.

Isus je osuđen na smrt razapinjanjem na temelju rimskoga prava. Židovi nisu takav oblik smrti primjenjivali. Rimljani su redovito razapinjanjem kažnjavali robove i stanovnike u podvrgnutim pokrajinama. Razumije se da je smrt raspećem na križ najteži i najmučniji oblik umiranja. Bio je također posve sramotan. Rimljani su ga primjenjivali na najveće zločince.¹⁴

Iz dviju novozavjetnih napomena doznajemo da je Isus bio čavlima prikovan na križ. Rimljani su inače katkada osuđenika bez čavala povezima vezali uz mučilo križa. U Iv 20,25 apostol Toma izjavljuje da neće vjerovati da je Isus doista uskrsnuo i da je živ “ako ne vidi na njegovim rukama biljeg čavala (τὸν τύπον τῶν ἥλων) i ne stavi svoj prst u mjesto (τὸν τόπον) čavala”. Tako Toma najprije želi svojim vlastitim očima vidjeti τὸν τύπον τῶν ἥλων. Riječ τύπος ima dosta veliki broj raznih značenja.¹⁵ Njezino je osnovno značenje udar i trag ostavljen od udara. Riječ ἥλος

¹¹ Usp. P. BENOIT, *Passion*, 172.244; TOB, 176 bilj. d; 119 bilj. z; M. J. LAGRANGE, *Évangile*, 557-558.

¹² Usp. Mt 27,35; Mk 15,74; Lk 23,33; Iv 19,18.

¹³ Usp. A. BAILLY, *Dictionnaire*, 1785.

¹⁴ Usp. P. BENOIT, *Passion*, 195-197; M. J. LAGRANGE, *Évangile*, 565.

¹⁵ Usp. A. BAILLY, *Dictionnaire*, 1975-1976.

naprosto znači čavao.¹⁶ Prema tome apostol Toma želi vidjeti na Isusovim “rukama” udar, tj. ranu koju su prouzročili “čavli”. To znači da su Isusove ruke bile kod razapinjanja probodene čavlina. Rimljani su vjerojatno čavle probijali kroz zapešća, a ne kroz dlanove. Na taj je način tijelo bilo čvršće i trajnije prikovano uz drvo križa. Probadanje čavlina kroz dlanove ne bi dugo tijelo moglo održati na križu zbog nepostojanosti tkiva na tome mjestu, i tijelo bi brzo palo s križa.¹⁷

Apostol Toma također traži da “svoj prst stavi u mjesto čavala”. Razumljivo je što se tu nalazi riječ τόπος, a ne više τύπος kako se također pojavljuje u nekim izdanjima.¹⁸ Možemo dodati da je Isus ispunio Tominu želju. Toma je iskazao svoju vjeru u Isusa kao svoga Gospodina i Boga. Tako piše u Iv 20,27-28. Isus je uz to bjelodano pokazao da i poslije uskrsnuća posjeduje pravo ljudsko tijelo.

Ovdje također možemo s korišću navesti Pavlovo mjesto u Kol 2,14. On tu razmišlja o dubokome, otkupiteljskome i spasenjskome značenju Isusova raspeća na križ. Znamo pak da je Pavao svoju kršćansku propovijed pretežito usredotočio na Isusov križ.¹⁹ Slikovito govoreći on u Kol 2,14 kaže da je postojao rukopisni zapis gdje su zabilježeni svi ljudski dugovi pred Bogom. Zapis se kao zadužnica održao do Isusove golgotske smrti na križu. Tada ga je izbrisao, uništio i dokinuo Isus Krist pa su ljudski grijesi otpušteni i oprošteni. Pavao veli da se to tako zbilo što je Isus zadužni zapis “prikovao na križ”. U izvorniku je glagol προσηλώω u kojem je imenica ἦλος, čavao. Stoga προσηλώω znači čavlina prikovati, pribiti.²⁰ Isus je ljudsku zadužnicu prikovao na križ onim čavlina kojima je njegovo tijelo pričvršćeno na drvo križa. Čini nam se očitim da u pozadini izreke u Kol 2,14 stoji činjenica da je Isus uistinu bio čavlina pribit uz križ.

Mi se s nekoliko rečenica osvrćemo i na to što je ponad Isusove glave na križu bilo naznačeno zašto je osuđen na smrt razapinjanjem. O tome nas izvješćuju sva četiri evanđelista. U bitnome se slažu iako imaju svoje pojedinosti što je posve razumljivo. Najprije pak treba reći da je naslov Isusove osude

¹⁶ Usp. A. BAILLY, *Dictionnaire*, 898.

¹⁷ Usp. P. BENOIT, *Passion*, 196.

¹⁸ Usp. M. J. LAGRANGE, *Jean*, 517.

¹⁹ Usp. F. J. ORTKEMPER, *Das Kreuz in der Verkündigung des Apostels Paulus*, SBS, 24, Stuttgart, 1967.

²⁰ Usp. A. BAILLY, *Dictionnaire*, 1665.

potjecao od Poncija Pilata.²¹ On ga je po rimskome zakonu bio dužan sastaviti i istaknuti. Naslov je pripadao kao nužni dio osudi na razapinjanje. Nipošto nije smio izostati.²² Natpis se redovito postavlja poviše glave raspetoga. On ga je osobno nosio u rukama ili obješena o vrat sve do mjesta gdje se vršilo razapinjanje. U natpisu je bio kratko izložen razlog zbog čega je dotični osuđen na smrt raspećem.²³

Evandelisti su donekle raznoliko nazvali pločicu koja je svojim sadržajem naznačivala zašto je Pilat Isusa osudio na raspeće. Tako se evandelist Luka u Lk 23,38 jednostavno poslužio riječju ἐπιγραφή. Ona doslovno znači natpis bilo gdje se nalazio: u kamenu, kipu i svugdje drugdje. Ali ἐπιγραφη, može također označiti natpis neke krivnje.²⁴ Ne može biti dvojbe da se sv. Luka njome radi toga značenja poslužio u svome evanđelju.

Apostol Matej posegnuo je za riječju αἰτία. Tako piše u Mt 27,37. Prva su značenja te riječi uzrok, razlog, poticaj. Ali ona isto tako može značiti optužba, pokuda, pritužbeni razlog.²⁵ Evandelist Marko u Mk 15,26 spojio je obje navedene riječi u jedan izričaj i napisao ἡ ἐπιγραφή τῆς αἰτίας, natpis optužbe. Evandelist Ivan odvojio se od trojice sinoptika. On je u Iv 19,19 napisao τίτλος. Ta riječ znači natpis, oglas.²⁶ Vidi se pak da potječe od latinske riječi titulus koja znači natpis, oglas, oglasna ploča.²⁷

Ivan evandelist nije propustio naznačiti da je Isusova optužba u natpisu na ploči bila ispisana na više jezika. On ih je u Iv 19,20 nabrojio ovim redosljedom: hebrejski, grčki, latinski. Uspomena se na to očuvala i u nekim rukopisima²⁸ Lukina evanđelja. U njima, redosljed među jezicima glasi ovako: grčki, latinski, hebrejski.

Nije nimalo teško pogoditi zašto je natpis Isusove osude pisan na tri naznačena jezika. Hebrejski je jezik zemlje gdje je Isus bio raspet. Zapravo bi bolje bilo reći aramejski jer se hebrejski u puku

²¹ O Ponciju Pilatu usp. M. MANDAC, *Sv. Jeronim, Tumačenje Matejeva Evanđelja*, Makarska, 1996, 32-33.

²² Usp. TOB, 120 bilj. i; *Garzanti*, 1833.

²³ Usp. P. BENOIT, *Passion*, 201-203; *Garzanti*, 1899.

²⁴ Usp. A. BAILLY, *Dictionnaire*, 743-744.

²⁵ Usp. A. BAILLY, *Dictionnaire*, 52.

²⁶ Usp. A. BAILLY, *Dictionnaire*, 1940.

²⁷ Usp. J. MAREVIĆ, *Rječnik*, 3239; E. BENOIST-H. GOELZER, 1589.

²⁸ Usp. TOB, 275 bilj. c.

već najvećim dijelom zaboravio. Hebrejski su jedino poznavali ljudi više izobrazbe.²⁹ Grčki je bio iznimno rasprostranjeni jezik. Njime je u ono vrijeme donekle svatko govorio. To posebice vrijedi za stanovnike koji su živjeli uz Sredozemno more. Latinski je bio jezik vlasti, Rimskoga carstva.³⁰

Sadržaj je na ploči Isusove osude kod sva četiri evanđelista isti. Isus je osuđen na smrt jer je *ὁ βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων*, kralj Židova.³¹ Uostalom Pilat je na sudu³² Isusu postavio pitanje da li je “kralj Židovski”. I to jednako piše u sva četiri evanđelja.³³ Nema pak sumnje da Poncije Pilat nije od sebe smislio naznačeni upit i potom sadržaj osude. Upit je morao poteći od starješina židovskoga naroda. Oni su kod Pilata Isusa prikazali pobunjenikom koji kani svrgnuti s vlasti židovske vođe koji priznaju rimsku vlast.³⁴ Osim toga u to vrijeme u najširim židovskim krugovima najčešće se Mesija poimao politički. On će oružanom snagom osloboditi Palestinu od rimskoga gospodstva i vladanja. Doista su se među Židovima javljali pobunjenici i ustanici protiv Rimljana. Svaki je ustanak gušen ognjem i mačem u krvi. Uz to su Židovski vođe nagovorile narod da Isusa pred Pilatom optuže da “zavodi narod”. On “brani davati caru porez”. Također “za sebe tvrdi da je Krist, kralj” (*βασιλεύς*). Sve to piše u Lk 23,2. Po sebi se razumije da posve otklanjamo povijesnu utemeljenost svih optužba koje su podignute protiv Isusa. Na smrt raspećem je osuđen nevin. Razglabanje o tome sadržaj je druge rasprave.

Evanđelisti u svojim spisima³⁵ naznačuju kako se zvalo mjesto gdje je Isus bio raspet. Nosilo je naziv *Γολγοθᾶ*. Riječ je aramejska. Napisana je grčkim slovima i prilagodbena tome jeziku. Ona znači lubanja. U sva se pak četiri evanđelja³⁶ nalazi prijevod za *Γολγοθᾶ*. To je riječ *κράνιον* koja, jasno, znači lubanja.³⁷

²⁹ Usp. Garzanti, 1957.

³⁰ Usp. P. BENOIT, *Passion*, 202; Garzanti, 1957; M. J. LAGRANGE, *Jean*, 490.

³¹ Usp. Mk 15,26; Mt 27,37; Lk 23,38; Iv 19,19.

³² O suđenju Isusa Krista usp. P. BENOIT, *Passion*, 155-173; M. J. LAGRANGE, *Évangile*, 552-553; J. BLINZLER, *Aus der Welt und Umwelt des Neuen Testament*, SBB, Stuttgart, 1969, 124-146.

³³ Usp. Mk 15,2; Mt 27,11; Lk 23,3; Iv 18,33.

³⁴ Usp. TOB, 347 bilj. e.

³⁵ Usp. Mt 27,33; Mk 15,22; Iv 19,17.

³⁶ Usp. Mt 27,33; Mk 15,22; Lk 23,33; Iv 19,17.

³⁷ Usp. A. BAILLY, *Dictionnaire*, 1130.

U Vulgati³⁸ za Γολγοθᾶ imamo riječ Calvaria. Ona, razumije se, također znači lubanja.³⁹

Golgota je naziv za brežuljak koji se nalazio izvan gradskih jeruzalemskih zidina. Pitanje je zašto se u Isusovo vrijeme brežuljak zvano Gulgota. U tu se svrhu pružaju tri odgovora. Neki misle da se brežuljak zvao Gulgota jer je nalikovao lubanji. Drugi opet ističu da se tu odsijecalo raspetima glave te da otuda mjestu dolazi ime Lubanja. S Origenom je nastalo kršćansko pojašnjenje naziva Lubanja. Postojala je određena predaja, da je na Golgoti bio pokopan Adam. Po njegovoj bi lubanji u smislu, spasenja potekla Isusova otkupiteljska krv. To je tumačenje teološki vrijedno, ali je bez povijesnoga uporišta.⁴⁰

ἡγέρθη

Mladić koji je Božji glasnik i poslanik trima ženama u grobu kao prvima i prvi put obznanjuje glede Isusa Nazarećanina raspetoga da je uskrsnuo. To je u Mk 16,6 naznačeno tvrdnjom ἡγέρθη, uskrsnut je. Lako je vidjeti da je upravo taj ἡγέρθη sa svojim sadržajem pravo središte i istinski vrhunac u Mk 16,6. Ali isti ἡγέρθη pruža smisao cijeloj objavi, ljudskoj povijesti i čitavome stvorenome svijetu. Bez ἡγέρθη iz Mk 16,6 ne bi bilo kršćanstva niti bi postojala Crkva. To je posve jasno, nadasve kratko i skroz iskreno istaknuo apostol Pavao u 1 Kor 15,14. On tu kaže da bez Isusova uskrsnuća apostolsko propovijedanje kao i kršćanska vjera u cjelini nosi pečat praznine. Pavao se zapravo poslužio pridjevom κενός. Njime je označio i apostolsku propovijed i vjerničku vjeru ako jedno i drugo ne počiva na Isusovom uskrsnuću. Pridjev κενός znači prazan.⁴¹ Bez Gospodnjega uskrsnuća u kršćanstvu vlada potpuna i cjelovita praznina, pravo ništavilo. To je u biti Apostol rekao u 1 Kor 15,14. Ali je odmah u nastavku dodao da je “Bog uskrisio Krista” (1 Kor 15,15). Uporno je ponovio da je Krist bio uskrsnut od mrtvih.

Sada nam treba pomno pojasniti ključni izričaj ἡγέρθη iz Mk 16,6. Moramo utvrditi osnovni smisao glagola, reći zašto je u

³⁸ Usp. Mt 27,33; Mk 15,22; Lk 23,33; Iv 19,17.

³⁹ Usp. J. MAREVIĆ, *Rječnik*, 376; E. BENOIST-H. GOELZER, *Nouveau*, 203.

⁴⁰ Usp. P. BENOIT, *Passion*, 193-194; TOB, 120 bilj. f; 349 bilj. z; *Garzanti*, 1833; M. MANDAC, *Sv. Jeronim, Tumačenje Matejeva Evandolja*, 40.

⁴¹ Usp. A. BAILLY, *Dictionnaire*, 1078.

aoristu i pasivu. Glagol ἐγείρω ima mnogo značenja u grčkome jeziku.⁴² Biblija ih je preuzela i raznim prelijevima prilagodila svome poimanju, osjećanju, vjeri i načinu izražavanja.⁴³ Temeljno je značenje glagola ἐγείρω podignuti, buditi, probuditi onoga iz sna tko je spavajući ležao. Ali ἐγείρω također može značiti probuditi se, sebe dignuti iz sna. Taj se glagol u svezi s Isusovim uskrsnućem veoma često rabi u Novome zavjetu. Tako ga je primjerice sam sv. Pavao upotrijebio nekih dvadeset i sedam puta.⁴⁴ Isus je podignut i probuđen iz sna koji je bio njegova smrt. Otuda je uskrsnut.

U Mk 16,6 glagol stoji u aoristu. Po sebi to vrijeme kod Grka naznačuje događaj koji se uistinu zbio i zato je neporeciv. Dade se dokazima ustanoviti i dokazati. Prema tome, Isusovo je uskrsnuće prava i sigurna zbilja. To svjedoči anđeo u grobu u Božje ime. To svjedoče i sve tri žene koje su ondje nazočne. Ali glagol je u Mk 16,6 u pasivu. Iznimno je važno da se to dobro zapazi. Pasivom je naznačeno po kome je Isus “uskrišen”. To je Bog, tj. Bog Otac. On je na djelu kod uskrsnuća rassetoga Isusa Nazarećanina.⁴⁵ Stoga se veoma često na novozavjetnim stranicama ponavlja izreke da je Isus bio uskrsnut.

Uz aorisni pasiv ἠγέρθη nije rijetkost da se o Isusu u Novome zavjetu kaže aktivnim oblikom ἠγείρεν. Unatoč tome razlike u smislu nema nikakve jer je subjekt za ἠγείρεν Bog Otac. On je uskrisio Isusa. Izričaj ἠγείρεν iznimno često čitamo u Djelima apostolskim,⁴⁶ ali nije tuđ ni apostolu Pavlu.⁴⁷

Vjeru u Isusovo uskrsnuće na novozavjetnim stranicama izražavaju još dvije riječi. To je glagol ἀνίστημι i od njega načinjena imenica ἀνάστασις. Složeni glagol ἀνίστημι znači stajati uspravno, uspraviti se na noge, podignuti.⁴⁸ Isus je kao preminuli ležao u grobu. Ali je uskrsnuo i živ ustao na noge. Podigao se sa svoga

⁴² Usp. A. BAILLY, *Dictionnaire*, 566-567; A. OEPKE, *ἐγείρω*, ThDNT, II, 333-334.

⁴³ Usp. A. OEPKE, ThDNT, 334-337.

⁴⁴ Usp. B. RIGAU, *Saint Paul, Les Épîtres aux Thessalonicens*, Paris-Gembloux, 1956, 394.

⁴⁵ Usp. L. SCHENKE, *Tombeau*, 78-79; E. L. BODE, *Morning*, 30.

⁴⁶ Usp. Dj 3,15; 4,10; 5,30; 10,40; 13,30; 13,37.

⁴⁷ Usp. Rim 4,24; 8,11; 10,9; 1 Kor 6,11.

⁴⁸ Usp. A. BAILLY, *Dictionnaire*, 166-167.

smrtnoga ležaja.⁴⁹ U biti se isto rekne imenicom ἀνάστασις kada se primjeni na Isusovo uskrsnuće po tijelu.⁵⁰

Novi zavjet rado i često čin i djelo Isusova uskrsnuća izrijeком pripisuje Bogu Ocu. To je nepobitno.⁵¹ Ali u njemu ima i takvih mjesta gdje se kaže da je Isus uskrisio svoje tijelo i oslobodio okova smrti. Čak je moguće u tome smislu razumjeti ἠγέρθη u Lk 24,34. Izričaj se smije medijalno shvatiti.⁵² U tome slučaju u Lk 24,34 piše da je Gospodin kad je Isus uskrisio sam sebe. Ipak u potvrdu toga navodimo nekoliko zabilježba koje se nalaze u Ivanovu evanđelju.⁵³

U Iv 2,18-22 čitamo Isusovu raspravu vezanu uz Hram u Jeruzalemu. Isus je tada Židovima izjavio da će Hram ako ga oni “razvale” on “u tri dana podići” (Iv 2,19). U izvorniku je glagol ἐγείρω koji doduše također znači podići i graditi neko zdanje. Ali u Iv 2,21 piše da je Isus zapravo u Iv 2,19 govorio o “hramu svoga tijela”. To znači da je najavio da će on uskrsnuti svoje tijelo. To će biti njegovo djelo. Nema dvojbe da je Isus u Iv 10,17-18 govorio o svojoj smrti i svome uskrsnuću. Tom je zgodom rekao da posjeduje “vlast” svoj vlastiti život “položiti” kao što ima vlast “opet ga uzeti”. Očito je da se izričaj “položiti” odnosi na smrt kao što se izričaj “opet ga uzeti” odnosi na uskrsnuće. Isus je, vidi se, posvemašnji i neograničeni gospodar nad svojim životom. Svojom “vlašću” pristaje na umiranje i svojom “vlašću” uskrsava.⁵⁴

Mi se u ovome radu ne možemo na dugo i široko zaustavit kod teologije Isusova uskrsnuća. Ona je osnovna u kršćanstvu. Ipak o smislu Gospodnjega uskrsnuća od mrtvih kraće razmišljamo polazeći od nekih novozavjetnih mjesta. Tako se najprije prisjećamo onoga što je apostol Pavao napisao u Kol 1,18. On je tu Isusa Krista nazvao “prvorodencem od mrtvih”. Pavlovu misao nije teško razumjeti. On sigurno u Kol 1,18 ima na pameti Isusovo osobno uskrsnuće u zoru uskrsne nedjelje. Ono je uistinu Isusov povratak u život i zato njegovo drugo rođenje. Ali Isus je prvi koji se iz smrti opet rodio za život. Njega

⁴⁹ Usp. B. RIGAUX, *Dieu*, 314-315; *Thessaloniens*, 534-535.

⁵⁰ Usp. Rim 1,4; 6,5; 1 Kor 15,12-13; Fil 3,10.

⁵¹ Usp. B. RIGAUX, *Dieu*, 313.

⁵² Usp. B. RIGAUX, *Dieu*, 317; L. SCHENKE, *Tombeau*, 78 bilj. 61.

⁵³ Usp. B. RIGAUX, *Dieu*, 317; A. OEPKE, *ThDNT*, III, 335.

⁵⁴ U svezi s Iv 2,18-22 vidi E. SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium*, Herder, 1965, 363-371; M. J. LAGRANGE, *Jean*, 66-70.

će u tome slijediti oni koji u nj vjeruju. Zato je on u odnosu na njih “prvorodenac od mrtvih”.⁵⁵

U 1 Sol 4,16 Pavao uči da će umrli “uskrsnuti u Kristu”.⁵⁶ On pred očima ima bez sumnje opće uskrsnuće preminulih što će se zbiti na dan Paruzije. Pavao kaže da će se uskrsnuće mrtvih obistiniti ἐν Χριστῷ. Istina je da izričaj izravno i doslovno znači “u Kristu”. Ipak treba svratiti pozornost na to da općenito kod novozavjetnih pisaca ἐν, u, često stoji umjesto διὰ po. Držimo da se to smije primijeniti i na ἐν iz 1 Sol 4,16. Stoga mislimo da Pavao u 1 Sol 4,16 tvrdi da će umrli uskrsnuti “po Kristu”. To znači da je Isus koji je uskrsnuo izvor i temelj budućega uskrsnuća mrtvih. O tome kakvo je uskrsnulo tijelo u odnosu na tijelo ovoga vijeka Pavao je kazao konačnu i nadasve značajnu riječ u 1 Kor 15,42-44. Pavao vjeruje da će se uskrsnulo ljudsko tijelo upriličiti tijelu u kojem je Isus uskrsnuo od mrtvih.

Potrebno je i korisno ovdje također navesti i barem kratko razjasniti Pavlov nauk što se nalazi u Rim 6,4-5. Vidi se da su pred nama reci uzeti iz Rim 6,1-14. Poznato je koliko je taj ulomak značajan za novozavjetni krsni nauk.⁵⁷ Pavao u Rim 6,5 zapravo kaže da “ćemo biti” (ἐσόμεθα) udionici Isusova “uskrsnuća” (τῆς ἀναστάσεως) kao što smo se sjedinili s Isusovom smrću na križu. Jedno se i drugo zbiva po krsnome otajstvu.⁵⁸ Istina je da je Apostol o vjernicima u svezi s Isusovim uskrsnućem upotrijebio futur, ἐσόμεθα. Sigurno pri tome ima na pameti konačno sjedinjenje s Isusovim uskrsnućem. Ali ono se otajstveno već dogodilo u krsnome činu. To se vidi otuda što Pavao u Rim 6,4 od krštenoga traži da u ovome vijeku živi “u novosti života”. Ta novost vjerniku dolazi po krštenju od Isusova uskrsnuća. Konačno sjedinjenje s Isusovim uskrsnućem u vječnome Božjem kraljevstvu konačni je oblik i procvat sjedinjenja s Gospodnjim uskrsnućem kako se već obistinilo u krštenju.⁵⁹

⁵⁵ U svezi s Kol 1,18 usp. N. KEHL, *Der Christushymnus im Kolosserbrief*, SBM, 1, Stuttgart, 1967, 85-98.

⁵⁶ Glede 1 Sol 4,16 vidi B. RIGAUX, *Thessaloniciens*, 540-545.

⁵⁷ Nekoć srmo se trudili rastumačiti cijeli krsni ulomak u Rim 6,1-14. Čak smo pojašnjavali i druge Pavlove krsne tvrdnje: usp. M. MANDAC, *Tumačenje Rim 6,1-14 s posebnim osvrtom na krsni nauk*, BS, 43 (1973), 225-238; BS, 44 (1974), 485-506; *Krst u Pavlovim spisima*, BS, 46 (1976), 371-392; 47 (1977), 63-79; 48 (1978), 270-278.

⁵⁸ S obzirom na Rim 6,5 usp. H. FRANKEMÖLLE, *Das Taufverständnis des Paulus*, SBS, 47, Stuttgart, 1970, 60-73.

⁵⁹ Za potanko tumačenje Rim 6,4 vidi H. FRANKEMÖLLE, *Taufverständnis*, 53-60.

Glede apostola Pavla još na ovome mjestu napominjemo da je on uz Isusovo uskrsnuće povezo i svoj osnovni nauk o opravdanju.⁶⁰ To je izrijeком učinio u Rim 4,25. Tu Apostol kaže da je Isus “bio uskrišen radi (διὰ) našega opravdanja”. Povezanost između Gospodnjega uskrsnula i “našega opravdanja” ljudi od struke pojašnjavaju različito.⁶¹ U svakome slučaju prijedlog radi (διὰ) s akuzativom kako piše u Rim 4,25 naznačuje da je Isus kao uskrsnuli izvor našega opravdanja. On mu je vrelo. Nevinost kršćanskoga opravdanja je djelo Isusova uskrsnuća. Opravdanje se stječe milosnim udioništvom na Gospodnjemu uskrsnuću.

Apostol Petar u svome prvome pismu veoma blisko povezuje Isusovo uskrsnuće s kršćaninom. O tome čitamo zabilježbu u 1 Pt 1,3 i 1 Pt 3,21. Ta su dva mjesta međusobno usko povezana. Uzajamno se nadopunjuju i tumače. Petar tu govori o učincima krsnog otajstva kojim se utemeljuje i začinje kršćaninov duhovni život. U krstu se kršćanin rađa kao vjernik. Sva pak snaga i duhovna vrijednost kasnoga sakramenta izvire iz Isusova uskrsnuća. Petar je to istaknuo dvaput ponavljajući izričaj δι’ ἀναστασέως Ἰησοῦ Χριστοῦν po uskrsnuću Isusa Krista. U kršnome činu krštenj dobiva na duhovni i milosni način udio u Isusovom uskrsnuću. Treba da u ovome životu živi milosnim životom.

Vjernik će na kraju svekolike povijesti spasenja tjelesno uskrsnuti “po uskrsnuću Isusa Krista”. To znači da se uskrsnuće kršćanina zasniva na Isusovu tjelesnome uskrsnuću. Vjernik će tijelom uskrsnuti i tjelesno se preobraziti po uzoru na Isusovo tjelesno uskrsnuće. Zalag koji osigurava vjernikovo uskrsnuće nalazi se u činjenici što je Isusovo uskrsnuće na djelu u njegovom krsnom rođenju i preporođenju. Dodajemo da su izreke apostola Petra u 1 Pt 1,3 i 1 Pt 3,21 upravo u cijelome Novome zavjetu time jedinstvene i iznimne jer je tu spasenje djelovanjem krsnoga čina, izravno i duboko vezano uz Isusovo vlastito tjelesno uskrsnuće.⁶²

⁶⁰ O velikome Pavlovu nauku kršćanskoga opravdanja vidi: M. MANDAC, *Barnabina Poslanica*, Split, 2008, 48-57; S. LYONNET, *Les étapes du mystère du salut selon l'Épître aux Romains*, Paris, 1969, 24-53; F. AMIOT, *L'enseignement de Saint Paul*, Desclée, 1968, 181-182, L. CERFAUX, *Le chrétien dans la théologie paulinienne*, LD, 33, Paris, 1962, 343-426.

⁶¹ Usp. TOB, 465 bilj. x.

⁶² Za pojašnjenje 1 Pt 1,3 i 1 Pt 3,21 vidi C. SPICQ, *Les épîtres de Saint Pierre*, Paris, 1966, 44-45; 141-142.

Glede nastanka vjere u Isusovo uskrsnuće iznosimo samo par napomena. Tako bilježimo da je u prvoj polovici dvadesetoga vijeka postojala uvriježena i raširena moda tvrditi da Isusovo uskrsnuće nije povijesna činjenica i zajamčena zbilja. Držalo se da su Isusovi učenici izmislili Isusovo uskrsnuće. Oni su na Isusa prenijeli ono što se ranije govorilo na drevnome bliskome Istoku u mitologijama o različitim božanstvima. Isticalo se da ona umiru i potom uskrsavaju. Polazeći otuda i apostoli su poučavali vjernike da je Isus najprije umro i zatim uskrsnuo. Takvo je poimanje temeljito dokazima pobito i s pravom posve odbačeno. Nije više potrebne na to se navraćati. Dovoljno je da smo to ovdje naprosto i usput napomenuli.⁶³

Treba još postaviti pitanje da li su možda novozavjetni kršćani povjerovali u Isusovo uskrsnuće potaknuti naukom Staroga savjeta. I tu je nužno niječno odgovoriti. U cijelome Starome zavjetu ne postoji zapis o nekoj istaknutoj ličnosti koja će umrijeti i uskrsnuti. To vrijedi i za takve ličnosti kao što su Mesija i Sin čovječji. Nigdje nema govora o njihovom tjelesnom uskrsnuću. Stoga mislimo da je Stari zavjet bez izravnoga i dubljeg udjela u novozavjetnoj vjeri u Isusovo uskrsnuće po tijelu.

Isusovi učenici nisu lako ni lakovjerno povjerovali da je Isus uskrsnuo. Za to imamo više dokaza. Slučaj s apostolom Tomom i njegovom upornom nevjerom dobro je poznat. O tome nas je pošteno i podrobno izvjestio evanđelist Ivan u Iv 20,24-29. U razgovoru s uskrsnulim Isusom na putu u Emaus dvojica njegovih učenika Isusu koga nisu prepoznali priopćuju što su drugim učenicima kazale žene o kojima je riječ u Mk 16,1-8. Oni sami izjavljuju da je izvještaj onih žena “zbunio” učenike. To piše u Lk 24,22. Očito su time željeli kazati da učenici nisu vjerovali iskazu koji je dolazio od žena.

Dodajemo i način kako sv. Augustin tumači izričaj “povjerova” u Iv 20,8. To se odnosi na “drugoga učenika” koji je unišao u Isusov grob. Po Augustinu “povjerova” ne znači da je taj učenik povjerovao da je Isus uskrsnuo. Naprotiv, on je povjerovao što je prethodno kazala Marija Magdalena. Ona je rekla da su “uzeli Gospodina iz groba i ne znamo gdje ga staviše” (Iv 20,2). Učenik je “povjerovao” da je Isusovo tijelo kradom uzeto. Nije “povjerovao”

⁶³ Usp. P. GRELOT, *La résurrection de Jésus et son arrier-plan biblique et juif*, u *La résurrection du Christ et l'exégèse e moderne*, Lectio Divina, 50, Paris, 1969, 18-23.

da je Isus uskrsnuo. Tako Augustin tumači “povjerova” iz Iv 20,8. On je tako govorio svome hiponskome puku u propovijedi.⁶⁴ Prve je učenike na vjeru u Isusovo uskrsnuće potaknula činjenica njegova uskrsnuća i njegova ukazanja poslije uskrsnuća.

Nije ovdje

Andeo je ženama koje su nazočne u Isusovu grobu objavio da je raspeti Isus Nazarećanin uskrišen. Razumljivo je i dosljedno što neposredno u nastavku kaže da Isus “nije ovdje”. Nije tu niti je mrtav kada je uskrsnuo. Žene se lako mogu osvjedočiti svojim očima da Isus nije u grobu. Andeo ih potiče da pogledaju “mjesto” gdje su Isusa “položili” kada su ga donijeli u grob. Riječ “mjesto” odnosi se na ploču na kojoj je počivalo Isusovo mrtvo tijelo.⁶⁵ Tamo ga više nema. To žene mogu okom ustanoviti. Objava Isusova uskrsnuća nije nešto izmišljeno. To nije privid niti bilo čija neutvrđena želja. Isusovo je uskrsnuće zbilja. Odnosi se na njegovo tijelo jer je Isusova duša besmrtna.

4. Mk 16,7

ἀλλά

Andeo u Mk 16,7 prosljeđuje govorom upravljenim trima ženama i tu ga okončava. Ono što sada kaže razlikuje se od ranije rečenoga. To je stilski naznačeno riječju ἀλλά, čime redak i počinje. U gramatici je ἀλλά, tzv. suprotni veznik. Njime se označuje da u pisanju počinje nešto novo i drukčije od onoga što je prethodilo. Riječ ἀλλά, znači ali, nego.⁶⁶ Sada andeo starozavjetnim načinom s dva imperativa naređuje ženama “idite” i “recite njegovim učenicima i Petru”.

Njegovim učenicima

Andeo, dakle, žene šalje da pođu “njegovim učenicima”. Razumije se da su to Isusovi učenici. Andeo pak nije kazao

⁶⁴ Usp. S. POQUE, *Augustin d’Hippone. Sermons pour la Pâque*, SC, 116 (Paris, 1966), 296, M. MANDAC, *Sv. Augustin, Govori*, 1, Makarska, 1990, 227.

⁶⁵ Usp. V. TAYLOR, *Gospel*, 607.

⁶⁶ Usp. A. BAILLY, *Dictionnaire*, 82-83; V. TAYLOR, *Gospel*, 607.

da idi jedanaestorici ili dvanaestorici. Međutim sigurno je riječ o jedanaestorici jer je Juda Iškariotski već svoj život kobno okončao.⁶⁷ Uistinu je ljudski nerazumljiv Judin slučaj. Sigurno je postojao razlog sto je Isus Judu odabrao i ubrojio među svoje učenike i apostole. Ali nam je nemoguće shvatiti ni razumjeti kako je Juda u duši odlučio izdati Učitelja. To je bez dvojbe tajna Božjega nauma i njegove providnosti.⁶⁸ Velika je pak vjerojatnost da je Juda u židovstvu pripadao zelotskoj sljedbi. Ona je bila ujedno politička i vjerska stranka. Zeloti su bili krajnje opredjeljeni protiv rimske vlasti u Palestini. Željeli su svoju zemlju osloboditi rimskoga podaništva. Pri tome nisu birali sredstva. Juda je lako mogao zapaziti da se Isus protiv zelotskome djelovanju i zato odlučio da ga izda. Sam je morao dijeliti zelotsko mišljenje.⁶⁹

Među pojašnjenjima naziva za Judu Iškariotski postoji i takvo koje taj naziv veže uz latinsku, riječ sicarius. Riječ znači ubojica, razbojnik. Takav ubija služeći se sa sica. To je naziv za nož, bodež. Rimljani su nazivali sicarii one Židove koji su bodežem i nožem, napadali u podignutome ustanku protiv njihove vlasti. Misli se da je takvima pripadao i Juda. Stoga se i naziva Iškariotski. Isusa je izdao jer nije bio suglasan tom načinu djelovanja.⁷⁰

I Petru

Anđeo ženama u Mk 16,7 naređuje da pođu i reknu Isusovim učenicima "i Petru". U izvorniku piše *καὶ τῷ Πέτρῳ*. Lako je zapaziti značenje i vrijednost napisanoga veznika *καί*, i. Pomoću njega Petar je odvojen od ostalih učenika mada je s njima povezan. Na nj se u tekstu svraća posebna pozornost i naročita pažnja.⁷¹ Ali zašto je to tako, anđeo to nije ničim naznačio niti obrazložio. To raznovrsno pokušavaju utvrditi i utanačiti tumači.⁷²

⁶⁷ Usp. Mt 27,3-10; Dj 1,18-19; Mk 14,21.

⁶⁸ Usp. P. BENOIT, *Passion*, 43-44.

⁶⁹ Usp. TOB, 69 bilj. t; 139 bilj. v; *Garzanti*, 1920.

⁷⁰ Usp. O. CULLMANN, *Vorträge und Aufsätze 1925-1962*, Tübingen-Zürich, 1966, 218-222; O. CULLMANN, *Christologie du Nouveau Testament*, Neuchâtel, 1966, 107.

⁷¹ Usp. V. TAYLOR, *Gospel*, 607; E. L. BODE, *Morning*, 31.

⁷² Usp. B. RIGAUX, *Dieu*, 195; E. SCHWEIZER, *Vangelo*, 394; W. GRUNDMANN, *Evangelium*, 447; J. SCHMID, *Evangelium*, 310; B. M. F. Van IERSEL, *Marco*,

Posebno isticanje apostola Petra u Mk 16,7 često se veže uz njegovo odricanje i zatajenje Isusa Krista na Veliki petak.⁷³ Ali Petar se smjesta najiskrenije i od sve duše u srcu pokajao za svoj grešni postupak. U Mk 14,72 piše da je za to “zaplakao” Matej i Luka zabilježili su da je Petar “gorko plakao”.⁷⁴ Isus je Petru prijestup oprostio. To na svoj način dolazi do izražaja u činjenici što se Petar odvojeno, zasebno i naglašeno spominje u Mk 16,7. Njegov ga postupak na Veliki petak ne udaljuje od najavljenoga susreta s uskrsnulim Isusom u Galileji.

Prethodno se pojašnjenje može nadopuniti time da je Petru trebalo oživjeti i osnažiti vjeru koja je Velikim petkom bila pokolebana. Tu će vjeru, dakako, učvrstiti Isusovo uskrsnuće. Osim toga nije nipošto isključeno da se Petar izdvojeno ističe i zasebno spominje u Mk 16,7 jer će njegova uloga u Crkvi poslije Uskrsa biti naporna, teška i odlučna u životu mlade kršćanske zajednice. Petar je stijena na kojoj se diže Crkva. Zato ga treba na poseban način ojačati i osnažiti u vjeri. Juda je Isusa izdao. Osim Ivana ostali su se apostoli na Veliki petak razbježali i napustili Isusa. Izgubili su nadu. Ali Petar je Isusa zatajio i odrekao ga se. Zato mu je za dušu potrebna posebna Božja milost i pomoć. Bog Petra nije zbog njegova odreknuća zaboravio. Po anđelu ga zasebno spominje u Mk 16,7.

Prethodi vam u Galileju

Anđeo zapovijeda trima ženama neka reknu Isusovim učenicima i Petru da on njima “prethodi u Galileju”. Oni će ga tu “vidjeti”. U izvorniku je glagol *προάγω* koji ima uistinu puno značenja u grčkome jeziku.⁷⁵ U Mk 16,7 može zapravo imati dva smisla. To su prethoditi i predvoditi. Osobno smatramo da se jedino valjano i kako treba može razumjeti što je rečeno u Mk 16,7 ako se *προάγω* shvati u smislu prethoditi. Znamo pak da neki tumači *προάγω* uzimlju u smislu predvoditi. Mi se na to ne osvrćemo jer pod tim uvjetom ne znamo kako ćemo rastumačiti izreku u Mk 16,7. Držimo, dakle, da anđeo naređuje ženama da u svezi s uskrsnulim Isusom Nazarećaninom kažu njegovim

451 bilj. 30; W. L. LANE, *Gospel*, 589; E. G. GOULD, *Critical*, 300; V. TAYLOR, *Gospel*, 607; E. L. BODE, *Morning*, 31.

⁷³ Usp. P. BENOIT, *Passion*, 69-86.

⁷⁴ Usp. Mt 26,75; Lk 22,62.

⁷⁵ Usp. A. BAILLY, *Dictionnaire*, 1624.

učenicima ovo: Isus vam prethodi u Galileju, prije vas ide u Galileju. Kada vi tamo dođete, “ondje ćete ga vidjeti”.⁷⁶

Prema tome, uskrsli Isus prije učenika ide “u Galileju”. U izvornome tekstu piše εἰς τὴν Γαλιλαίαν. Stoga bi radi prijedloga εἰς bilo bolje izričaj prevesti “prema Galileji”. Prijedlog εἰς naznačuje pravac i kretanje. Ali je u novozavjetno vrijeme prijedlog εἰς mogao naprosto zamijeniti prijedlog ἐν, u. To opravdava što kažemo da Isus prethodi svojim učenicima hodom u Galileju.⁷⁷ Ali nastaje pitanje zašto je Isus odredio da se s učenicima opet sastane nakon svoga uskrsnuća baš u Galileji. Na to pitanje nije lako odgovoriti. Mi naznačujemo barem dva rješenja koja se pojavljuju među tumačima.

Neki tumači⁷⁸ povezuju Isusov poukrsni sastanak s učenicima u Galileji s činjenicom što je sam Isus širenje evanđelja započeo upravo u Galileji. U Mt 4,23 čitamo da je Isus propovijedajući “obilazio svom Galilejom”. Upravo je zato trebalo da i apostoli nakon Isusova uskrsnuća i uzašašća počnu poučavati “sve narode” (Mt 28,19) baš u Galileji. To otajstveno označuje prvo okupljanje Isusa s učenicima poslije njegova uskrsnuća. Učenici u Galileji nastavljaju Isusovo galilejsko djelo. To je isto širenje evanđelja.

Postoje također tumači⁷⁹ koji naznaku o Galileji u Mk 16,7 povezuju sa slavnim Isusovim dolaskom na svijet na paruzijski dan konačne Isusove objave. Oni misle da se to imalo zbiti neposredno poslije Isusova uskrsnuća u Galileji i da je ona upravo stoga spomenuta u Mk 16,7. To je tumačenje uistinu teško prihvatiti. U Mk 16,7 zaista ne vidimo baš nikakvu jasnu napomenu koja, bi misao usmjerila na Paruziju.⁸⁰ Ipak treba kazati da je nada u slavni Isusov povratak bila nadasve živa

⁷⁶ O Isusovu sastanku s učenicima u Galileji vidi: J. DELORME, *Résurrection*, 113 bilj. 24; L. SCHENKE, *Tombeau*, 46; B. RIGAU, *Dieu*, 195.218 bilj. 3; W. GRUNDMANN, *Evangelium*, 447; J. SCHMID, *Evangelium*, 310; R. PESCH, *Markusevangelium*, 534; W. L. LANE, *Gospel*, 589; V. TAYLOR, *Gospel*, 608; E. L. BODE, *Morning*, 31.

⁷⁷ Usp. B. M. F. IERSEL, *Marco*, 452.

⁷⁸ O Isusovom propovijedanju u Galileji usp. M. J. LAGRANGE, *Évangile*, 191-225.

⁷⁹ Usp. O. CULLMANN, *Le salut dans l'histoire*, Neuchâtel, 1966, 228; V. TAYLOR, *Gospel*, 608; E. L. BODE, *Morning*, 32-33; J. DELORME, *Résurrection*, 108 bilj. 2; 114 bilj. 26.

⁸⁰ Usp. B. RIGAU, *Dieu*, 195.

u prvome kršćanskome naraštaju i usmjeravala cjeloviti život među kršćanima.⁸¹

Kako vam reče

Anđeo ponovno viđenje i susret između uskrsloga Isusa njegovih učenika i Petra u Mk 16,7 pokazuje kao obistinjenje Isusova proroštva u Mk 14,28. Tu Isus kaže: “Ali kada uskrsnem prethodit ću vam u Galileju”. U Mk 14,28 imamo futur προάξω, prethodit ću. U Mk 16,7 čitamo prezent προαγει, prethodi. Isus obećano izvršava i provodi u djelo.

22

5. Mk 16,8

U Mk 16,8 Evanđelist nas jasno izvješćuje o tome kako su tri žene postupile kada im je anđeo objavio da je Isus uskrsnuo. One su “izišle” iz groba. Tamo nisu imale što činiti. Isusovo tijelo koje su htjele pomazati više nije bilo u grobu. One su “pobjegle od groba”. Evanđelist njihov bijeg pojašnjuje time što kaže “jer ih je spopao strah i trepet”. Mislimo da je korisno svratiti pozornost na grčke riječi što se nalaze u Markovu izvorniku.

Prije svega upada u oči da je evanđelist Marko, općenito govoreći, u svome evanđelju rado isticao i opisivao doživljaj kod osoba koje su doživjele Božje objavljenje i očitovanje. Posjedovao je veći broj različitih riječi kojima je izražavao čuđenje, udivljenje, strahopoštovanje i ostalo što se tom prilikom zbiva u ljudskoj duši i na ljudskome tijelu.⁸² S obzirom na žene kojima je objavljeno uskrsnuće Isusa Krista koga su one smatrale mrtvim Marko je napisao εἶχεν γὰρ αὐτὰς τρόμος καὶ ἔκστασις. U popis riječi uvrstio je, vidimo, τρόμος i ἔκστασις. Čak vrijedi i to istaknuti što je Marko također upotrijebio glagol ἔχω. To velimo stoga što taj glagol i u klasičnom grčkom, iako redovito znači imati, kod brojnih vrsnih pisaca⁸³ također znači zgrabiti, obuzeti, spopasti, čvrsto držati.⁸⁴ Upravo to ἔχω znači u Mk 16,8.

⁸¹ Usp. M. MANDAC, *Klement Rimski, Pismo Korinćanima*, Split, 2007, 138-177.

⁸² Usp. E. L. BODE, *Morning*, 38; B. RIGAU, *Dieu*, 196; G. M. De TILLESSE, *Le secret messianique dans l'Évangile de Marc*, LD, 47, Paris, 1968, 265.

⁸³ Usp. V. TAYLOR, *Gospel*, 609.

⁸⁴ Usp. A. BAILLY, *Dictionnaire*, 874-877.

Marko je, dakle, zapisao da je žene nakon anđelova priopćenja spopao i obuzeo τρόμος. Riječ dobro pozna klasični grčki. Nalazi se i u Septuaginti. Ipak je riječ τρόμος u okviru Novoga zavjeta barem donekle značajna za evanđelista Marka kao pisca. Od sva četiri evanđelista rabi je jedino on. Još se samo u Novome zavjetu u četiri navrata pojavljuje pod perom apostola Pavla.⁸⁵

Osnovno je značenje riječi τρόμος drhtanje.⁸⁶ To je drhtanje što tresе tijelo. Sigurno pak ima odjeka i u duši. Drhtanje dolazi od straha i bojazni. Takav je osjećaj obuzeo žene u Isusovu grobu kada su vidjele mladića u bijelim, haljinama i čule što se dogodilo. Sve im je to potreslo tijelo i dušu. Zahvatio ih je sveti strah τρόμος. Bile su ispunjene strahopoštovanjem.⁸⁷

Evanđelist je riječju ἔκστασις obilježio duhovno stanje triju žena nakon što su očima promotrile zbilju u Isusovcu grobu i ušima čule što im je objavio anđeo. Riječ ἔκστασις ima obilje značenja.⁸⁸ Često se pojavljuje kod različitih grčkih pisaca. Za njom je rado posizao Filon Aleksandrijski kao što ju je rabila i Biblija na grčkome. Riječ ἔκστασις nije tuđa ni Novome zavjetu. Osnovno joj je i doslovno značenje promjena mjesta, premještanje. To se značenje uglavnom osjeća i u brojnim, prenesenim značenjima kada se s ἔκστασις obilježuje stanje ljudske duše. Tako se uz mnogo drugoga govori o ἔκστασις kada se netko nađe pred zbiljom koja čudi. Ta zbilja u duši rađa ushit i oduševljenje. Ali se s ἔκστασις također izražava strah i bojazan što nastaje u duši kod zbilja koje straše. Sve to, uzrok i posljedica, mora biti u veoma velikome stupnju. Kod ogromnoga ushita i silnoga straha čovjek u neku ruku nužno napušta svoj obični život. Prelazi i prenosi se u drugo stanje. Donekle je izvan sebe. I to je ἔκστασις.

Sv. Marko je zapisao da su se žene našle u ἔκστασις. U Gospodnjem su grobu doživjele snažni ushit, strah. Postale su kao izvan sebe. Razumljivo je, dakle, zašto se Evanđelist u Mk 16,8 poslužio riječju ἔκστασις. Očito je pak da se grčka riječ skromno, nedostatno i blijedo prevodi riječju trepet. Moglo bi se, doduše, po sebi upotrijebiti riječ ekstaza, ali to onda nije

⁸⁵ Usp. 1 Kor 2,3; 2 Kor 7,15; Ef 6,5; Fil 2,12.

⁸⁶ Usp. A. BAILLY, *Dictionnaire*, 1960.

⁸⁷ Usp. V. TAYLOR, *Gospel*, 609; J. DELORME, *Résurrection*, 111 bilj. 12; *Garzanti*, 1901.

⁸⁸ Usp. A. BAILLY, *Dictionnaire*, 631; A. OEPKE, ἔκστασις, ThDNT, II, 449-460.

prijevod. Osim toga i riječ ekstaza kako se danas općenito poima ne sadrži cjelovito ono što je sv. Marko jamačno htio kazati napisavši ἑκστασις. Mi smo riječ nastojali nekako opisati.

Evandelist u Mk 16,8 izrijekom tvrdi da tri žene o doživljajima u grobu nisu “nikome ništa rekly”. On je napisao: οὐδενὶ οὐδέν ἐῖπαι. Nije teško zapaziti koliko je Marko naglasio i istaknuo što je napisao. Uzastopno je upotrijebio dvije niječne riječi: οὐδενι, nikome, i οὐδέν, ništa. Nešto se jače kao nijekanje ne može zabilježiti.⁸⁹ Ali naznačeno je prava suprotnost od anđelove zapovijedi i naredbe kazane s ἔπιπατε, recite, u Mk 16,7. Otuda nastaje pitanje kako su žene smjele šutjeti i mukom prijeći preko izričite Božje zapovijedi. Za to su tumačenja tumača mnogobrojna i dosta različita.⁹⁰

Prije svega mislimo da je nemoguće da su žene trajno prekrile šutnjom što su doživjele na prvo uskrsno jutro. Prestrašene, prestravljene, začuđene i udivljene one neko vrijeme nisu ni mogle govoriti. Bile su kao izvan sebe. Nisu jamačno mogle niti progovoriti. Ali kada su se pribrale i došle sebi od čuđenja, straha i ushita sigurno su kazale što se zbilo u grobu u samu osvit nedjeljne jutarnje zore. U protivnome ne shvaćamo kako bi sv. Marko došao do opisanoga u Mk 16,1-8. Marko je bez dvojbe u svome ulomku zabilježio što je čuo i u što je kao uistinu dogođeno povjerovao. Drukčije ne može biti.⁹¹

Nije ipak isključeno da je Marko zapisao šutnju žena i iz apologetskoga razloga. Ovdje treba spomenuti da žene po židovskome zakonu nisu mogle biti vjerodostojni svjedoci.⁹² Stoga je mladoj kršćanskoj zajednici koja se u početku sastojala od Židova moglo biti na srcu da vjeru u uskrsnuće Isusa Krista na iskonu ne temelji na iskazu i svjedočanstvu triju žena. Pracrkvi je moglo biti do toga da se vjera u uskrsloga Isusa zasnuje prvenstveno i neposredno na samim njegovim očitovanjima i ukazanjima koja je poklonio vlastitim učenicima i apostolima. Sigurno se među kršćanima tijekom vremena doznalo o onome što je Marko opisao u Mk 16,1-8. Žene o tome nisu šutjele.⁹³

⁸⁹ Usp. J. DELORME, *Résurrection*, 109.

⁹⁰ Usp. E. L. BODE, *Morning*, 38-44.

⁹¹ Usp. E. L. BODE, *Morning*, 40.

⁹² Usp. B. RIGAUX, *Dieu*, 197; E. L. BODE, *Morning*, 41.

⁹³ Usp. E. L. BODE, *Morning*, 40-41.

Marko šutnju žena glede Isusova uskrsnuća ukrjepljuje time što kaže "jer se bojahu" Tim je izričajem naznačio što se dogodilo u dušama žena kojima je "ovladao strah i trepet".⁹⁴ One su šutjele jer su se našle u Božjoj prisutnosti kada prestaje svaki govor i nastupa duboki muk. Ženama, je bilo objavljeno da je Bog na djelu Isusova uskrsnuća. To im je u dušu ulilo strah i svetu jezu. Na njih se spustila šutnja.⁹⁵

Evandelist Marko svoju, izreku u Mk 16,8 okončava riječju γάρ. Ona znači jer.⁹⁶ Redovito se kaže da upravo tim γάρ završava cijelo Markovo evanđelje. Ono što sada čitamo u Mk 16,9-20 ne bi potjecalo iz Markova pera.⁹⁷ Ako je tako čudimo se da je Marko svoj spis priveo kraju riječ γάρ. Jedva da mu je itko u cijeloj povijesti ljudskoga pisanja u tome nalik. O tome ipak pobliže ovdje ne govorimo. Za naš rad nema nikakvo značenje.⁹⁸

ZAKLJUČAK

Mi smo u radu strpljivo i polako nastojali gotovo od riječi do riječi razglobiti ono što je evandelist sveti Marko napisao u Mk 16,1-8. Nije rijetkost da smo čak duže prekoračili stroge okvire Markova teksta. Nadamo se da to ne šteti obradi, ali da koristi čitatelju. Ipak je naš pravi cilj bio raščlambom istaknuti neizmjernu i nesagledivu vrijednost izričaja ἡγέρθη u Mk 16,6. Izričaj je u svekolikoj povijesti prvi izgovorio i upravio ženama u Gospodnjem grobu mladić koji je Božji anđeo. Mi smo u ἡγέρθη raspoznali Božju riječ i zbog toga stavili naslov vlastitome radu. Ipak znamo da su vjernici od početaka Crkve prihvaćali i ispovijedali vjeru u Isusovo uskrsnuće. Mi se pozivamo jedino na ἐγήγερται, uskrsnuo je, iz 1 Kor 15,4. Taj je ἐγήγερται dio drevnoga kršćanskoga Vjerovanja. Pavao ga je zatekao u zajednici u koju se kao obraćenik uklopio. U Mk 16,6 o Isusu piše ἡγέρθη da se istakne zbiljski i dovršeni čin. U 1 Kor 15,4 zajednica o Isusu izjavljuje ἐγήγερται. Time priznaje i ispovijeda da je Isus uskrsnuo

⁹⁴ Usp. E. P. GOULD, *Critical*, 301.

⁹⁵ Usp. TOB, 179 bilj. n; W. L. LANE, *Gospel*, 590.

⁹⁶ Usp. A. BAILLY, *Dictionnaire*, 388-389.

⁹⁷ Usp. TOB, 179 bilj. o; Einheitsübersetzung, 1152.1128; TOB, 128-129; *Garzanti*, 1838.

⁹⁸ Usp. B. RIGAUX, *Dieu*, 186; V. TAYLOR, *Gospel*, 609; E. L. BODE, *Morning*, 46; W. GRUNDMANN, *Evangelium*, 449.

zauvijek. On više ne može umrijeti. Tako tvrdi apostol Pavao u Rim 6,9. Konačni smisao ljudskome postojanju u stvorenome svijetu pruža jedino Isusovo uskrsnuće. Ono je središte svega.

PREMIÈRE RÉVÉLATION DE LA RÉSURRECTION DE JÉSUS

Résumé

L'étude dont on fait ici un bref sommaire est intitulée exactement comme suit: Première révélation de la résurrection de Jésus. En fait l'auteur y examine le plus près possible le texte qui se trouve dans l'évangile de saint Marc en Mc 16,1-8. Mais on le voit tout de suite que c'est le passage où l'évangéliste parle de la visite des trois femmes au tombeau de Jésus. L'auteur dans son travail explique presque chaque mot du récit consigné dans Mc 16,1-8. Parfois il sort même du cadre strict de ce qui se lit expressément chez Marc. Il dit, par exemple, quelques mots supplémentaires à propos de Joseph d'Arimatee qui a enseveli Jésus et de Marie de Magdala qui joua le rôle considérable dans les apparition du Christ ressuscité. Dans son article l'auteur écrit assez longuement de la crucifixion du Christ et s'arrête un bon moment en traitant de la signification théologique de sa résurrection. Il a mis surtout en relief l'expression vraiment principale en Mc 16,1-8 et c'est bien entendu et de toute évidence hvge,rqh qu'on lit en Mc 16,6. Cet hvge,rqh est sans conteste le vrai fondement du christianisme et la pierre angulaire de l'Église. Au moyen de cet insondable hvge,rqh était pour la première fois révélé que le Christ a vaincu la mort et sauvé l'homme avec l'univers entier.

Ante Mateljan, Terezija Tea Škarec
ĐAKONAT I ĐAKONESE
Povijest i budućnost đakonata žena u Crkvi

*Deaconry and deaconesses.
History and future of the deaconry of women in the Church*

UDK: 262.15-055.2
Izvorni znanstveni rad
Primljeno 1/2010.

Sažetak

U ovom radu predloženo je najprije novozavjetno utemeljenje đakonske službe u Crkvi, te razvoj đakonata u okviru sakramenta svetog reda. U drugom dijelu iznesena su svjedočanstva o đakonskoj službi žena u nekim Istočnim Crkvama kroz povijest, s posebnim osvrtom na pitanje sakramentalnosti posvećenja / ređenja žena. U trećem dijelu iznesena su suvremena teološka pitanja o đakonatu žena, pastoralni izazovi te stavovi prema ređenju žena u recentnim dokumentima učiteljstva Crkve. Na kraju su navedena pitanja koja ostaju: o posebnosti đakonata kao takvog; o sakramentalnosti ređenja žena u povijesti Crkve, budući da je terminologija kad se o tome govori vrlo nesigurna; o vlasti Crkve da ženama podijeli đakonat; o tome je li žena kao takva sposobna biti primatelj sakramenta svetog reda đakonata. Autori drže da bi razlozi za prihvaćanje đakonske službe žena u Crkvi danas bili: (1) Služba đakonisa bila bi barem neko vrijeme legitimna služba u Crkvi. (2) Ta služba je označavana pojmovima mysterion (na istoku), i ordo (na zapadu), što upućuje na sakramentalni kontekst. (3) Ni jedan opći sabor, kao ni jedan dokument učiteljstva koji obvezuje cijelu Crkvu, nije se direktno izjasnio protiv đakonata žena. (4) Stoga je, barem teoretski, moguće obnoviti đakonat žena kao crkvenu službu. (5) Potrebno je promisliti ne samo teološke i liturgijske, nego i pastoralne razloge takve obnove. (6) Mnoge nove službe u Crkvi (pastoralne suradnice, službenice u karitativnoj, katehetskoj i evangelizatorskoj službi) u stvari već sadrže elemente službe đakonata žena. (7) I do sada

su u Crkvi neke službe nastajale a druge nestajale, dok su neke obnavljane, pa ni đakonat žena ne bi bio izuzetak.

Ključne riječi: *sakrament svetog reda, đakonat, đakonat žena.*

ZA UVOD¹

Pitanja povezana uz teologiju sakramenta svetog reda i njegova stupnja đakonata, značajna su tema pokoncilске katoličke teologije, kao i ekumenskog dijaloga. U tom okviru obrađuje se narav sakramenta svetog reda, odnos svećeništva i službi, te ne/mogućnost ređenja žena.² Problem ženskog đakonata, što ga želimo obraditi u ovom radu, valjalo bi promatrati unutar cjelovitog pitanja ređenja žena.³ Pitanje ređenja žena posebno je istakla feministička teologija koja se bori protiv “izražavanja vjere muškim slikama i simbolima», odnosno protiv «muške slike Boga” u kršćanskoj tradiciji, te dosljedno i protiv njezinih posljedica u bogoštovnoj praksi.⁴ U različitim kršćanskim

¹ Ovaj zajednički rad nastao je na temelju diplomskog rada “Đakonat žena” što ga je Terezija Tea Škarec na Katoličkom bogoslovnom fakultetu sveučilišta u Splitu obranila 2007. Objavljujemo ga jer dosad, koliko nam je poznato, na našem jeziku nemamo opširnijih teoloških radova na ovu temu, pa može poslužiti kao polazište za daljnja teološka promišljanja.

² Literatura o problemu svećeničkog ređenja žena vrlo je opširna. Navodimo tek nekoliko radova u kojima se nalazi brojna literatura na ovu temu: H. van der Meer, *Priestertum der Frau? Eine theologischgeschichtliche Untersuchung*, Herder, Freiburg–Basel–Wien, 1969.; R. Gryson, *Le ministère des femmes dans l’Eglise ancienne*, J. Duculot, Gembloux 1972.; L. Bouyer, *Mystère et ministère de la femme*, Aubier – Montaigne, Paris 1976.; P. Moore (ed.), *Man, Woman, Priesthood*, SPCK, London 1978. (zbornik zadova o ređenju žena iz perspektive različitih kršćanskih denominacija); M. Hauke, *Women in the Priesthood? A Systematic Analysis in the Light of the Order of Creation and Redemption*, Ignatius Press, San Francisco 1988.; W. Groß (Hrsg.), *Frauenordination. Stand der Diskussion in der Katolischen Kirche*, Wewel, München 1996; A. Ch. Lochmann, *Studien zum Diakonat der Frau*, Siegen 1996.; P. Hünemann (ed.), *Diakonat. Ein Amt für Frauen in der Kirche – ein frauengerechtes Amt*, Schwabenverlag, Ostfildern 1977.; S. Butler, *The Catholic Priesthood and Women. A Guide to the Teaching of the Church*, Hillebrand, Chichago / Mundelein (Il.) 2007. Čak i u novijim katoličkim udžbenicima o sakramentu svetog reda ovoj se temi pridaje relativno malo pozornosti. Međutim, ima i iznimaka, npr. F. Courth, *Sakramenti. Priručnik za teološki studij i praksu*, UPT, Đakovo 1997., str. 477-488.

³ Usp. Ž. Bezić, “Može li žena biti svećenik?”, *Crkva u svijetu* 11 (1976.) 2, str. 114-122.

⁴ O nepobitnom utjecaju (čitaj: pritisku!) feminističkog pokreta da se omogući ređenje žena u anglikanskoj Crkvi i protestantskim zajednicama više u: M.

zajednicama, najprije protestantskim u Sjedinjenim Američkim državama, potom u Europi, te konačno u Anglikanskoj crkvenoj zajednici ne samo da je omogućeno ženama obnašati đakonsku a potom prezbitersku, nego i biskupsku službu, što je izazvalo brojne nesuglasice i prosvjede.⁵

U Katoličkoj crkvi, nakon saborske dogmatske konstitucije o Crkvi *Lumen gentium*, koja obrađuje temu uređenja Crkve i njezinih službi, Kongregacija za nauk vjere objelodanila je 15. listopada 1976. glasovitu deklaraciju *Inter insigniores*, kojom je rečeno kako se, iz razloga vjernosti primjeru Krista Gospodina, Crkva ne osjeća mjerodavnom dopustiti svećeničko ređenje žena.⁶ Isti nauk ponovljen je i u apostolskom pismu *Ordinatio sacerdotalis* pape Ivana Pavla II. od 22. svibnja 1994.⁷ Ni jedan ni drugi dokument ništa ne govore o eventualnom đakonatu žena.

Budući da se u najvažnijim pokoncilskim dokumentima, gdje se obrađuje tema ređenja žena, uopće ne govori o đakonatu nego samo o svećeništvu, što podrazumijeva prezbiterski i biskupski stupanj sakramenta svetog reda, ostaje otvoreno pitanje: Znači li to da su vrata mogućem đakonskom ređenju žena otvorena? Ako bi bilo tako, koji bi tome bili razlozi? Što o takvom mogućem đakonatu žena govori Sveto pismo i kakva svjedočanstva možemo naći u tradiciji Crkve? Kako bismo na ta pitanja odgovorili nužno nam je steći uvid u nastanak đakonske službe u Crkvi te u povijest i značaj ženskog đakonata. Samo tada je moguće prosuditi teološke i pastoralne prijedloge koji se javljaju u najnovije vrijeme, vodeći računa o potrebama Crkve i o značaju predaje na koju se Crkva oslanja.

Bruce – G. E. Duffield, *Why not? Priesthood and the Ministry of Woman. A Theological Study*, Marcham – Manor Press, Abingdon Berkshire 1972.

⁵ O tome usp. J. Kolarić, *Ekumenska trilogija*, Prometej, Zagreb 2005., str. 727-746. (Upotreba naziva prezbiter/biskup ne znači da je postavljanje u službu/ređenje u tim zajednicama ujedno shvaćeno kao sakramentalni čin).

⁶ AAS 69 (1977.) str. 98-116). Usp. H. Denzinger – P. Hünermann, *Enchiridion Symbolorum, declarationem et definitionum de rebus fidei et morum – Zbirka sažetaka vjerovanja, defnacija i izjava o vjeri i ćudoređu*, UPT, Đakovo 2002., (dalje: DH), br. 4590-4606. Za komentar ove izjave i reakcija na nju vidi: L. Ligier, "Il problema del sacerdozio nella Chiesa", *L'Osservatore Romano* 21. 01. 1978., str. 6-7.

⁷ Apostolsko pismo Ivana Pavla II., *Ordinatio sacerdotalis* navedeno je u hrvatskom prijevodu u cijelosti u: J. Kolarić, *Ekumenska trilogija*, str. 744-746.

1. ĐAKONAT U SVETOM PISMU I POVIJESTI CRKVE

1.1. *Đakoni i njihova služba u Novom zavjetu*

Riječ *đakon*⁸ najprije nam doziva u pamet novozavjetni izbor “sedmorice muževa na dobru glasu, punih Duha i mudrosti” (Dj 6,3) koje su Dvanaestorica izabrala, te nakon molitve i polaganja ruku postavila za *poslužitelje* helenističkih kršćana u jeruzalemskoj zajednici. Sigurno je taj pojam pridonio oblikovanju đakonske službe u Crkvi, koja se spominje u Fil 1,1 i 1 Tim 3, 8-13. “Djela apostolska vjerojatno vide u Sedmorici što su ih Dvanaestorica postavila za službu kod stolova (Dj 6, 1-6) prauzore budućih đakona; ovi inače stupaju na dužnost kao i starješine, polaganjem ruku (Dj, 6,6). Međutim, njihova služba je šira od te materijalne službe, jer oni i propovijedaju, a Filip je izrijekom nazvan evanđelistom (Dj 21,8). Pastirske poslanice utvrđuju pravila za izbor tih đakona (1 Tim 3, 8-13). Posrijedi je dakle niža služba kojoj nije lako poblize odrediti funkcije”.⁹

Kao i drugdje u Novom zavjetu, i u slučaju đakona i đakonske službe nalazimo se pred nekoliko poteškoća s kojima nam se valja suočiti. Na samom početku problem je u terminologiji, budući da je pojam *diakonos* višeznačan. *Diakonos*, *diakonia* i *diakonein* nalazimo u različitim tekstovima u kojima općenito označavaju onoga tko služi (poslužitelj - *diakonos*), sadržaj toga čina (služenje - *diakonia*) i samo djelovanje (služiti - *diakonein*). Novozavjetno značenje je svakako šire od samoga pojma đakon, odnosno đakonske službe u bogoštovnom smislu, o čemu svjedoče tekstovi poput Rim 15,25 i 2Kor 8, 2-4.¹⁰

Đakonat je u prvom redu samo apostolsko služenje. Pavao se definira “đakonom – poslužiteljem Novoga saveza” (2 Kor 6,4), a svoje poslanje naziva “služenje u Duhu” (2 Kor 3,8). Ukratko, temeljna ideja se može sažeti u izreku: “Različite su službe (diakonie) a samo je jedan Gospodin” (1 Kor 12,5). U tom smislu služenje se odnosi na Krista i Crkvu, u kojoj je mjera

⁸ Usp. H. W. Beyer, διακουέω, διακουία, διάκουος, ThWNT, Bd. 2, str. 81-83.; “Diakon”, LThK, Bd. 3 (³1995.), st. 178-184.

⁹ “Služba” u: X. Leon-Dufour (ur.), *Rječnik biblijske teologije*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb ²1980, st. 1201-1202.

¹⁰ Usp. G. Hammann, *Storia del diaconato. Dal cristianesimo delle origini ai riformatori protestanti del XVI secolo*, Ed. Qiqajon, Comunità di Bose – Mangano (BI), 2004., str. 17-18.

služenja sam Krist, a u njegovu služenju se očituje i sva njegova moć. Kod Ivana ovaj pojam označava poslužitelja kod stola (Iv 2, 5-9), a kod Mateja slugu kojeg gospodara (Mt 22,13). Ipak, “od svih tih značenja iskače značenje službenika u prvokršćanskoj zajednici: on jer u službi evanđelja, uprave i karitasa. (...) Poput biskupa i đakoni moraju biti dostojni i ozbiljni ljudi, samo jedanput ženjeni, vrsni upravitelji svojih obitelji (...) I još nešto: tajnu vjere (grč. *mysterion*) moraju čuvati sa čistom savješću”.¹¹ S druge strane, u Crkvi se profilira posebna služba, koja će biti označena upravo pojmom *diakonos*. To je sigurno, mada se samo u dva teksta (od 29 u kojima se nalazi ovaj izraz) direktno odnosi na institucionalnu službu u Crkvi.¹²

Zaustavimo se načas na Djelima apostolskim. Sveti Luka pripovijeda o situaciji u jeruzalemskoj zajednici u kojoj se iznenada pojavljuju *helenisti*. “Čini se, međutim, da sukob o kojemu se ovdje izvješćuje veoma malo, nije bio uzrok za imenovanje novih vođa, nego posljedica podjele koja je već postojala u jeruzalemskoj Crkvi, a pri kojoj su Dvanaestorica vodili jednu skupinu, dok su drugu vodili muževi koje ovdje susrećemo (r. 5). Elementi u prikazu koji ove novajlije predlažu Dvanaestorici, dajući im manju službu dvorenja kod stola (r. 2) po polaganju apostolskih ruku (r. 6) vjerojatno su plod Lukina redaktorskog zahvata (...) Drugi podaci, kojima pripadaju imena Sedmorice, te možda bitni dio r. 5-6, dolaze iz izvora koji se ne može točno ustanoviti. (...) Grčki izraz *diakonein trapezais* kao da uključuje nastojanje cijele zajednice da pribavi hranu potrebnima. Nije upotrijebljena imenica *diakonos*, iako je Luka mogao misliti na tu starinsku i važnu službu (Fil 1,2; 1Tim 3, 8.12) Ustvari, Sedmorica neće obavljati taj posao nakon ovog događaja u Djelima, pa stoga nisu ovdje ni nazvani ‘đakonima’”.¹³

Uvođenje u novostvorenu službu obavljeno je polaganjem ruku i molitvom (Dj 6,6). Taj čin označava prijenos ovlasti, te je znak blagoslova i duhovne službe. Dok su prve zadaće Sedmorice skrb za siromahe i djelotvorna ljubav, uskoro se one proširuju na navještaj (usp. Stjepanovo propovijedanje, Dj 6,8; Filipovo

¹¹ A. Rebić, “Svećeništvo u Novom zavjetu”, *Kateheza* 5 (1983.) 2, str. 32-33.

¹² Usp. J. Gnilka, *Teologija Novoga zavjeta*, Herder – Kršćanska sadašnjost, Zagreb 1999., str. 180-181.

¹³ R. J. Dillon, “Djela apostolska” u: D. J. Harrington i dr., *Komentar Evanđelja i Djela apostolskih*, Vrhbosanska katolička teologija, Sarajevo 1997., str. 436-437.

navještanje evanđelja u Samariji, Dj 8). Ipak, iako je taj tekst od Ireneja pa nadalje navođen kao tekst *ustanove đakonata*, postavlja se pitanje radi li se tu doista o đakonskoj službi kako je poznajemo u današnjem uređenju Crkve.¹⁴

Naziv *diakonos* kao oznaka za specifičnu službu u Novom zavjetu javlja se samo na dva mjesta: Fil 1,1 i 1Tim 3, 8-13. Uvodni pozdrav *Poslanice Filipljanima* glasi: “Pavao i Timotej, sluge Krista Isusa, svima svetima u Kristu Isusu koji su u Filipima, s nadglednicima i poslužiteljima. Milost vam i mir od Boga, Oca našega, i Gospodina Isusa Krista” (1, 1-2). Tu su, dakle izrijekom spomenuti biskupi i đakoni.

Prema *Prvoj poslanici Timoteju*, (1Tim 3, 8-13) poput biskupa, i “đakoni isto tako treba da budu ozbiljni, ne dvolični, ne odani mnogom vinu ni prljavu dobitku – imajući otajstvo vjere u čistoj savjesti. I neka se najprije iskušavaju, pa onda, budu li besprigovorni, neka obavljaju službu” (r. 8-10). Prije nastavka govora o đakonima stoji umetnuta rečenica: “Žene isto tako neka budu ozbiljne, ne klevetnice nego trijezne, vjerne u svemu” (r. 11). Potom slijedi: “Đakoni neka budu jedne žene muževi, neka dobro upravljaju svojom djecom i kućama. Jer oni koji dobro obavljaju službu, stječu častan položaj i veliku smjelost u vjeri, vjeri u Isusu Kristu” (r. 12-13). Ostaje pitanje koje su to žene koje “trebaju biti ozbiljne, ne klevetnice, nego trijezne, vjerne u svemu”? Jesu li to “đakonise” ili žene đakona!?¹⁵ Joachim Gnilka smatra da “treba odbaciti mišljenje da su tu apostrofirane žene đakona. Inače bi ostalo posve nejasno zašto onda nema posebnog upozorenja za žene nadglednika (prezbitera). Ako se u 3,11 ne pojavljuje naslov ‘đakon(isa)’ (usp. Rim 16,1s) to se dade objasniti time što se te žene podrazumijevaju pod pojmom ‘đakoni’ u 3,8. Ženski je đakonat prema tome spomena vrijedna baština pavlovskih zajednica”.¹⁶

U *Poslanici Rimljanima* Pavao zajednici piše: “Preporučujem vam Febu, sestru našu poslužiteljicu (*diakonos*) Crkve u Kenhreji,

¹⁴ Ovo pitanje također postavlja i *Međunarodna teološka komisija* u dokumentu: “Đakonat, razvoj i perspektive” (2003.), Usp. *La Civiltà Cattolica* 154 (2003.) I., 259-261.

¹⁵ Komentar 1Tim 3,11 u *Jeruzalemskoj Bibliji* ostavlja ovo pitanje otvorenim. Može biti jedno i drugo!

¹⁶ J. Gnilka, *Teologija Novoga zavjeta.*, str. 297. Ovo mišljenje, iako uz više ograda, zastupa i A. Rebić, “Služba žene u prvokršćanskoj zajednici”, *Bogoslovska smotra* 48 (1978.) 3-4, str. 233.

primite je u Gospodinu kako dolikuje svetima i priskočite joj u pomoć u svemu što od vas ureba jer je i ona bila zaštitnicom mnogima i meni samomu” (Rim 16, 1-2). Sam izraz “poslužiteljica” moguće je protumačiti u smislu “dobročiniteljice”, osobe koja je vršila neku vrstu zaštitničke službe i gostoprimstva prema vjernicima u Kenhreji. A. Rebić to ovako tumači: Naziv *prostatis* (branitelj, zaštitnik, patron) “dobivale su mnoge osobe koje su bile bogate, utjecajne pa su kao takve mogle siromašnjima, potrebnijima pomoći i zaštititi ih. Sad možemo razumjeti ulogu Febe, službenice Crkve u Kenhreji. Kenhreja je bio primorski gradić, nedaleko Korinta. Tu je bilo puno sirotinje i prolaznika. Feba je svoj dom otvorila svima. U njezinu domu održavali su se kršćanski sastanci, služila se euharistija. (...) Vlasnici, odnosno vlasnice domova imale su i određenu aktivnu ulogu u organiziranju takvih sastanaka. I to je spadalo na diaconiju koju su vršile”.¹⁷ Oslonjeni na ovakvo tumačenje neki bibličari (K.H. Schelkle, H. Schlier, G. Lohfink, N. Brox) predmnijevaju da je u slučaju Febe zaista govor o crkvenoj službi đakonise, pa povlače paralelu i s 1 Tim 3, 11. Tako se iz konteksta (spomen biskupa) opredjeljuju za đakonat žena i u ovom tekstu, tim više što se inače nigdje drugdje u ovakvom kontekstu ne spominju žene đakona, prezbitera i biskupa.¹⁸

1.2. Đakonska služba u tradiciji Crkve

Da bismo mogli ispravno izložiti pitanje ženskog đakonata u Crkvi, nužno je barem ukratko prikazati razvoj đakonske službe u Crkvi, od postapostolskih do najnovijih vremena.¹⁹ Prvi spomen đakona u apostolskih otaca i apologeta nalazimo u *Prvoj poslanici Korinćanima* Klementa Rimskog koji spominje kako su

¹⁷ A. Rebić, “Služba žene...”, str. 228.

¹⁸ Ovom mišljenju su blizi: Y. Congar, “Sur le diaconat féminin”, u: *Effort diaconal. L’ordination des femmes au diaconat* (Colloque de Paris 16-17. 03. 1974.), br. 34-35 (1974.), str. 31-37.; J. Danielou, «Le ministère des femmes dans l’Église ancienne», *La Maison Dieu* 61 (1960.), str. 70-96; M.-J. Aubert, *Des femmes diacones. Un nouveau chemin pour l’Église*, Beauchesne, Paris 1987.

¹⁹ Oslanjamo se na pregled što ga pruža E. Castelucci, “I diaconi nella vita della Chiesa: vocazione, carisma. Elementi per una teologia del diaconato”, *Orientamenti pastorali* 53 (2005.) 7, str. 80-119. Dobar pregled nalazi se i u G. Hammann, *La storia del diaconato.*, (posebno II-V poglavlje) str. 29-130. (usp. iscrpnu Bibliografiju, str. 379-406).

apostoli naviještali evanđelje po selima i gradovima i postavljali "biskupe i đakone".²⁰

Didache spominje dvije vrste službe, itinerantsku i stabilnu. U prvu ubraja apostole, proroke i učitelje, a u drugu biskupe i đakone (bez spomena prezbitera), o kojima ukratko veli: "Postavite /*chierotonesate*/ dakle sebi biskupe i đakone dostojne Gospodina, muževe krotke i koji nisu pohlepni za novcem, istinoljubive i prokušane, jer vam i oni vrše službu proroka i učitelja. Nemojte ih dakle omalovažavati: oni su vaši časnici, zajedno s prorocima i učiteljima".²¹ Način izbora je *cheirotonein* (za neke je upitno radi li se o polaganju ruku ili izboru podizanjem ruku) a njihova služba je da zamijene (naslijede!) putujuće apostole, učitelje i proroke u liturgijskoj službi (*ten leitourgian*), odnosno prema tom izrazu da predvode euharistiju.

Ignacije Antiohijski, početkom drugog stoljeća, u svojim poslanicama (*Traljanima, Magnežanima i Smirnjanima*) donosi trodiobu službi: biskupi, prezbiteri i đakoni, ali na način kao da su u odnosu prema biskupu prezbiteri i đakoni nekako paralelni! Đakoni ne služe samo kod stolova (hranu i piće) nego su službenici Isusa Krista i službenici Crkve. Đakoni, na svoj vlastiti način predstavljaju Krista u zajednici Crkve, pa ih se treba poštovati kao Božje poslanike.²² Đakoni su "pomoćnici biskupovi u naviještanju Božje riječi, a veoma je vjerojatno da su imali neku služiteljsku ulogu kod slavljenja euharistije, iako je istina da se izričit govor o ulozi đakona kod euharistije pojavljuje istom kod Justina".²³ *Justin* svjedoči o aktivnom sudjelovanju đakona u euharistijskom slavlju. Oni pričešćuju vjernike te nose euharistijske prilike odsutnima i bolesnima.²⁴ Valja znati da je u to vrijeme nedjeljna euharistija jedna, te da je đakon tako u tijesnoj liturgijskoj vezi s biskupom.

Hermin *Pastir* također opisuje liturgijsku službu đakona, ali svjedoči i o tome kako je đakonima povjereno upravljanje

²⁰ Usp. Klement Rimski, *Prva Korinćanima* 42, 1-5. (Klement Rimski, *Pismo Korinćanima* /Prijevod, uvod i bilješke: Marijan Mandac/, Služba Božja, Split 2007., str. 233).

²¹ *Didache* 15, 1-2. (Prema: T. J. Šagi-Bunić, *Povijest kršćanske literature I, Kršćanska sadašnjost*, Zagreb 1976., str. 50).

²² Usp. Ignacije Antiohijski, *Pisma, /Lettres/*, u: *Sources Chrétiennes* 10 bis, 82-84, 96, 120; Usp. G. Hammann, *Storia del diaconato.*, str. 33-39.

²³ T. J. Šagi-Bunić, *Povijest kršćanske literature I.*, str. 110.

²⁴ Justin, *I. Apologija*, 65,5 i 67 (Usp. T.J. Šagi Bunić, *Povijest kršćanske literature I.*, str. 271).

dobrima zajednice i briga za siromašne, dakle karitativna služba. Ta služba, međutim, nosi sa sobom i opasnost da đakoni podlegnu napasti posjedovanja dobara te da izgube poniznost u služenju. T. J. Šagi-Bunić tumači: “Prema đakonima je naročito kritičan: iz devetog brežuljka, punog gmazova i divljih zvijeri što uništavaju ljude, dolazi jedna grupa s mrljama: to su ‘đakoni koji su loše vršili službu đakona, otimajući živež udovicama i sirotama i obogaćujući same sebe iz službe koju su primili da služe: ako ustraju u toj pohlepi već su umrli i nema im nikakve nade u život; ali ako se obrate te sveto ispunjavaju svoju službu, moći će živjeti”.²⁵

Irenej Lionski poistovjećuje đakone iz Dj 6 s osobama koji vrše službu đakona u kršćanskoj zajednici, upotrebljavajući pojam «zarediti» za čin kojim su apostoli izabrali i postavili u službu sedmoricu izabranih muževa u Jeruzalemu. Od Ireneja pa dalje to poistovjećivanje je ostalo baština crkvene tradicije.²⁶

Od III. do V. stoljeća đakonska služba dobiva prilično precizne oznake, kako u liturgijskom, tako i u karitativnom dijelu. U liturgijskom dijelu đakoni su, kako svjedoči *Origen* i *Apostolske konstitucije*, zaduženi za ravnanje liturgijskom zajednicom (raspored mjesta, čuvanje reda, briga oko skupljanja darova za siromahe). *Ciprijan* opisuje njihovu asistenciju biskupu u euharistijskom slavlju, te brigu za zatvorenike (kršćane), kao i upravljanje crkvenim dobrima. On svjedoči kako se izbor đakona, kao i njihovo ređenje obavlja na svetkovinu Uzašašća Gospodinova. *Klement Aleksandrijski* razvija sliku stupnjeva (stepenica) crkvenih službi – po slici nebeske hijerarhije – gdje je prvi (najniži) stupanj đakonat, te se uspinje preko prezbiterata do episkopata. Ovu će ideju posebno razviti (*Pseudo*)*Dionizije Areopagit*.²⁷

Hipolitova *Apostolska tradicija* prva donosi posvetnu molitvu za ređenje jednog đakona,²⁸ u kojoj se teološki obrazlaže đakonsku službu kao onu koja spada u “viši stupanj” budući da se obavlja polaganjem ruku (*cheirotonia*) i molitvom, što joj daje

²⁵ T.J. Šagi-Bunić, *Povijest kršćanske literature I.*, str. 172 (Herma, *Pastir, Deveta poredba*, 26-27., usp. i *Videnje II.*, 8, 3.).

²⁶ Irenej Lionski, *Adversus haereses*, I., 26, 3.; Usp. F. Courth, *Sakramenti.*, str. 435-437.

²⁷ Usp. Pseudo Dionizije, *O crkvenoj hijerarhiji III.*, 6 (PG 3, 432 s.).

²⁸ Hipolit Rimski, *Apostolska predaja*, br. 8. (Prema: *Sources Chrétiennes II.* bis, str. 60).

sakramentalni značaj. Prema Hipolitovom tekstu (slično kao i kod Klementa Aleksandrijskog) đakoni su podložni ne samo biskupu nego i prezbiteru. Iako se rede “za službu biskupu” (zapravo na pomoć biskupskoj službi), to ne uključuje svećeničko dostojanstvo, te stoga đakoni ne pripadaju “zboru prezbitera”. Djelitelj đakonskog reda je biskup. “Đakon se ne posvećuje za svećenstvo nego za službu biskupu. Poblize, on je pomoćnik pri euharistiji gdje prinosi darove za sveto slavlje i sa svećenikom dijeli pričest. On zastupa biskupa kod agape, podučava vjernike i moli zajedno s njima; on izgovara za prezbitera blagoslov bolesnika. Pri polaganju biskupovih ruku za njega se moli Duh ‘milosti, pozornosti i revnosti’, što naglašava njegove zadaće vezane uz službu”.²⁹

Ovakvo shvaćanje đakonske službe, kao pomoćne liturgijske službe ovisne o biskupu, konačno će potvrditi pokrajinska sinoda u Arlesu (314.) i prvi opći Nicejski sabor (325.) u svojem 19 kanonu.³⁰ Može se slobodno ustvrditi da u četvrtom stoljeću imamo definirano mjesto đakona u Crkvi, što se tiče liturgijske i kartitativne funkcije. Đakonat se, unutar niza službi, prema pismu pape Kornelija biskupu Fabiju (252.),³¹ smatra višim stupnjem, između svećeništva i subđakonata.

Na Zapadu će, nakon što Crkva uđe u nove društvene situacije, prevladati misao da je đakonat samo popratna služba pomaganja prezbiteru i biskupu, budući da đakon nema nikakve vlasti nad euharistijom. Tu će ideju iznijeti već sveti Jeronim,³² a preko Izidora Seviljskog ona dolazi do skolastika. Zaključak je da đakonat može, ali i ne mora postojati u pojedinoj crkvenoj zajednici. Decentralizacija crkvenog života, uspostava sustava župa pa i nedovoljna teološka razrada, učinili su da se đakonat u praksi zanemari.³³

Tridentski sabor će izbjeći odgovor na pitanje o sakramentalnosti đakonskog ređenja, ubrajajući ipak osim svećenika i “službenike” u hijerarhiju koja je “božanske ustanove”. Izričito

²⁹ Citirano prema: F. Courth, *Sakramenti.*, str. 439.

³⁰ DH, br. 128. Radi se konkretno o primanju paulijanaca u Crkvu. One koji su “bili u kleru”, među kojima su i “đakoni”, ako su bez mane i prigovora, treba “ponovo zaređiti” katolički biskup.

³¹ Izvadak pisma je sačuvan kod Euzebija Cezarejskog, *Crkvena povijest*, VI., 43, 11 (prijevod, uvod i bilješke M. Mandac), *Služba Božja*, Split 2004., str. 568..

³² Na primjer u Pismu o Fabioli (PL 22, str. 693-694).

³³ O tom razdoblju više u G. Hammann, *La storia del diaconato.*, str. 105-130.

se veli da je đakonat posvjedočen u Novom zavjetu, ali se ne ubraja u svećeništvo, nego među "ostale redove": "Tko kaže da u Katoličkoj crkvi, ne postoji hijerarhija, ustanovljena božanskim ređenjem, koja se sastoji od biskupa, svećenika i službenika/ *quae constat ex episcopis, presbiteris et ministris*/: neka bude kažnjen anatemom".³⁴

Papa Pio XII., apostolskom konstitucijom *Sacramentum Ordinis* (1947.), uređujući podjeljivanje svetih redova đakonata, episkopata i prezbiterata polaganjem ruku i pripadnom molitvom, u stvari je zaključio raspravu od sakramentalnosti đakonata, direktno ga označivši prvim stupnjem sakramenta svetog reda. Papa kaže: "Našom vrhovnom apostolskom vlašću odlučujemo i određujemo sljedeće o materiji i formi kod podjeljivanja bilo kojeg reda: Kod *ređenja đakona*: materija je polaganje biskupovih ruku, koja se u obredu toga reda čini jedanput. Forma se nalazi u riječima 'predslovlja', od kojih su sljedeće (riječi) bitne, te se traže za valjanost: 'Molimo, Gospodine, pošalji na njega Duha Svetoga, kako bi on za vjerno izvršavanje zadaća tvoje službe, bio okrijepljen sedmerostrukim darom tvoje milosti'".³⁵

Drugi vatikanski sabor, u dogmatskoj konstituciji o Crkvi *Lumen gentium*, u broju 29. posebno govori o đakonima. Pošavši od prilično jasne ideje da je đakonat kroz povijest izgubio svoje pravo mjesto u Crkvi, saborski oci žele potaknuti obnovu đakonata kao trajnog hijerarhijskog stupnja, a ne samo kao prelaznog stupnja do prezbiterata. Ipak, i oko toga je bilo različitih mišljenja. Splitski biskup Frane Franić, govoreći u ime hrvatskih biskupa, usprotivio se mogućnosti ređenja oženjenih đakona, bojeći se da bi to bio prvi korak do ukidanja prezbiteraskog celibata.³⁶ Unatoč nekim protivljenjima taj je poticaj prihvaćen i uskoro i proveden u praksi.

Koji je bio motiv obnove trajnog đakonata? Crkva je postala svjesna da u novim prilikama bez đakonata ne može izvršiti mnoge službe koje bitno pripadaju njezinom poslanju. Ako se zatvori u granice učiteljske, posvetiteljske i pastirske službe a odijeli od direktnog provođenja djela ljubavi u korist siromaha, upitno je njezino autentično svjedočenje Krista u svijetu. Dakle,

³⁴ "Učenje i kanoni o sakramentu svetog reda", kanon 6, DH, br. 1776. Usp. također br. 1769.

³⁵ Pio XII, *Sacramentum Ordinis*, br. 5., DH, br. 3860.

³⁶ Za saborsku raspravu usp. R. Brajčić – M. Zovkić, *Dogmatska konstitucija o Crkvi – Lumen gentium I*, FTI DI, Zagreb 1977., str. 450-459.

navodeći teološke temelje i nabrajajući liturgijske službe đakona, *Drugi vatikanski sabor* kaže: “Na nižem hijerarhijskom stupnju nalaze se đakoni, na koje se ‘ne polažu ruke za svećeništvo nego za služenje’. Ojačani sakramentalnom milošću, služe u zajednici s biskupom i njegovim prezbiterijem Božjem narodu u službi liturgije, riječi i ljubavi. Na đakoniu je pod vodstvom nadležne vlasti svečano dijeliti krštenje, čuvati i dijeliti euharistiju, u ime Crkve prisustvovati ženidbi i blagoslivljati je, nositi umirućima Popudbinu, čitati vjernicima Sveto pismo, poučavati i držati pobudnice narodu, predsjedati bogoslužju i molitvi vjernika, dijeliti blagoslovine, voditi sprovod i pokop. Budući da su posvećeni za dužnost ljubavi i posluživanja, neka se đakoni sjećaju opomene blaženoga Polikarpa: ‘(Budite) milosrdni, radini, hodajući stopama Gospodinovim koji je postao slugom svih’. Budući da je prema propisima, koji danas vrijede u latinskoj Crkvi, u mnogim krajevima vrlo teško izvršiti te službe za život Crkve neophodne, đakonat će se u budućnosti moći obnoviti kao poseban i trajan hijerarhijski stupanj. Razni nadležni teritorijalni zborovi biskupa imaju odlučiti uz odobrenje samoga Velikosvećenika, da li je i gdje je zgodno za dušobrižništvo uvesti takve đakone. Taj će se đakonat uz pristanak Rimskog biskupa moći podijeliti muževima zrelijih godina također oženjenim, kao i podesnim mladićima, za koje zakon o neženstvu ipak mora ostati na snazi”.³⁷

Nakon Drugog vatikanskog sabora papa Pavao VI. u motu proprio *Sacrum Diaconatus Ordinem* (1967.) izričito govori o sakramentalnom karakteru reda đakonata. To nastavljaju i *Zakonik kanonskoga prava* (1983.) i *Katekizam Katoličke crkve* (1994.) koji o svetom redu kaže: “Sveti red je sakrament po kojemu se u Crkvi do konca vremena nastavlja poslanje što ga je Krist povjerio apostolima: to je dakle sakrament apostolske službe. Ima tri stupnja: biskupstvo, prezbiterat i đakonat”.³⁸ Dok biskupstvo i prezbiterat tvore *svećeničke stupnjeve*, đakonat se nalazi na *stupnju služenja*: “Na nižem stupnju hijerarhije stoje đakoni, na koje se polažu ruke ne za svećeništvo, nego za služenje. Na ređenju đakona ruke polaže jedino biskup, označujući tako da je đakon posebno pridružen biskupu u izvršavanju svoje ‘diakonije’. Đakoni na osobit način sudjeluju

³⁷ *Lumen gentium*, br. 29.

³⁸ *Katekizam Katoličke crkve*, br. 1536.

u Kristovu poslanju i milosti. Sakrament reda utiskuje im *biljeg* koji se ne može izbrisati i koji ih suobličuje s Kristom koji je postao 'đakon' tj. poslužitelj svih. Između ostaloga dužnost je đakona pomagati biskupu i prezbiterima u slavljenju božanskih otajstava, osobito euharistije, dijeliti euharistiju, prisustvovati ženidbi i blagoslivljati je, naviještati evanđelje i propovijedati, voditi sprovode i posvetiti se različitim službama kršćanske ljubavi".³⁹

U *Rimskom pontifikalu*, prerađenom prema zahtjevima Drugoga vatikanskog sabora, na samom početku nalazimo apostolsku konstituciju Pavla VI. *Pontificalis Romani* (1968.), kojom je uređen liturgijski obred podjeljivanja sva tri stupnja sakramenta svetog reda. Tu nalazimo i rekapitulaciju nauka o sakramentalnosti đakonata: «Što se napokon tiče đakona, osim onoga što se nalazi u Apostolskom pismu *Sacrum Diaconatus Ordinem* što smo ga izdali na vlastitu pobudu 18. lipnja 1967., treba se naročito sjetiti ovih riječi: "Na nižem stupnju hijerarhije stoje đakoni, na koje se polažu ruke 'ne za svećeništvo, nego za služenje' (*Constitutiones Ecclesiae Aegyptiacae* III., 2). Ojačani sakramentalnom milošću služe Božjem narodu u službi liturgije, riječi i ljubavi u zajedništvu s biskupom i njegovim prezbiterijem. (...) Nadalje, od ostalih dokumenata vrhovnog učiteljstva glede svetih redova smatramo vrijednim osobita spomena Apostolsku konstituciju *Sacramentum Ordinis*, koju je izdao naš prethodnik blage uspomene Pio XII. dana 30. studenoga 1947. U njoj se izjavljuje da je "jedina materija kod svetih redova đakonata, prezbiterata i episkopata polaganje ruku; isto tako jedina forma jesu riječi koje određuju primjenu te materije, kojima se jednoznačno označuju sakramentalni učinci – to jest vlast reda i milost Duha Svetoga – i koje Crkva kao takve prihvaća i upotrebljava". Isti dokument određuje da je u ređenju đakona materija biskupovo polaganje ruku koje se obavlja u šutnji nad svakim pojedinim ređenikom prije posvetne molitve, a forma su riječi posvetne molitve, od kojih su za valjanost bitne: "Pošalji na njih, molimo te, Gospodine, Duha Svetoga. Neka ih dar tvoje sedmolike milosti ojača za vjerno vršenje njihove službe".⁴⁰

³⁹ *Katekizam Katoličke crkve*, br. 1569. i 1570.

⁴⁰ *Rimski pontifikal* (Prerađen odlukom svetoga općega sabora Drugoga vatikanskog, objavljen vlašću pape Pavla VI., preuređen brigom pape Ivana Pavla II.), *Ređenje biskupa, prezbitera i đakona*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb 2000., str. 12-13.

2. ĐAKONAT ŽENA U POVIJESTI CRKVE

U prvom dijelu dotaknuli smo se novozavjetnih tekstova koji bi mogli biti protumačeni u smislu postojanja ženskog đakonata u prvim kršćanskim zajednicama (1Tim 3,11; Rim 16,1). Promotriili smo i razvoj shvaćanja đakonske službe u crkvenoj predaji i liturgijskoj praksi. Upozorili smo na različita teološka mišljenja o značenju spomenutih tekstova, budući da na temelju njih ne možemo donijeti konačni zaključak. Ostaje nam još pitanje: Nalazimo li u tradiciji Crkve potvrdu ženskog đakonata, a ako da, na kojoj razini?⁴¹ Na to ćemo nastojati odgovoriti u nastavku ovog rada.

U uvodu smo već spomenuli dokument Kongregacije za nauk vjere *Inter insigniores* (1976.) i apostolsko pismo pape Ivana Pavla II. *Ordinatio sacerdotalis* (1994.). Ta dva dokumenta govore o sakramentu svetog reda, i to u vidu svećeništva i svećeničkog ređenja koje je pridržano samo za muškarce. Kad papa Ivan Pavao II. navodi kako je Krist izabrao Dvanaesticu, postavivši ih za temelj svojoj Crkvi, tvrdi da oni "nisu primili samo jednu funkciju koju bi kasnije mogao vršiti bilo koji član Crkve, nego su bili pridruženi osobito i intimno poslanju same Utjelovljene Riječi (usp. Mt 10, 1.7-8; 28, 16-20; Mk 3,13-16; 16, 14-15). Apostoli su učinili isto kad su izabrali suradnike (usp. 1Tim 3,1-13; 2Tim 1,6, Tit 1,5-9) koji će ih naslijediti u služanju".⁴² Značajno je primijetiti kako se u ovome tekstu papa, govoreći o izboru apostolskih suradnika, ne poziva na Dj 6 (izbor sedmorice đakona) nego na pastoralne poslanice.

Ipak, da bismo mogli jasnije progovoriti o đakonatu žena, valja se podsjetiti mjesta i uloge žena u krugu Isusovih učenika, odnosno Isusova stava prema ženama.⁴³ Posve je sigurno da je

Prethodne napomene (u kojima su precizirani liturgijski propisi) i sam *Obred ređenja đakona* nalaze se na str. 99-116.

⁴¹ Usp. A.-G., Martimort, *Les diaconesses. Essai historique*, Ed. Liturgiche, Roma 1982.

⁴² Ivan Pavao II., *Ordinatio sacerdotalis*, br. 2 (citirano prema: J. Kolarić, *Ekumenska trilogija.*, str. 745). Papa se izričito poziva na Katekizam Katoličke crkve, br. 1577.

⁴³ Usp. Ivan Pavao II., *Mulieris dignitatem – Dostojanstvo žene*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb 1989.; M. Stanković, *Žene u evanđelju*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb 1969.; E. Moltmann-Wendel, *Ein eigener Mensch werden. Frauen um Jesus*, G. Mohn, Gütersloch ⁵1985.; E. Mendersohn, *Die Frauen des Neuen Testaments*, Hänssler, Neuhausen-Stuttgart ⁷1999.

u Isusovo vrijeme društveni položaj žena, posebno u židovstvu, bio marginalan, tako da se u kategoriju malenih (poniženih i prezrenih) slobodno mogu ubrojiti i one. S Isusom dolazi velika promjena jer on ženu tretira ravnopravno s muškarcem. O ženama uvijek lijepo govori u usporedbama a u javnom djelovanju ih ne odbija nego susreće, pomaže im, oprašta i rado prihvaća njihovu pomoć, a s nekima i prijateljuje (primjer Lazarovih sestara Marte i Marije iz Betanije). Isusov je navještaj jednako upravljen muškarcima i ženama.

Uz to evanđelja svjedoče da su žene poseban objekt Isusove pažnje, ne samo njegove brige (kod izlječenja), nego i unutar učeničkoga kruga. Među evanđelistima posebno Luka navodi neke žene po imenu, a druge spominje u događajima i prisposodobama. "Luka je kao Pavlov pratilac na njegovim misionarskim putovanjima imao priliku upoznati ulogu žena u praksi kršćanskih zajednicama, u misionarskoj službi propovijedanja, brizi za misionare, pomoći za potrebite, prorokovanju i molitvi. On uviđa da je krštenje, znak pripadnosti Kristu i Crkvi, bilo dijeljeno na isti način muškarcima i ženama, čime se izricalo uvjerenje da svaki muškarac i svaka žena bez razlike potpuno i neposredno imaju udjela u eshatološkom Božjem narodu. Osvjedočio se da Bog svoga Duha daruje bez razlike i muškarcima i ženama; sluša Pavla kako uči da više nema "Židov – Grk... muško – žensko!" (Gal 3,28)".⁴⁴

Evanđeosko isticanje žena u Isusovoj pratnji ima veliko značenje i za prvu zajednicu, u kojoj su žene ne samo prisutne nego i pomažu učenicima u apostolatu, pomažući im kao što su pomagale i samom Isusu. Čini se da su neke žene i pratile apostole na njihovim misijskim putovanjima. Pavao, naime, piše: "Zar nemamo pravo na jelo i pilo? Zar nemamo pravo voditi sa sobom sestru kao i ostali apostoli i braća Gospodnja, i Kefa?" (1Kor 9, 4-5). Pavlov govor o odnosu muža i žene, u kojem se spominje molitva i prorokovanje upućuje na karizmatičke darove kojima su obdarene pojedine kršćanke: "Svaka pak žena koja se moli ili prorokuje gologlava sramoti glavu svoju". Teško je, međutim, pretpostaviti da baš to mjesto doista upućuje na vršenje nekog vida apostolske službe u Crkvi.⁴⁵

⁴⁴ R. Anić, "Marija i žene u Lukinu evanđelju", *Kateheza* 16 (1993.) 2, str. 136.

⁴⁵ Usp. analizu dotičnog mjesta u: J. R. Nothaas, "Die Stellung der Frau in der Kirche nach 1 Kor 11, 2-16", *Forum Katholische Theologie* 21 (2005.) 3, str. 161-181.

Stoga, važno je primijetiti ono što piše A. Rebić: “Premda su žene Isusu bile tako odane i vjerne, ipak on nije ni jednu od njih pribrojio apostolskom zboru. Očito je zato imao razloga. Osim socioloških koje smo prije naveli (položaj žene u židovstvu i grčko rimskom svijetu), imao je i drugi razlog. Isusov izbor Dvanaestorice ima, sasvim očito, starozavjetnu pozadinu u ustanovi *dvanaest plemena* Izraelovih, koja se pak sa svoje strane temelji na povijesti patrijarha, na *Dvanaest* Jakovljevih sinova. Među njima nema žene, nema kćerke. (...) Treba još nešto spomenuti. Isus nije ni jednu ženu pozvao u svoju pratnju, koliko znamo na temelju evanđelja, kao što je pozvao učenike. Žene su pošle za Isusom oduševljene njegovom osobom, njegovim naukom i djelima. (...) ... zašto Isus nije žene pozvao među apostole, to su jedini razlozi zašto njegovi učenici nisu uzimali žene u neke važnije službe u prvoj Crkvi”.⁴⁶ No ipak, to još uvijek ne znači da žene nisu mogle imati barem neke službe, a poglavito one koje se tiču djelotvorne pomoći i ljubavi u Crkvi.

2.1. *Đakonat žena u Istočnim Crkvama*

Od početka drugog stoljeća potvrđena je služba žena u Crkvi. Tako Plinije Mlađi, upravitelj Bitinije, u svojem izvještaju o kršćanima što ga je uputio caru Trajanu (između 111. i 113.) spominje dvije sluškinje (*ancillae*) koje se nazivaju službenice (*ministrae*), a taj izraz tumači smatraju prijevodom povezanim s grčkim korijenom *diakon*.⁴⁷

Kad se govori o prvom izričitom svjedočanstvu o postojanju đakonisa u Crkvi, redovito se kao prvi spis navodi *Didascalia ton Apostolon*, koji je nastao u sjevernoj Siriji vjerojatno već početkom trećeg stoljeća (oko 200.-230.). U XII. i XIII. poglavlju, gdje se govori o đakonatu muškaraca i žena, izričito stoji: “One, koji ti se dopadaju iz čitavoga naroda, odaberi i postavi ih za đakone, kojeg muškarca koji se brine za mnoge nužne stvari i koju ženu za službu ženama. Ima naime kuća u koje s obzirom

⁴⁶ A. Rebić, “Služba žene...”, str. 223-224. Zanimljivo je izlaganje nekada zastupnice feminističke teologije, američke redovnice Sare Butler, koja u uvodu svojeg najpoznatijeg djela opisuje kako je došla do istog zaključka. Usp. S. Butler, *The Catholic Priesthood and Woman.*, str. VII-XI.

⁴⁷ Plinio Cecilio Secondo, *Lettere X.*, 96 (prema: C. Marucci, “Povijest i vrijednost ženskog đakonata u Crkvi prvih stoljeća”, *Svesci* 96/1999., str. 20).

na pogane ne možeš poslati đakona”.⁴⁸ U zadaće đakonise, prema *Didascalía*, spadaju najprije pomoć ženama i asistencija kod krštenja žena, što je zahtjev pristojnosti. K tome se spominje i pouka (katehetska služba) te njega bolesnica. Sažeto rečeno, *Didascalía* tvrdi (1) da je đakonat muški i ženski; (2) đakon i đakonisa su kao ‘jedna duša u dva tijela’, istih osjećaja i istoga Duha; (3) pastoralno-liturgijska služba đakonisa se odnosi prvenstveno na službu ženama; (4) nema nikakvog znaka veze između službe đakonisa i euharistije; (5) đakonisa je za žene posrednica u njihovu odnosu prema svećeniku i biskupu; (6) u početku su muški i ženski đakonat idealizirani tipologijom slike u kojoj biskup predstavlja Boga Oca, đakon Isusa Krista, a đakonisa Duha Svetoga. No ta je tipologija brzo nestala.⁴⁹

Među spisima koji spominju đakonise početkom IV. stoljeća nalazi se među odredbama o uređenju crkvene zajednice, u takozvanim *Apostolskim kanonima*, da treba u crkvenoj zajednici ustanoviti udovice, od kojih treća treba biti đakonisa! U *Bazilijevim kanonima* (koji govore o kanonskoj pokori) navodi se odredba da đakonisa, koja je okrivljena za preljub s poganinom, treba za pokoru iz crkvene zajednice biti isključena sedam godina.⁵⁰

Spis zvan *Apostolske konstitucije*, zbirka kanonsko liturgijskih dokumenata antiohijske tradicije (sadrži prerađene *Didaskalia*, *Didache* i Hipolitovu *Apostolsku tradiciju*), nastao u Siriji, odnosno Antiohiji oko 380., donosi nekoliko odredbi za đakonise, koje možemo sažeti u sedam tvrdnji. (1) Za njihov izbor vrijede isti uvjeti kao i za đakone; (2) liturgijske zadaće su povezane s krštenjem žena; (3) pastoralne zadaće se tiču brige za bolesne, nemoćne i siromašne u crkvenoj zajednici, u čemu su podređene biskupu i đakonu; (4) đakonise pripadaju kleru jer su zaređene (rukopoložene; *heirotonein*); (5) posveta đakonisa se vrši rukopoloženjem i molitvom, a djelatelj je uvijek biskup; (6) posvetna molitva sadrži anamnezu, epiklezu i doksologiju; (7)

⁴⁸ Citirano prema F. Courth, *Sakramenti*, str. 441-442. Kratak i izvrsno potkrijepljen pregled pruža A.-A. Thiermeyer, “Der Diakonat der Frau. Liturgischgeschichtliche Kontexte und Folgerungen”, u: W. Groß (Hrsg.), *Frauenordination.*, str. 53-63.

⁴⁹ *Didascalía apostolorum*, II., 25-26, III. 6, 12, 13. Usp. A.-A. Thiermeyer, “Der Diakonat der Frau.”, str. 55; C. Marucci, “Povijest i vrijednost...”, str. 20-21; C. Vagaggini, “L’ordinazione..”, str. 151-154.

⁵⁰ Prema C. Marucci, “Povijest i vrijednost...”, str. 21. Za širi uvid usp. N. Bux, *Confessione, penitenza e comunione nelle epistole canoniche di S. Basilio*, Pontificio Istituto Orientale, Roma 1980.

posvećenje ima javni značaj, te mu redovito prisustvuju i drugi biskupi, te đakoni. "Ovaj dokument ponavlja i razvija tipologiju između đakonise i Duha Svetoga, već prisutnu u Didaskaliji. Doista, kako Duh ne čini ništa sam od sebe, nego proslavlja Krista (usp. Iv. 16, 13-15), tako i đakonisa ne treba ništa raditi bez đakona, koji je simbol Krista. Određuje se da ona bude posrednica između vjernica i muškoga klera, i u ovom slučaju zbog doličnosti".⁵¹

U spisu *Panarion* Epifanija iz Salamine (+403.) također se spominju đakonise: "Ako za Crkvu postoji i stalež đakonisa, on ipak nije za svećeničku službu, nego poradi dostojanstva žene, bilo za vrijeme krsne kupelji ili za skrb kod bolesti i starosti, bilo ako inače treba tijelo žene biti razgoličeno, njega ne smiju gledati muškarci kojima su povjerene svećeničke zadaće, nego samo đakonisa; po nalogu svećenika brine se ona za ženu kroz vrijeme dok su odložene haljine. To odgovara staleškom odgoju i crkvenoj stezi koja je u zakonskom pravilu uvidavno i dobro zaštićena. Zato božanska riječ prenosi ženi da niti u crkvi govori niti vlada nad muškarcem".⁵² Što se tiče naputaka o životu, oni jednako vrijede za đakone i za đakonise.

S kraja IV. stoljeća sačuvano nam je i svjedočanstvo spisa *Nauk dvanaest apostola*, također iz područja Sirije, gdje se đakonise spominju kao prenositeljice biskupovih poruka, a biraju se između *djevica* i *udovica*. Što se tiče liturgije, u VIII. poglavlju stoji: "Đakonisa ne blagoslivlja i ne obnaša zadaće koje obavljaju svećenici ili đakoni. Ona se brine samo za službu na vratima i pomaže zbor pristojnosti svećenicima pri krštavanju žena".⁵³ Spomenuta "služba na vratima" vjerojatno označava dovođenje vjernica na mjesto koje im pripada u crkvi.

S početka V. stoljeća sačuvan nam je spis *Oporuka Gospodina našega Isusa Krista (Testamentum Domini)*, napisan pod jakim utjecajem Hipolitove *Apostolske tradicije*, a u njemu su đakonise u nižem stupnju od «djevica» i «udovica». ⁵⁴ I civilno zakonodavstvo, najprije u Teodozijevu a zatim i u Justinijanovu zakoniku svjedoči o postojanju đakonisa, te im određuje prava i

⁵¹ A.-A. Thiermeyer, "Der Diakonat der Frau.", str. 55-57; C. Marucci, "Povijest i vrijednost...", str. 21; G. Hammann, *Storia del diaconato.*, str. 79-81.

⁵² Citirano prema: F. Courth, *Sakramenti.*, str. 442.

⁵³ Citirano prema: F. Courth, *Sakramenti.*, str. 443.

⁵⁴ Usp. J. Danielou, "Le ministère des femmes...", str. 83.

dužnosti. U Justinijanovu zakoniku nekoliko puta ih se navodi kao pripadnice klera te se govori o njihovu ređenju (*cheirotonia*). U zakoniku je također određen broj đakonisa u pojedinoj crkvi (u carigradskoj Crkvi taj je broj bio ograničen na 40).⁵⁵

2.2. Ređenje đakonisa

Kako se, dakle, postaje đakonisa? Postoji li prenošenje službe, kao kod ređenja muškaraca? Poznat je obred primanja djevice i udovica u posebni red (*ordo*). Kod đakonisa taj je obred nazvan posvećenjem za službu đakonisa. Već spomenute *Apostolske konstitucije* tako govore o biskupovom polaganju ruku i donose molitvu posvećenja: “Vječni Bože, Oče našeg Gospodina Isusa Krista, Stvoritelju muškarca i žene; ti si Mariju, Deboru, Anu i Huldu ispunio Duhom Svetim; ti nisi prezreo dopustiti da se tvoj jedinorođeni Sin rodi od jedne žene; u šatoru svjedočanstva i u hramu postavio si žene kao čuvarice tvojih svetih vrata: pogledaj milostivo na ovu za tvoju službu odabranu sluškinju i podaj joj Duha Svetoga; očisti je od svake mrlje tijela i duha, da predanu joj službu dostojno obavlja na tvoju čast i na hvalu Kristovu, s kojim tebi i Duhu Svetomu bila slava i čast u vjekove. Amen».⁵⁶ Mjesto ređenja đakonisa je prezbiterij (za subđakone je to sakristija!), a kod ređenja se polaže i đakonska štola (*orarion*).

Ostaje, međutim, pitanje, radi li se ovdje o sakramentalnom ređenju. Naime, *Nicejski sabor* (325.) u 19. kanonu đakonise ubraja među laike, te zabranjuje da đakonise iz paulinijanske hereze budu posvećene polaganjem ruku. Nije jasno što to znači. Ostaje neodgovoreno pitanje je li polaganje ruku već tada moglo biti prisutno kao oblik “ređenja đakonisa”?⁵⁷ Za razliku od ove odredbe, *Kalcedonski sabor* u 15. kanonu pozitivno govori o ređenju đakonisa polaganjem ruku, te ih ubraja u kler,

⁵⁵ Usp. C. Marucci, “Povijest i vrijednost...”, str. 23

⁵⁶ *Apostolske konstitucije* VIII., 19-20. Usp. A.-A. Thiermeyer, “Der Diakonat der Frau...”, str. 56-57; Citirano prema: F. Courth, *Sakramenti*., str. 443. Usp. R. Gryson, *L’ordination des diaconesses d’après les ‘Constitutiones apostoliques’, Mélanges de Science Religieuse* 31 (1974.), str. 41-45.

⁵⁷ Oko toga postoje veliki prijepori u tumačenju. Usp. C. Marucci, “Povijest i vrijednost...”, str. 21.

čak navodeći kako iz toga proizlazi i njihova obveza celibata.⁵⁸ Zabranjuje se ređenje za đakonisu prije četrdesete godine, a onu koja bi se nakon ređenja udala treba izopćiti. Iste odredbe kasnije donosi i Trulska sinoda iz 691. godine u 14. kanonu, u kojemu govori o ređenju (rukopoloženju) đakonisa.⁵⁹

U pravoslavnoj liturgijskoj tradiciji sačuvane su molitve iz obreda izbora i posvećenja đakonisa.⁶⁰ Najznačajniji je tekst sačuvan u *Euchologion Barberini*.⁶¹ Biskup najprije moli ovu molitvu: “Svemoguće, Sveti Bože, koji si tjelesnim rođenjem jedinorođenoga Sina svoga i Boga našega od Djevice posvetio ženski rod, i koji si ne samo muškarcima nego i ženama dao milost i pomoć svoga Svetoga Duha, pogledaj sada na ovu svoju službenicu (*ime*) i pozovi je na službu svojega djela, pošalji na nju bogat i obilan dar svoga Svetoga Duha, sačuvaj je u pravoj vjeri da u neporočnosti života vrši ovu službu po tvojoj volji, jer tebi pripada svaka čast i klanjanje, Ocu i Sinu i Duhu Svetomu, sada i vazda i u vijeke vjekova. Amen”. Zatim polažući ruke na glavu moli: “Gospodine Svevladaru, koji ne odbacuješ žene koje ti se posvećuju da po tvojoj volji, kako dolikuje, služe u hramu tvojim svetima, nego ih primaš u red službenica: i ovoj svojoj službenici koja želi da ti se posveti ispuni silom svoga Svetoga Duha, poradi milosti za ovo služenje, kao što si darovao Febi, izabranoj za djelo bogoslužjenja; učini Bože, da prebiva neporočno u tvojim svetim crkvama, da život svoj provodi i bude osobito marljiva u čuvanju čistoće, i pokaži savršenom službenicu svoju, da bi i ona na sudu Krista tvoga primila nagradu neporočnoga života. Milošću i čovjekoljubljem jedinorođenoga Sina svoga s kojim si

⁵⁸ Nažalost ove odredbe nisu donesene u Denzingerovom *Enchiridionu* (*Zbirka sažetaka vjerovanja, definicija i izjava o vjeri i ćudoređu*). Usp. C. Marucci, “Povijest i vrijednost...”, str. 22.

⁵⁹ O tome više u: C. Vagaggini, “L’ordinazione delle diaconesse nella tradizione greca e bizantina”, *Oriente Christiano Patristico* 40 (1974.) 145-189.

⁶⁰ O tome iscrpno piše poznati grčki teolog Evangelos D. Theodorou, *Ἡ χειροτονία ἢ χειροθεσία τῶν διακονισσῶν*, Athene 1954. (vidi istu temu i u: *Theologia* 26 /1955/ 1, str. 55-71); Isti, “Das Amt der Diakoninnen in der kirchliche Tradition. Ein orthodoxer Beitrag zum Problem der Frauenordination”, *Una Sancta* 33 (1978.) str. 162-172.

⁶¹ Usp. “Obred ređenja đakonisa” u: *Euchologion Barberini*, gr. 336. fol. 169r-171v. (C. Marucci, “Povijest i vrijednost...”, str. 24, bilješka 25); Usp. A.-A. Thiermeyer, “Der Diakonat der Frau”, str. 58-60.

proslavljen s presvetim i blagim i životvornim tvojim Duhom, sada i vazda i u vijeke vjekova. Amen.”⁶²

O posebnom dostojanstvu đakonisa svjedoči i običaj da primaju euharistiju nakon muških službenika, a prije svih ostalih žena. Pravoslavna teologija općenito drži da je postojanje đakonisa u Crkvi potvrđeno 15. kanonom *četvrtog općeg crkvenog sabora u Kalcedonu* (451.) koji određuje da đakonisa ne smije biti mlađa od 40 godina,⁶³ te da je izabire biskup između djevojaka koje su se zavjetovale na služenje Bogu. Izabrana i polaganjem ruku posvećena za službu prima također i obvezu djevičanskog života, a kršenje te obveze (udaja) znači pad u ekskomunikaciju.

Na šestom općem saboru (*III. carigradski*, 681.) 48 kanonom je određeno da se supruga onoga koji je izabran za biskupa mora odreći supružničkih prava i stupiti u crkvenu službu. Često su upravo ove žene bile birane za đakonise te vrlo poštovane. U carigradskoj Crkvi služba đakonisa se zadržala do 12. stoljeća, mada ima više svjedočanstava da se i kasnije (sve do 17. st.) neke žene u crkvenoj službi, a osobito udovice svećenika koje su se posvetile dobrim djelima i služenju, nazivaju đakonisama.⁶⁴

U *Koptskoj crkvi* također postoji služba đakonise koja je povezana s blagoslovom, ali je socijalne a ne liturgijske vrste. U *Armenskoj apostolskoj crkvi* služba đakonise je povijesno povezana s redovničkim životom, pa tu službu dobivaju predstojnice samostana koje u svojem samostanu naviještaju evanđelje, predvode prinos euharistijskih darova i prinose tamjan. Posebna im je služba uz pokojne i kod tješnja udovica. Ređenje đakonisa ni po čemu se ne razlikuje od ređenja đakona, izuzev riječi koje se odnose na svećeništvo. Đakonise se uz to službeno ubrajaju među kler. U ovoj Crkvi ponovo je uvedeno ređenje đakonisa u 17. stoljeću, a posljednja su ređenja obavljena ne tako davno (1982. u Carigradu).⁶⁵

⁶² Prema B. Mihailović, “Đakonise u hrišćanskoj Crkvi”, *Pravoslavna misao* 19 (1976) sv. 23, str. 98-99.

⁶³ Teodozije zakonik (390.) govori o dobi od 60 godina, a Justinijanov (*Novelle*, 6,6; 550. god.) određuje dob za ređenje đakonise od 50 godina. Postoje svjedočanstva da su u doba vladanja cara Justinijana u *Hagia Sofia* služili: 60 svećenika, 100 đakona, 90 subđakona, 110 lektora, 25 pjevača i 40 đakonisa (usp. A.-A. Thiermeyer, «Der Diakonat der Frau.», str. 59).

⁶⁴ Usp. B. Mihailović, “Đakonise...”, str. 98.

⁶⁵ Usp. C. Marucci, “Povijest i vrijednost...”, str. 24; F. Courth, *Sakramenti.*, str. 482; A.-A. Thiermeyer, “Der Diakonat der Frau.», str. 62.

Ženski je đakonat doživio posebno značajan razvoj među sirijskim monofizitima u 5. stoljeću. Đakonisa je dopušteno stajati lijevo od biskupa u oltarnom prostoru, te uz asistenciju kod podjeljivanja krštenja ženama, zadužene su bolesnim ženama nositi (barem za Uskrs) euharistijsku pričest. Ako nema svećenika mogu podjeljivati pričest ženama i djeci do četiri godine, i to od sačuvanih euharistijskih prilika. Ukoliko nema svećenika i đakona, đakonisa može naviještati poslanicu i evanđelje, kaditi (tamjanom) ali ne i blagoslivljati. Corrado Marucci također dodaje: "Spomenimo da je kod *Maronita* ženski đakonat još i danas teoretski moguć na temelju jednog sabora iz 1736., a papa ga je odobrio 1741., *in forma specifica* ovlašćujući biskupe da rede đakonise. S tim u vezi potrebno je ipak reći da taj sabor (kao uostalom i drugi dokumenti prvih stoljeća) nije jednoznačan u terminologiji pa ne izriče jasno karakter tog ređenja".⁶⁶ U tekstu se naime dvoznačno upotrebljavaju termini ređenja/blagoslova đakonisa.

U nekim značajnim tekstovima pravoslavnih teologa s početka XX. stoljeća postavilo se pitanje mogućeg ponovnog uvođenja ženskog đakonata. Te su inicijative, nastale vjerojatno pod utjecajem protestanata (evanđeličkog uvođenja pastoralne službe đakonisa), prekinute dolaskom komunizma. Ponovo su se javile krajem XX. stoljeća. Godine 1988. održan je teološki kongres u vidu pripreme budućeg svepravoslavnog općeg sabora, koji je objavio dokument *Položaj žene u Pravoslavnoj crkvi i pitanje ređenja žena*,⁶⁷ u kojemu se zalaže za uvođenje đakonata žena, ali je izričito protiv svećeništva žena. Naime, argument je sljedeći. Da je Krist to htio, sigurno bi Marija bila prva među izabranim osobama. Marija, veli taj dokument, u stvari postaje prototip ženske službe u Crkvi, koja je osobito usmjerena karitativnom služenju, dakle brizi za potrebne, kao i pomoćnu službu u evangelizaciji i pastoralu.

Ipak, već od '50. godina XX. stoljeća u grčkoj Crkvi su ređene monahinje za "samostanske đakonise", a od 1986. godine atenski nadbiskupi i metropoliti grčke Christodulos i Dimitrios obavili su više ređenja đakonisa po istom obredu. Sveti sinod Grčke pravoslavne crkve u listopadu 2004. ozakonio je samo praksu

⁶⁶ C. Marucci, "Povijest i vrijednost...", str. 24.

⁶⁷ Grčki tekst u: *Orthodoxes Forum* 3 (1989.) str. 93-102. Njemačka i engleska verzija u: *Una Sancta* 44 (1989.) str. 252-260.

ređenja đakonisa u manastirima, iako su neki tražili uvođenje opće prakse ređenja đakonisa za služenje u Crkvi. Taj liturgijski obred “općenito se shvaća kao kao ređenje/rukopoloženje (cheirotonia), naspram posvećenju (cheirotesia)”.⁶⁸

2.3. Đakonat žena u Zapadnoj crkvi

Na Zapadu, u latinskoj Crkvi, ženski đakonat se nikada nije oblikovao u smislu institucionalizirane službe. Koji je tome razlog? Neki, kao teolog Yves Congar, misle da su u Zapadnoj crkvi u četvrtom stoljeću žene manje sačinjavale za se odijeljen svijet, tako da su svećenici prostodušnije susretali žene. U latinskoj kulturi žena, supruga i majka je više vrednovana i sudjeluje u javnom životu obitelji, pa i društva, što u grčkoj kulturi nije baš bio slučaj.⁶⁹

Hipolitova *Apostolska tradicija* uopće ne spominje đakonise, a službi žene u Crkvi se izričito protive *Tertulijan* i *Ambroziaster*. Dokumenti pokrajinskih sinoda od IV.-VII. stoljeća (od sinode u Zaragozi 380., sinode u Nimesu 394/6., zatim I. arausikanskog pokrajinskog sabora 441., sinode u Epaoneu 517. sve do II. sinode u Orleansu 533.) jasno se protive zasebnom “redu đakonisa” (u smislu sakramentalnog *Ordo – svetog reda*) iako poznaju i dopuštaju liturgijski obred *posvećenja*, shvaćenog otprilike u smislu i na razini zavjeta koji se polažu pri ulasku u samostanski život. Te su zabrane zanimljive jer daju naslutiti moguće postojanje ili pak težnju žena za đakonskom službom u Crkvi. S druge strane, Kalcedonski sabor je opće prihvaćen i odobren od papa, a sinoda u Wormsu 868. ponovo je stavila na snagu njegov 15. kanon. Trojica papa (Benedikt VIII., Ivan XIX. i Leon IX.) odobravali su biskupima Porta, Sylvae Candide i ponovo Porta pravo ređenja đakonisa.

U *Rimskom obredniku* iz XII. stoljeća, koji se očito oslanja na obrednik iz karolinškog vremena, postoji *Red postavljanja*

⁶⁸ Usp. Ph. Zagano, “Catholic women’s ordination: The ecumenical implications of women deacons in the Armenian Apostolic Church, the Orthodox Church of Greece, and the Union of Utrecht Old Catholic Churches”, *Journal of Ecumenical Studies*, 43 (Winter 2008.), 1, str. 132.

⁶⁹ Usp. Y. Congar, “Gutachten zum Diakonat der Frau”, *Amtliche Mitteilungen der Gemeinsame Synode der Bundesrepublik Deutschlands*, (dalje: *Synode*) München 1973., nr. 7, str. 13-27.

đakonisa, kao i *Misa posvete đakonisa*.⁷⁰ Radi se o tekstovima koji su slični bizantskom obredu, s naglaskom na zavjet čistoće. Ređenje/posvećenje uvijek obavlja biskup, te je posvjedočeno i stavljanje štole s molitvom koja govori o "pripuštanju Gospodnjem oltaru". Tu štolu đakonisa može nositi ispod vela.⁷¹

Kao zaključak ovoga dijela izlaganja mogu nam poslužiti misli Corrada Marucci: "Izvan svake sumnje jest da je kroz više stoljeća nepodijeljena Crkva imala đakonise zaređene po obredu sličnom onome koji se je koristio za đakone. Ne vjerujemo da su male razlike toliko značajne da bi povjesničara navele na zaključak kako između dva obreda postoji bitna razlika. Konkretna prisutnost đakonisa može se zabilježiti otprilike do XII./XIII. stoljeća, naročito na kršćanskom istoku (Sirija) i u bizantskoj Crkvi; na Zapadu se može govoriti o pojavi koja nije od velike važnosti. U nekim istočnim kršćanskim Crkvama, te kod katolika maronita ređenje đakonisa teoretski je moguće još i danas. Hoćemo li to ređenje shvatiti kao 'sakrament' ili samo kao 'blagoslovinu' od velike je važnosti za budućnost, te predstavlja prilično delikatno pitanje".⁷² S tim pitanjem, posebno u kontekstu suvremenih pastoralnih izazova Crkvi, valja nam se suočiti u nastavku ovoga rada.

3. ĐAKONAT ŽENA DANAS

3.1. Teološka pitanja

Suvremena teološka pitanja gledom na đakonat kao takav odnose se najprije na sakramentalnu narav đakonskog ređenja, odnos sa svećeničkom službom (prezbiteratom i episkopatom), te na liturgijsko mjesto i pastoralnu ulogu đakona u Crkvi. Uvođenjem samostalnog sakramentalnog stupnja đakonata (ne samo kao prijelaznog stupnja do prezbiterata!) te stalnoga đakonata oženjenih muškaraca, Crkva je na Drugom vatikanskom saboru i nakon njega učinila veliki korak naprijed. Taj korak treba prvenstveno tumačiti u pastoralnoj okrenutosti

⁷⁰ Više u A. Kalsbach, *Die altkirchliche Einrichtung der Diakonissen bis zu ihrem Erlöschen*, Herder & Co., Freiburg im Br. 1926., str. 81-83.

⁷¹ Usp. C. Marucci, "Povijest i vrijednost...", str. 25.

⁷² C. Marucci, "Povijest i vrijednost...", str. 25. usp. B. Weiss, "Zur Diakonat der Frau", *Trierer theologische Zeitschrift* 84 (1995.), 1, str. 14-27.

potrebama Crkve i ostvarenju njezinoga poslanja u svijetu. U tom smislu objavljena su 1998., nalogom pape Ivana Pavla II. i dva važna dokumenta Kongregacije za katolički odgoj i Kongregacije za klerike, pod naslovom *Temeljni propisi za formaciju trajnih đakona* i *Direktorij za službu i život trajnih đakona*.⁷³ Ipak, neka značajna teološka pitanja nisu do kraja riješena. O njima ovisi i sam razvoj obnovljenog trajnog đakonata u Crkvi.

Dogmatski oslonac đakonske službe, kao što smo vidjeli u prvom dijelu ovog rada, nalazi se u tumačenju sakramentalnosti đakonskog ređenja (posebno nakon apostolske konstitucije *Sacramentum ordinis* Pija XII.). Sakramentalnost đakonata tumači se počevši od novozavjetnih tekstova (poglavito Fil 1,1; 1Tim 3, 8-13), te na temelju posebnosti đakonske službe i njezinog odnosa prema svećeništvu. Sakramentalni karakter đakonskog ređenja tumači se kao posebni odnos prema Kristu, koji odgovara naravi poslanja služenja u Crkvi, te u tom smislu odgovara Kristovom djelovanju i poslanju.⁷⁴ Tako je Crkva, očito u skladu s potrebama crkvenih zajednica, razlučila više stupnjeva poslanja, dajući đakonskom stupnju posebno značenje služenja, jasno odvojeno od svećeničkih stupnjeva prezbiterata i episkopata. Drugi vatikanski sabor jasno ponavlja izjavu Tridentskog sabora da se đakoni rede “ne za svećeništvo nego za služenje”⁷⁵ te su, prema tome, na nižem stupnju crkvene hijerarhije.

Ako se, dakle, radi o osobitosti đakonata kao specifično sakramentalno oblikovanog služenja u Crkvi, tada više nije primjereno govoriti o višem ili nižem stupnju, nego o posebnosti đakonskoga poslanja, u kojemu se kroz sakramentalnu milost i sakramentalni biljeg izražava osobita povezanost s Kristom, njegovom osobom i spasenjskim djelovanjem. To znači da đakonat treba shvaćati kao *potpuni sakrament*.⁷⁶ U tom smislu Leo Scheffczyk piše: “Tradicionalna formula prema kojoj su ‘đakoni biskupovi sluge i manji od svećenika’ smije se potpuno

⁷³ Kongregacija za katolički odgoj - Kongregacije za klerike, *Temeljni propisi za formaciju trajnih đakona - Direktorij za službu i život trajnih đakona*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb 1998.

⁷⁴ Usp. B. Testa, *Sakramenti Crkve*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb 2009., str. 238-239.

⁷⁵ *Lumen gentium*, br. 29.

⁷⁶ A. Borrás - B. Pottier, *La grazia del diaconato. Questioni attuali a proposito del diaconato latino*, Cittadella ed., Assisi 2005., str. 98.

preokrenuti u pozitivno i shvatiti da je u 'poniznosti' upravo ono specifično, u svojoj vrsti drugo, a u duhovnom smislu i više i da je s pogledom na cjelokupnu ekonomiju crkvenoga zajedništva nezamjenjivo".⁷⁷

3.2. Pastoralni izazovi

U dokumentu *Temeljni propisi za formaciju trajnih đakona* stoji: "Đakonska služba obilježava se vršenjem trostruke dužnosti (*munera*) koja je vlastita ređeničkoj službi, prema posebnoj perspektivi služenja (*diakonije*). U vezi s dužnošću poučavanja (*munus docendi*) đakon je pozvan da čita Sveto pismo, da poučava i potiče narod. To je izraženo predajom knjige evanđelja, koja je predviđena u samom obredu ređenja. Dužnost posvećivanja (*munus sanctificandi*) izražava se u molitvi, u svečanom podjeljivanju krštenja, u čuvanju i podjeljivanju euharistije, u pribivanju ženidbi i njezinu blagoslivljanju, u vođenju sprovoda i pokopa i u dijeljenju blagoslovina. To pokazuje kako đakonska služba ima svoje polazište i ishodište u Euharistiji, i ne može se iscrpiti običnim socijalnim služenjem. Na kraju, dužnost upravljanja (*munus regendi*) vrši se posvetom djelima ljubavi i pomaganja, animiranjem zajednice ili dijelova crkvenog života, posebno što se tiče karitasa. Pravci izvornog služenja đakonata, kako se razabire iz stare đakonske prakse i koncilskih uputa, jesu dakle jako dobro definirani. Ipak, iako je to izvorno služenje jedinstveno, različiti su konkretni oblici njegova ostvarenja, koje će različite pastoralne situacije pojedinih Crkava morati od vremena do vremena predlagati. U izradi odgojnih pravaca (*iter*) očito će se o tome morati voditi računa".⁷⁸

Upravo iz različitih situacija pojedinih Crkava u proteklim desetljećima došlo je više prijedloga ne samo što se tiče muškog đakonata, nego i moguće obnove ženskog đakonata u Crkvi. Svenjemačka sinoda u Würzburgu (1975.), "zbog niza aktualnih razloga" molila je papu Pavla VI. da dopusti đakonsko posvećenje (*Diakonatsweihe*, to jest u smislu sakramentalnog ređenja) žena.

⁷⁷ L. Szeffczyk, "Različitost u službama: laici – đakoni – svećenici", *Svesci* 92 /1998., str. 48.

⁷⁸ Kongregacija za katolički odgoj, *Temeljni propisi za formaciju trajnih đakona.*, br. 9-10. Teolog Jean Galot u djelu o svećeništvu govori, što se tiče đakonata, o "prudenza dottrinale ed incoraggiamento pratico" (J. Galot, *Teologia del sacerdozio*, LEF, Firenze 1981., str. 203-206).

Trojica renomiranih teologa, Yves Congar,⁷⁹ Peter Hünermann⁸⁰ i Herbert Vorgrimler,⁸¹ za spomenutu sinodu pripravili su o ovom pitanju stručno mišljenje u kojemu su iznijeli kako “nema dogmatskog prigovora protiv posvećenja žena za đakonat, jer je praksa postojala već u Istočnoj crkvi, posebno u Siriji, barem od 3. do 12. stoljeća”.⁸² Ovim argumentima se služe i zaključci teološkog kongresa u Parizu (1974.), kao i pokrajinske sinode održane u Nizozemskoj (1975.) Austriji i Švicarskoj (1976.), dok neki teolozi, kao što je na primjer Jean Galot, smatraju da za đakonat žena nema dogmatskog protivljenja, ali da ne bi bio pastoralno potreban i onoliko učinkovit koliko se zamišlja.⁸³

Kao što je poznato, papa Pavao VI., kao ni Ivan Pavao II. nisu pozitivno odgovorili na ovu zamolbu.⁸⁴ Tome je, po svemu sudeći, više razloga. Ukoliko je doista u Crkvi postojao ženski đakonat tim još nisu riješena sva praktična pitanja ove službe, posebno njezin odnos prema biskupskoj i prezbiterskoj službi (dakle na razini sakramenta reda). Danas su, osim toga, brojna povijesna, patristička i liturgijska istraživanja pokazala da mnoga svjedočanstva o možebitnom ženskom đakonatu valja vrlo pažljivo analizirati i tumačiti.

Ipak, aktivnosti usmjerene ostvarenju ženskog đakonata nisu zaustavljene. “Od 1993. u rottenburško-stuttgartskoj biskupiji djeluje radna grupa, koja se bavi planiranjem funkcija buduće đakonise, ostajući pritom u stalnom kontaktu s njemačkim biskupima”.⁸⁵ Među moguće službe ubrajaju se *podjeljivanje krštenja* (inače krštenje može podjeljivati i laik) gdje bi đakonisa mogla predstavljati Crkvu kao Majku; zatim crkvena *asistencija kod sklapanja ženidbe*, budući da je ionako svećenik samo kvalificirani svjedok Crkve kod slavljenja

⁷⁹ Y.-M. Congar, Gutachten zum Diakonat der Frau, *Synode 7/1973.*, str. 13-27.

⁸⁰ P. Hünermann, Gutachten zum Diakonat der Frau, *Synode 7/1973.*, str. 28-33.

⁸¹ H. Vorgrimler, Gutachten über Diakonatsweihe für Frauen, *Synode 7/1973.*, str. 34-36.

⁸² Prema: F. Courth, *Sakramenti.*, str. 446-447.

⁸³ J. Galot, *Mission et ministère de la femme*, Lethielleux, Paris 1973.; O tim stavovima više u Ž. Bezić, “Može li žena...”, str. 120-122.

⁸⁴ Očekivanja velikih promjena (i razočaranje!) za pontifikata Ivana Pavla II. bila su od feministkinja, kako se može iščitati u: Elisabeth Schüssler Fiorenza, *In Memory of Her. A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins*, Crossroad, New York 1984.; *Discipleship of Equals. A Critical Feminist Ecclesiology of Liberation*, Crossroad, New York 1993.

⁸⁵ Usp. H.-B. Gerl-Falkovitz, “O đakonatu žena”, *Svesci 93/1998.*, str. 36.

sakramentalne ženidbe (ta je praksa, čini se, već započeta u Sjedinjenim Američkim Državama, jer je u biskupiji Anchorage na Aljasci, gdje nema dovoljno svećenika, dana dozvola za prisustvovanje sakramentalnoj ženidbi jednoj laikinji i pet redovnica!); te *pomazanje bolesnika* (kao u prvim stoljećima, kad se sakramentalnim činom smatrao blagoslov ulja bolesnika). Taj se zahtjev potkrepljuje tvrdnjom da ionako redovito žene, osobito redovnice, vrše službu asistencije bolesnika i bolesnica.⁸⁶

3.3. Dokumenti učiteljstva

54

Među dokumentima crkvenog učiteljstva nakon Drugog vatikanskog sabora, koji govore o pitanju pristupa žena svećeništvu, valja najprije spomenuti izjavu Kongregacije za nauk vjere *Inter insigniores*⁸⁷ (15. listopada 1976.), sastavljenu po nalogu Pavla VI., a nakon što su anglikanske Crkve dopustile svećeničko ređenje žena. Ona je uslijedila nakon opširne korespondencije između pape Pavla VI. i nadbiskupa Canterbury-a Donalda Coggan-a.⁸⁸ Kao što smo već spominjali, u ovom se dokumentu kaže: “Katolička crkva nikada nije dijelila shvaćanje da se ženama može valjano dijeliti svećenički ili biskupski red”.⁸⁹ Budući da se uopće ne spominje pitanje đakonske službe ostaje nejasna mogućnost đakonskog ređenja žena.

Isti nauk o nepripuštanju žena ministerijalnom svećeništvu ponovljen je u apostolskom pismu *Ordinatio sacerdotalis* pape Ivana Pavla II. od 22. svibnja 1994., u kojemu papa zaključuje: “Premda postojana i univerzalna tradicija Crkve čuva nauk o tome da je svećeničko ređenje pridržano samo muškarcima i premda ga Učiteljstvo odlučno naučava u najnovijim dokumentima, ipak ga se u naše vrijeme u raznim mjestima drži prijepornim, ili se

⁸⁶ Te prijedloge obrazlaže H.-B. Gerl-Falkovitz, “O đakonatu žena”, str. 36-37. O tome vidi i A. Mateljan, *Otajstvo supatnje. Sakrament bolesničkog pomazanja*, Crkva u svijetu, Split 2002., str. 109-110.

⁸⁷ Iscrpniju analizu ovog dokumenta daje P. Hünermann, “Lehramtliche Dokumente zur Frauenordination. Analyse und Gewichtung”, u: H. Groß (Hrsg.), *Frauenordination..*, str. 83-96.

⁸⁸ Ova je korespondencija nastavljena između Ivana Pavla II. i nadbiskupa Roberta Runcie. Usp. zbirku dokumenata: *Women Priests: Obstacle to Unity? Documents and Correspondence Rome and Canterbury 1975.-1986.*, Catholic Truth Society, London 1986.

⁸⁹ DH, br. 4590.

odluci Crkve da ne pripušta žene takvom ređenju pridaje samo disciplinska vrijednost. Zato, da bi se uklonila svaka sumnja u pitanju od velike važnosti, koje pripada samoj božanskoj ustanovi Crkve, snagom svoje službe da utvrđujem braću (usp. Lk 22,32) izjavljujem da Crkva ni na koji način nema vlast podjeljivati ženama svećeničko ređenje i da ovu odluku svi vjernici Crkve moraju držati konačnom.”⁹⁰ Ni ovdje, kao ni prije, nema spomena đakonata.

Kad smo već kod ovog problema, moramo pogledati i dva temeljna poslijesaborska crkvena dokumenta, *Zakonik kanonskog prava* i *Katekizam Katoličke crkve*, u kojima se ne govori samo o ministerijalnom svećeništvu, nego o primatelju sakramenta svetog reda a to je, veli *Katekizam Katoličke crkve*, samo kršteni muškarac: “Gospodin Isus izabrao je muškarce (*virī*) za zbor dvanaestorice apostola, a jednako su tako činili i apostoli pri izboru suradnika koji su ih naslijedili u službi. Zbor biskupa, kojima su prezbiteri pridruženi u svećeništvu, uprisutnjuje i posadašnjuje zbor dvanaestorice. Crkva se smatra vezanom tim Gospodinovim izborom. Upravo zato ređenje žena nije moguće”.⁹¹ Ovdje se, očito pažljivo i namjerno, bira izraz *ređenje*, kako bi onda u taj izbor bio uključen i đakonat! Ipak, zanimljivo je primijetiti da *Katekizam Katoličke crkve*, kad dalje govori o primatelju svetog reda tek usputno spominje đakone, dok na prvo mjesto uvijek stavlja biskupe i prezbitere (slijedeći tako *Dekret o sakramentu svetog reda* Tridentskog sabora).⁹² U *Zakoniku kanonskog prava* donesene su iste odredbe.⁹³ Zanimljivo je da *Izuještaj ad hoc povjerenstva Američkog društva za Kanonsko pravo* (ustanovljenog od Biskupske konferencije SAD) nakon opširne analize zaključuje kako je, s crkvenopravnog gledišta, đakonsko ređenje žena moguće bez osobitih kanonskih poteškoća⁹⁴.

Ovakav pristup, barem u jezičnoj formi, nalazimo i u dokumentu *Temeljni propisi za formaciju trajnih đakona* (1998.),

⁹⁰ Ivan Pavao II., “Ordinatio sacerdotalis”, u: J. Kolarić, *Ekumenska trilogija.*, str. 746.

⁹¹ *Katekizam Katoličke crkve*, br. 1577.

⁹² Usp. DH br. 1763-1778.

⁹³ *Zakonik kanonskog prava*, kan. 1924.

⁹⁴ *The Canonical Implication of Ordaining Women to the Permanent Diaconate, Report of an Ad Hoc Committee of the Canon Law Society of America*, Canon Law Society of America, Washington, DC 1995. (53 stranice).

gdje se u općim uvjetima za pristup trajnom đakonatu donose propisi u gramatičkom muškom obliku, a iz uvodnog citiranja 1Tim 3, 8-13 ispušta se redak 11 (o ženama). Taj oblik govora i to ispuštanje ipak, čini nam se, ne zatvaraju vrata svakoj mogućoj teološkoj, kao i pastoralno-katehetskoj diskusiji na ovu temu. Osim toga, ne smiju se zaboraviti ni ekumenske implikacije ovoga pitanja.⁹⁵ I konačno, treba pripaziti na to da se argumentacija ne svede na raspravu o *ravnopravnosti* u Crkvi ili na pitanje sposobnosti i kompetencije pojedine /ženske/ osobe za obnašanje neke službe. Ni jedno ni drugo, naime, nije dovoljan razlog za ređenje na koje, po samom sebi, "nitko nema pravo". Odnosno, kako kaže Gisbert Greshake, radi se o ostvarenju poziva na služenje "koji počiva jedino na sakramentalnom poslanju".⁹⁶

ZAKLJUČAK

Je li moguće zamisliti ženski đakonat u Crkvi kao jedno novo obličje služenja, kao neku vrsta nadoknade za opadanje redovničkih zvanja, pa i novi zamah u smjeru nove evangelizacije? Papa Ivan Pavao II. u enciklici *Evangelium vitae* piše: "U kulturnom zaokretu u korist života žene imaju jedinstven i možda odlučujući prostor misli i djelovanja: na njima je red da postanu promicateljice 'novog feminizma' koji, bez padanja u napast da se posluži 'muškaračkim' modelima, zna prepoznati i izraziti istinski ženski genij u svim očitovanjima društvenog života, djelujući na korist nadilaženja svakog oblika diskriminacije, nasilja i iskorištavanja".⁹⁷ S te strane uloga žene u Crkvi je, jednako kao i uloga muškarca, nezamjenjiva i nenadomjestiva.

F. Courth sažima svoje razmišljanje ovako: "Đakonska služba pokazuje samostalni profil. Kao služba pomaganja i upravljanja zalaže se ona za socijalne dimenzije Crkve, što se očituje do

⁹⁵ Usp. S. Nocenti, "Ordinazione/non-ordinazione delle donne e dialogo ecumenico. Inclusivamente esclusivi?", *Credere oggi* 27 (2007.) 4 / 160/, str. 69-80.

⁹⁶ G. Greshake, "Svećeništvo u Crkvi danas", *Diacovensia* 17 (2009.) 2, str. 213.

⁹⁷ Ivan Pavao II., *Evangelium vitae – Evandjelje života*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb 1995., br. 99. O osobitosti pogleda na službu žene kod Ivana Pavla II. usp. L. Caldecott, "Dar po sebi' ili novi Papin feminizam", *Svesci* 91/1998., str. 54-60.

oblikovanja bogoslužja; tu se đakon pojavljuje kao vezivni član između oltara i puka, posredujući da Božja milost dobije oblik u rasponu svakodnevnoga života... Taj posebni vid đakonata kao službe praga, posredovanja i pomaganja treba zadržati u pameti i još jasnije izraditi, ako mislimo na njegovo žensko obnašanje. To se nameće osobito ukoliko su socijalne službe od početka u (kao i izvan) Crkvi bile i jesu istaknuta domena žene ... Jače uključivanje žene upravo u đakonske dimenzije te službe moglo bi biti znak da su potrebne sve ljudske snage da se ta mnogostrukost i na razini službenog predstavljanja jasnije očituje”.⁹⁸

Ostaju određeni problemi i pitanja. Corrado Marucci navodi kako je za prosudbu ženskog đakonata važno detaljno razriješiti pitanja: (1) posebnosti đakonata kao takvog; (2) sakramentalnosti ređenja žena u povijesti Crkve, budući da je terminologija kad se o tome govori vrlo nesigurna; (3) vlasti Crkve da ženama podijeli đakonat; (4) je li žena kao takva sposobna biti primatelj sakramenta svetog reda đakonata.⁹⁹ Što se tiče sakramentalnosti ređenja đakonisa u povijesti Crkve, posebno na Istoku, Marucci drži da je ređenje đakonisa bilo sakramentalno i taj stav argumentira *biblijskim* (svetopisamska podloga za đakonat žena je tek nešto malo slabija nego za đakonat muškaraca), *liturgijskim* (radi se o temeljnoj podudarnosti obreda ređenja đakona i đakonisa), *pastoralnim* (to što su objekt službe žene ne umanjuje značaj službe đakonise, čak mu daje osobitu vrijednost), te konačno *jezičnim argumentima* (terminologija upućuje na jednakost đakonise i đakona, kao i pojmovi kojima se označava “rukopoloženje”, odnosno “ređenje” /*cheirotonia*/).¹⁰⁰

Kao zaključke dosadašnjeg izlaganja možemo navesti: (1) Najprije, sigurno je da je služba đakonisa bila barem neko vrijeme legitimna služba u Crkvi. (2) Ta služba je označavana kao pojmovima *mysterion* (na istoku), i *ordo* (na zapadu), što upućuje na sakramentalni kontekst. (3) Ni jedan opći sabor, kao ni jedan dokument učiteljstva koji obvezuje cijelu Crkvu, nije se direktno

⁹⁸ F. Courth, *Sakramenti.*, str. 487; Usp. A. Borrás – B. Pottier, *La grazia del diaconato.*, str. 201-206.

⁹⁹ C. Marucci, “Povijest i vrijednost.”, str. 25-27.

¹⁰⁰ Usp. C. Marucci, “Povijest i vrijednost.”, str. 28-30. Slično i P. Hünemann, “Theologische Argumente für die Diakonatsweihe von Frauen”, u: P. Hünemann (ed.), *Diakonats. Ein Amt.*, str. 98-128.

izjasnio protiv đakonata žena. (4) Stoga je, barem teoretski, moguće obnoviti đakonat žena kao crkvenu službu. (5) Potrebno je promisliti ne samo teološke i liturgijske, nego i pastoralne razloge takve moguće obnove. (6) Mnoge nove službe u Crkvi (pastoralne suradnice, službenice u karitativnoj, katehetskoj i evangelizatorskoj službi) u stvari već sadrže elemente službe đakonata žena. (7) I do sada je u Crkvi bilo vremena kad su neke službe nastajale a druge nestajale, te kad su neke službe obnavljane, pa ni đakonat žena ne bi bio izuzetak.

Moguće nam je, dakle, ostajući uz nauk učiteljstva Crkve, biti otvoreni prema novim mogućnostima razvoja službi u Crkvi, što bi, u skladu s potrebama nadolazećeg vremena, moglo (a mnogi teolozi drže i trebalo) uključivati i đakonat žena.

DEACONRY AND DEACONESSES

History and future of the deaconry of women in the Church

Summary

This work first presents the new-testament foundation of diaconate in the Church, then the development of deaconry in the framework of the sacrament of Holy Orders. The second part presents the testimonies about the diaconate of women in some Eastern Churches throughout the history, with special reference to the issue of sacramentality of consecration / ordination of women. The third part presents contemporary theological issues about the deaconry of women, pastoral challenges and attitudes towards the ordination of women in recent documents of the Church Magisterium. At the end some points on the following issues that remain are stated: on the specifics of deaconry as such; on sacramentality of ordination of women in the Church history, since the terminology referring to it is very uncertain; on the Church authority to hand on the diaconate to women; on the subject whether woman as such is able to be the recipient of the Holy Order of diaconate.

The authors hold that the reasons for accepting the diaconate of women in the Church today are: the ministry of deaconesses was at least for some time a legitimate ministry in the Church; that ministry was marked by the terms *mysterion* (in the east), and *ordo* (in the west), which indicates a sacramental

context; none of the general councils, nor any document of the Church Magisterium that obliges the whole Church, has directly declared against the diaconate of women. It is necessary to consider not only the theological and liturgical reasons, but also the pastoral reasons for such a renovation. Many new Church services (pastoral assistants, women employees in charity, catechetical and evangelization services) in fact already include the elements of diaconate of women.

Key words: *sacrament of Holy Orders, diaconate, diaconate of women.*

Paul De Clerck
MUDROST LITURGIJE

III.

TEOLOŠKA DIMENZIJA LITURGIJSKOGA ČINA

Ovo je poglavlje posvećeno razmišljanju o teološkoj dimenziji liturgije. Točnije, riječ je o odnosima između teologije i liturgije, posebno o odnosima između teorije i prakse. Čvrsta sveza između Biblije i liturgije može se smatrati onim mjestom odakle proizlaze odnosi između teologije i liturgije. Obično nam se čini da liturgija koristi Bibliju, da je citira ili se njome nadahnjuje. No, valja imati na umu i drugu činjenicu, a ta je da i Biblija, barem djelomično, pronalazi svoj izvor u liturgiji.¹

Polazeći od suodnosa između Biblije i liturgije, jasno je da je i odnos između teologije i liturgije dijalektičke naravi. Uloga teologije nije samo upućivanje na sadržaj vjere kojega bi liturgija trebala izražavati. Naprotiv, liturgija je u svakom pogledu vezana uz sadržaj vjere, a teologija je ta koja bi taj sadržaj trebala razumjeti.

Liturgijska tradicija dobro poznaje latinsku izreku - *lex orandi, lex credendi* - što doslovno znači - zakon moljenja je zakon vjerovanja. Ono što je doista bitno u ovoj izreci jest sveza između molitve (liturgije) i sadržaja vjere. Ona jasno naglašava rečeni suodnos, izaziva živu pozornost spram teološke dimenzije liturgije. To je ujedno predmet promišljanja u ovom poglavlju

¹ O trenutnim vidovima ovoga pitanja više u članku: K. P. Jorns, "Liturgie, berceau de l'Écriture?", *La Maison-Dieu*, 189, 1992.-1., str. 55-78.

posvećenom nekim primjerima koji će nam pokazati upravo teološku ukorijenjenost liturgije.

O izreci Lex orandi, lex credendi

Izreku - *lex orandi, lex credendi* - sastavio je Prosper Akvitanski, tajnik pape sv. Lava Velikoga koji je živio sredinom V. stoljeća. Prosper se zalagao protiv pelagijanskih i semipelagijanskih hereza, kao i protiv učenika Pelagija koji su nijekali važnost milosti, te vjerovali da čovjek svojim vlastitim naporom može prispjeti k vjeri i k istinskom vjerničkom životu. Da bi pokazao pogrešnost takvoga mišljenja, Prosper citira niz koncilskih i papinskih izjava. A nakon toga nadolazi na argument koji se tiče same liturgije:

“Promotrimo - kaže Prosper - obrede zaziva svećenika, baštinenjenih od apostola, koji se slave na isti način u čitavom svijetu i u čitavoj Crkvi katoličkoj na način da molitva određuje zakon vjere (*ut legem credendi lex statuat supplicandi*).²

Evo čitava rečenica u kojoj se nalazi spomenuta izreka. Prosper tvrdi da bi pelagijanci brzo postali svjesni vlastitih pogrešaka, kada bi proučavali molitve Crkve, jer zakon moljenja tvori kriterij vjerovanja. O kojem se zakonu radu? Promotrimo li pažljivo način razmišljanja autora, brzo ćemo zaključiti da je on veoma pomno uobličen. Zapravo, zakon o kojem Prosper govori nije različit od Pavlove poruke upućene kršćanima: “Dakle, preporučujem prije svega da se obavljaju prošnje, molitve, molbenice i zahvalnice za sve ljude, za kraljeve i sve koji su na vlasti, da provodimo miran i spokojan život u svoj bogoljubnosti i ozbiljnosti.” (1 Tim 2, 1-2)

Riječ je, dakle o zakonu koji se nalazi u Pismu. Međutim, *lex supplicandi* podrazumijeva i drugu razinu. Zakon moljenja je odgovor Crkve na Pavlovu odredbu. Kazuje da Crkva preko molitve obuhvaća i prinosi sav svijet Bogu. Osim toga, potrebno je imati na umu i treću razinu ovoga zakona, a to je sam sadržaj molitava Crkve koja “ište dar vjere za one koji ne vjeruju”. Ukratko, Prosper ne kani reći da je bilo koja riječ u liturgiji nositelj posebno dubokog teološkog značenja, nego naglašava da se sama liturgija veže uz istinu vjere u onoj mjeri po kojoj je

² Prospero di Aquitania, *VIII capitolo sulla grazia*; PL 51, 209-210, ili *Foi catholique* n. 537. Više o toj izreci može se naći u mojem članku “Lex orandi, lex credendi. Sens originel et avatars historiques d’un adage equivoque”, *Questions liturgiques*, 59, 1978.-4., str. 193-212.

utemeljena na Pismu i u onoj mjeri po kojoj biva u čitavoj Crkvi slavljena.

Osim Prosperove izreke, tu je i ona Augustinova. I on se slično izrazio glede zakona moljenja i zakona vjerovanja pruživši tako polazišta teološkom promišljanju liturgije. Semipelagijancu Vitalu, Augustin piše: “Sama molitva, dakle, najjasnije je svjedočanstvo milosti”.³

Već je Ciprijan govorio o *molitvi Gospodnjoj* kao zakonu moljenja (*lex orationis*). Dva stoljeća prije Prospera, biskup Kartage tvrdi da molitva Gospodnja, liturgijska molitva, predstavlja normu kršćanske molitve uopće.⁴

Teološka dimenzija liturgije

Spomenuta izreka ne odnosi se samo na liturgijske tekstove, nego i na liturgijske čine, kao i na čitave obredne cjeline.

U razjašnjavanju istoga poneki primjer nam može biti od pomoći. Jedan od tih primjera možemo naći u krštenju djece koje je postojalo mnogo prije bilo kakve teorije. Poznato je da je sv. Augustin temeljio svoja razmišljanja na crkvenoj praksi kako bi pokazao pelagijanske hereze i kako bi dokazao zbiljnost istočnoga grijeha. Naime, ako čovjek prima “jedno krštenje za oproštenje grijeha”, a djeca nisu u stanju svjesno počinuti neki grijeh, oproštenje grijeha preko krštenja u njihovom slučaju vrijedi samo za istočni grijeh. Time je sama liturgijska praksa bila izvor crkvenoga nauka.

Kada je riječ o krštenju djece, tu su i neki drugi primjeri. Zapadna Crkva je tek 1969. prilagodila obred krštenju djece, iako se zna da se već od V. stoljeća u Crkvi više krstilo djece negoli odraslih. U novom obredu, pitanja se ne upravljaju djeci (u ime kojih su u prijašnjem obredu odgovarali kum ili kuma), nego roditeljima koji traže krštenje za svoju djecu. To je zasigurno napredak. No, Crkva je kroz stoljeća sačuvala jedan jedinstveni red krštenja djece i odraslih upravo zato jer je zahtijevala punu svijest o značaju krsta. Posebnost krštenja djece dade se razumjeti samo ako se uzme u obzir punina značenja

³ “Ipsa igitur oratio clarissima est gratiae testificatio”. Ta se izreka, oblikovana u tipično augustinovome stilu, nalazi u njegovom 177. pismu (4); S. Agostino, *Le lettere*, III., Città Nuova ed., 1974., str. 862.

⁴ Cipriano, *La preghiera del Signore*, (a cura di G. Toso), Ed. UTET, 1980., str. 210 ss.

sakramenta podijeljenog odrasloj osobi. Zaista, za Novi zavjet krštenje nije vezano uz rođenje, nego uz rođenje u vjeri.

Drugi primjer odnosi se na slavlje blagdana. Papa Pio XII. proglasio je 1950. dogmu o Marijinom uznesenju na nebo. Međutim, liturgijska svetkovina Uznesenja, koje se slavi 15. kolovoza, postoji već od VII. stoljeća! I u ovom slučaju je *lex orandi* (slavlje blagdana) u uzajamnoj svezi sa *lex credendi* (dogmatska definicija) tako da se potonja oslanja na praksu!

I jedan drugi primjer svjedoči o tome. Riječ je o sprovodima. Poznate su poteškoće u pastoralnome radu u onim župama gdje ima mnogo sprovoda. Svećenici često postavljaju pitanja glede odnosa između zahtjeva za sprovodom i vjere pokojnika i njegove obitelji. Međutim, crkvena praksa je bogata značenjem. Ona ne lišava svoje članove molitve. Iako sprovodi nisu sakramenti, statistike govore da je njihova praksa mnogo učestalija negoli prakticiranje ženidaba ili pak samih krštenja. I u ovome slučaju praksa Crkve sadrži određenu teologiju. Kao dokaz može nam poslužiti uzrečica - umro je i pokopan kao pas - što se često čuje među ljudima kada netko biva pokopan bez prisustva svećenika. Molitva Crkve pred stvarnošću smrti očituje jasno vjeru u čovjeka, u njegovo dostojanstvo i u njegovo nadnaravno određenje s jedne strane, a s druge strane vjeru i nadu u Kraljevstvo Božje. Zar neće razumjeti Isusove riječi - "neka mrtvi sahranjuju mrtve" (Mt 8, 22) - onaj tko ne vjeruje da je "Bog stvorio čovjeka na svoju sliku na sliku Božju stvori ga, muško i žensko stvori ih" (Post 1, 27)? Hoće li poškopiti pokojnika blagoslovljenom vodom i hoće li ga okaditi onaj tko ne vjeruje u njegovo dostojanstvo? Zaustavimo se nakratko na ovim primjerima prije negoli promotrimo neke druge. Oni nam dostaju da shvatimo kako se liturgija ne može svesti na rubrike i propise da bi bila "valjana".

Svaki liturgijski čin nosi u sebi teološki smisao: čitanja se u euharistijskom slavlju nalaze na početku. A to znači da sve počinje sa slušanjem Drugoga koji nam dolazi ususret. Nedjeljno sabiranje zajednice očituje narav vjernika koji uskrisavaju na novi život. Polaganje ruku kod ređenja očituje dar Duha. Upravo u tim se dimenzijama pokazuje tako važna uloga liturgije u kršćanskom životu. Ponekad je razočaravajuće vidjeti kako se liturgija improvizira i kako gubi na značenju. Smiješno je vidjeti kako mnogi svećenici "žure" tijekom slavlja, ali i kako nakon slavlja traže trenutak "osobnog zahvaljivanja" kao da sama

misa nije “zahvala”! To može biti smiješno, ali u tome se vidi kako takvi stavovi ugrožavaju istinski smisao euharistije. Način moljenja izražava način vjerovanja. Od izuzetne je važnosti da liturgijski čini u tom duhu budu ispravni i valjani. I dan danas se mnoge liturgičare ne pita o teološkom smislu molitava i obreda, nego o tome je li to “liturgijski ispravno”. Na taj način se i sami liturgičari počinju osjećati kao neka vrsta nadzornika nad liturgijskim propisima, kao da liturgija nije teologija! Nažalost, u Crkvi se još uvijek ne shvaća teološki smisao liturgije, o kojem je govorio Sabor i kojega je nastojala provesti liturgijska obnova. A radi se upravo o benediktinskom pravilu, o kojemu je bilo riječi u prethodnom poglavlju, kao i o glasovitoj izreci *lex orandi, lex credendi*, a koji jasno pokazuju uzajamnost vjere i liturgije, teologije i prakse. Te izreke jasno pokazuju da se liturgija ne iscrpljuje u materijalnom činjenju. Liturgija nije čista “služba” koju Crkva vrši u odnosu prema Bogu, nego je stvarnost prepuna smisla. Liturgija je nositeljica otajstva spasenja.”⁵

U sljedećim ćemo se recima posvetiti razmatranju drugih primjera među kojima sam odabrao one koji još bolje dokazuju značenje spomenutih izreka i koji se tiču aktualne situacije Crkve, sve s ciljem da što bolje uočimo teološku dimenziju liturgije.

Crkva u svojoj različitosti

Čini mi se da jedan drugi primjer još bolje očituje vrijednost izreke *lex orandi, lex credendi* i to baš zato jer se ne odnosi samo na tekstove i obrede, nego na postojanje različitih oblika liturgije. Poznato je da se liturgija razvijala u velikim kršćanskim središtima kao što su sjedišta patrijarhata. Ondje su nastajali različiti oblici obreda, kao što su koptski i etiopski obred vezan uz Aleksandriju ili sirske obred uz Antiohiju. Bizantska liturgija tako nastaje iz istočnoga ogranka, sirske podrijetla, koji se rasprostranio sve do Indije. Sve te mjesne liturgije imaju vlastiti identitet i vlastitu autonomiju, bez obzira na to što su jedna drugu uvjetovala. Jeruzalem je izvršio odlučujući utjecaj, posebno zbog mnoštva hodočasnika koji su ondje dolazili sve od IV. stoljeća.

⁵ O tim vidovima promišljanja odnosa između teologije i liturgije bilo je riječi na “liturgijskim tjednima” koje je organizirao pariški Institut Saint-Serge, kao naprimjer 1969. (*Le Saint-Esprit dans la liturgie*, Roma 1977.) ili ona iz 1990. (*Liturgie, éthique et peuple de Dieu*, Roma 1991.).

Sve te liturgije postoje još dan danas. U starini, i Zapad je poznavao istu raznolikost. Rimska liturgija bila je slična onoj milanskoj. No, ona je bila još bliža sjevernoafričkoj liturgiji. Španjolska je imala bliske odnose s Istokom kao i Galija. A celska liturgija bila je sasvim posebna. Sve te različite vrste obreda nestale su pod utjecajem Rima. Prvi put kada su Karolinzi željeli osnažiti svoje krhko carstvo uz pomoć jedinstvene liturgije, a potom i onda kada je nastupila grgurovska reforma u XI. stoljeću. Od tih su liturgija ostali samo tragovi u Milanu, u Toledu i u Lionu sve do minuloga stoljeća.

Je li to samo folklor? U zapadnjačkom viđenju to može biti tako. No, rimska liturgija, ne zaboravimo, nastala je u samome Rimu, a potom se proširila na Zapadu, te po drugim kontinentima, nakon velikih otkrića u XVI. stoljeću. Postojanje različitih liturgija pokazuje različitost mjesnih crkava u jedinstvu vjere. Jedna je vjera, a različiti su izrazi te vjere. O tome na najbolji način svjedoče različite liturgije. A ta različitost proizlazi iz različitosti naroda i kultura u kojima su te liturgije nastale. Ta je činjenica posebno očevidna u slučaju sirske obreda, koji se razvio izvan granica Rimskog Carstva i izvan grčko-rimske kulture. Ta je liturgija koristila aramejski jezik - onaj isti jezik kojim je govorio Isus! Razumljivo je da je njihova liturgijska tradicija različita od one bizantinske kao i od one rimske. Međutim, ona podjednako tvori liturgijsku baštinu Crkve.

U trenutku u kojem se liturgija veže uz određeni jezik i ukorjenjuje u kulture, dolazi na vidjelo temeljni eklesiološki kriterij, koji je ujedno tradicionalan ali i iznimno plodan. Sva pitanja glede prilagodbe liturgije - mislimo ponajprije na Afriku, Aziju i Latinsku Ameriku - pronalaze na tom mjestu temeljne kriterije.⁶ S gledišta povijesti liturgije, inkulturacije nije neki novi problem. Crkva je sve od početka inkulturirala. Ono što je novo je raznolikost kultura u koje se danas kršćanstvo treba ukorijeniti. Crkvena raznolikost nije neka ideja koju su izmislili progresivni intelektualci. Raznolikost je upisana u raznolikost liturgija, koje su posebni izrazi Crkve. Kad bi Crkva sagledala svoju tradiciju, našla bi modele za rješavanje sadašnjih problema.

⁶ Uz ovo pitanje se veže "De liturgia romana et inculturatione. Instructio quarta ad executionem Constitutionis Concilii Vaticani secundi de Sacra Liturgia (ad Const. art. 37-40)" koju je objavila Kongregacija za bogoslužje i disciplinu sakramenata 25. siječnja 1994.; *Notitiae*, br. 332, vol. 30, 1994.-3., str. 80-115 (na latinskom), str. 152-166 (komentar).

Krštenje

Nakon prikaza raznolikosti crkvenih tradicija, razmotrimo поближе slavlje sakramenta krsta. Osvrnimo se najprije na način kojim se slavi krštenje, a zatim na ispovijest vjere koja ga utemeljuje.

Krštenje i Uskrs

Na početku, promotrimo ukratko način na koji se slavi krštenje. Znademo dobro da je poseban dan u kojem se slavi euharistija nedjelja. Vidjet ćemo i važnost tog dana. I krštenje je poznavalo posebno vrijeme, prije negoli se započelo s praksom krštavanja djece. Od XII. stoljeća pa sve do 1970., postojala je odredba po kojoj se djecu krstilo "što prije" (*quam primum*), tj. što prije nakon rođenja. No, u počecima na Zapadu se krštenje slavilo na Uskrs. Zašto baš na taj dan? Zato jer je to dan uskrsnuća Gospodinova, a krštenje je upravo ucjepljenje u najdublje Kristovo Otajstvo - u njegovu smrt i uskrsnuće. Na taj se dan i u tom se činu uzbiljuje ono što kaže apostol Pavao: "Ili zar ne znate: koji smo god kršteni u Krista Isusa, u smrt smo njegovu kršteni. Krštenjem smo dakle zajedno s njime ukopani u smrt da kao što Krist slavom Očevom bi uskrišen od mrtvih, i mi tako hodimo u novosti života." (Rim 6, 3-4).

Smještajući krštenje unutar svetkovine Uskrsa, liturgija nas i na taj način poučava. I to nije nipošto beznačajno. Na taj se način izbjegava, kao što se danas često događa, da krštenje ostane samo slavlje obitelji. Uskrs je dan (ili pak noć!) u kojem se slavi krštenje. Uskrs čuva krštenje u njegovoj crkvenoj naravi. Nitko sam sebe ne može krstiti. Krštenjem se čovjek pridružuje narodu Božjem, braći i sestrama u vjeri. Ipak, nekim našim suvremenicima ta se ideja ne sviđa, jer su baštinili jedno drugačije viđenje krštenja. Njima je teško shvatljiv duboki teološki smisao vremena krštenja. Novi red krštenja, međutim, u uvodu jasno kaže: "Da se osvijetli vazmeni značaj krsta, preporučuje se da se sakrament obavi u vazmenom bdijenju ili nedjeljom, kad se Crkva spominje uskrsnuća Gospodinova. Nedjeljom će se krštenje moći obaviti i pod misom kako bi sva zajednica mogla sudjelovati kod obreda i kako bi jasnije zasjala tijesna veza između krsta i presvete euharistije."⁷

⁷ Red krštenja, *Prethodne napomene*, br. 9.

Prilikom obnove reda krštenja djece 1969., mnogi su se obradovali novinom - uvođenjem liturgije Riječi. Ta je inicijativa zasigurno bila dobra. No, to je isto tako označilo konačan raskid između krštenja i uskrsnoga bdijenja. Naime, u obredu krštenja nije bilo liturgije Riječi, jer se krštenje redovito slavilo unutar velikoga bdijenja tijekom kojega se čitalo Pismo i spominjalo svih biblijskih pralikova krštenja. Taj je običaj, međutim, postao umjetan. No, i umjetne stvari nose sa sobom tragove autentične stvarnosti.

S druge pak strane, kod Kopta u Egiptu, krštenje se slavilo ponajprije na Bogojavljenje. Radi se o jednom drugom teološkom gledištu, koje nije Pavlovoga podrijetla, nego svoj izvor pronalazi u sinoptičkim evanđeljima gdje se Isusovo krštenje smješta na početak njegova javnoga djelovanja. Tako krštenje postaje čin ucjepljenja vjernika u sav Kristov život. Liturgija o tome govori a da ne razvija velike teorije.

Ispovijest krsne vjere

U svojem djelu *Duh Sveti*, sv. Bazilije piše: “Naša se vjera treba uskladiti s formulom našega krštenja”.⁸

To je izvrstan primjer za *lex orandi*. Koja je naša vjera ako ne ona koju ispovijedamo u sakramentu vjere? Drugačije nije moguće. Bazilijeva izreka mogla bi razjasniti sve naše diskusije glede krštenja i vjere. Poznato nam je, naime, ono pitanje: je li za krštenje potrebna vjera? I, povrh svega, o kakvoj se vjeri radi? Odgovara li liturgija na to pitanje? Promotrimo li dobro red krštenja, uočiti ćemo ispovijest vjere, prije samoga krštenja, a koja se sastoji od tri pitanja: “Vjeruješ li u Boga, Oca...? u Isusa Krista...? u Duha Svetoga...?”. Očigledno je da liturgija odgovara na naše pitanje: krštenje sadržava ispovijest vjere, a ta je ispovijest trojstvena.

No, odgovor bi mogao biti i precizniji. Zapravo, pitanja koja se postavljaju na krštenju, iako su u pravome smislu riječi pitanja, već u sebi nose sadržaj vjere! Slično kao i slagalice kojima se djeca igraju, a koje već sadrže rješenje. Igra između sadržaja i čina na ovom mjestu postaje veoma osjetljiva. Sama pitanja nude sadržaj trojstvene vjere, ali ne nude nikakve odgovore. Odgovor može doći samo sa strane onih kojima su upućeni. Oni

⁸ San Basilio, *Lo Spirito Santo*, 67; Città Nuova editrice, 1993., str. 184.

mogu odgovoriti negativno i odstupiti ili pak prionuti sadržaju vjere izričući svoje *da*.

Na taj se način u obrednoj formi, koja nam se može učiniti uobičajenom, jer smo se na nju odveć navikli, pruža uvid u samu strukturu vjere. Naime, ne pita se kandidata – “koja je tvoja vjera” - jer vjera ne proizlazi iz naših snaga! Kao što nas Bog prvi ljubi i daruje nam se u svojem Sinu, tako i Crkva u krštenju daruje vjeru. Crkva daje vjeru i otkriva nam u slobodi pravi odnos s Bogom. Mi doista trebamo odgovoriti i potruditi se oko svoje vjere, ali to je odgovor na Božju inicijativu koju nam Crkva posreduje. To nipošto nije uvjet kojega Bog postavlja pred nas kako bismo iziskali njegovu ljubav i krštenje, nego je to odgovor na otkrivenu Božju inicijativu. Način kojim obred ozbiljuje ispovijest vjere, ujedno otkriva samu strukturu kršćanske vjere.⁹ Nije li to upravo iznenađujuće?

Euharistija

U uvodu smo istaknuli teološki značaj strukture euharistije. Sada ćemo se osvrnuti na pitanje ustanove euharistije. Kada je Isus ustanovio euharistiju? Svi oni koji su primili barem minimum kršćanske pouke naučili su odgovor: “na posljednjoj večeri, na Veliki četvrtak”. No, s druge strane, postavlja se pitanje koji je dan posvećen slavlju euharistije? Nedjelja? Zašto to ne bi bio četvrtak, ako želimo ostati vjerni Kristovoj gesti? Tko je u pravu: klasičan odgovor ili liturgijska praksa?

Postaviti ova pitanja znači ujedno i odgovoriti na njih! Zašto se dakle Crkva od samih početaka (i to *jednom* kako točno kaže formulacija) okuplja nedjeljom na slavlje euharistije, ako ne zbog toga što je to dan uskrsnuća? I, ako dobro promislimo, euharistije ne bi bilo da Gospodin nije uskrsnuo. “Ako pak Krist nije uskrsnuo - kaže Pavao - uzalud je doista propovijedanje naše, uzalud i vjera vaša” (1 Kor 15, 14). Možemo i nastaviti: ako Krist nije uskrsnuo, nema ni vjere, ni Crkve, ni sakramenata.

Nije slučajno da se euharistija slavi baš u nedjelju. To je plod dubokog teološkog sazrijevanja. A on potvrđuje da euharistija

⁹ B. Seboué taj je vid posebno istaknuo u svojem članku “Les sacrements de la foi. L'économie sacramentelle, célébration ecclésiale de la justificatio par la foi” (*La Maison-Dieu*, 116, 1973.-4., str. 89-121). Autor piše: “Kada kršćanin, ispovijedajući svoju vjeru u Crkvi i pred Crkvom, prima sakramenat, uzbiljuje se na konkretan način struktura Pavlova učenja o opravdanju po vjeri” (str. 92).

nije ponavljanje Večere Gospodnje, niti posmrtni agape u čast velikoga čovjeka Isusa, koji je umro kao i svi drugi. Sabrati se na slavlje euharistije u nedjelju znači utjeloviti vjeru u uskrsnuće Gospodinovo. Slaviti euharistiju u nedjelju znači potvrđivati da je ona spomen-čin smrti i uskrsnuća Gospodinova. Uostalom, nije li trenutak prepoznavanja Uskrsloga u lomljenju kruha u Emausu, zapravo večer dana Uskrsnuća? Je li to slučajno? Ako bi četvrtak bio dan euharistije, misa bi bila ništa drugo doli imitacija Večere. Ako bi to bio petak, ona bi bila spomen-čin muke i križa. Ako bi bila subota, to bi značilo da je euharistija samo iščekivanje. Međutim, potrebna je nedjelja i uskrsnuće da bi uopće postojala "euharistija", što znači čin hvale, zahvala, blagdan... Potrebno je zahvaljivati Bogu, koji je nakon križa darovao život!

S tog gledišta postaje jasno da nedjeljno euharistijsko slavlje ima bogati smisao. Možda bi, u tom smislu, trebalo na drugačiji način promišljati "stvarnu prisutnost", jer je euharistija stvarna prisutnost Uskrsloga koji nas poziva za svoj stol. Unatoč tome, uviđamo da je klasični odgovor na pitanje ustanove euharistije apologetski nastrojen, te da je usredotočen na dokazivanje činjenice da je Isus ustanovio euharistiju. Koji je odgovor bogatiji i uvjerljiviji - onaj teološki ili pak liturgijski? Zašto teologija više ne sluša vlastitu tradiciju Crkve?

Razmišljajući nad euharistijom, uočavamo da liturgija govori, a da ne razvija teorije. Smještajući krštenje unutar svetkovine Uskrsa, liturgija naviješta da je kršćanski život stalni prijelaz iz smrti u život uskrsnuća Gospodinova. Nedjeljna euharistija jasno očituje narav same euharistije pokazujući da je ona zahvaljivanje Bogu pobjedniku smrti. Bi li to mogla izreći na jasniji način?

Na nama je da ta osluhnemo mudrost liturgije. Zasigurno, nisu to odveć neshvatljive stvarnosti. Međutim, naviknuli smo na duh teološke racionalnosti pa ne uviđamo najjednostavnije stvarnosti liturgije. Druga je stvar da se to shvaćanje ne događa samo od sebe. Postoji čitav program *mistagogije*. Što znači ta riječ? "Mistagogija" znači uvođenje u otajstvo. Sastoji se u uvođenju u mudrost slavjenoga otajstva. To je liturgijska kateheza. Kao što smo vidjeli u prvom poglavlju, ona se oslanja na iskustvo liturgijskoga slavlja. Zadatak katehete, odnosno mistagoga, sastoji se dakle u uvođenju u smisao onoga što vjernik konkretno doživljava unutar slavlja. U vazmenom bdijenju nije

odveć teško razumjeti da se krštenje događa kao dioništvo na Kristovoj smrti i uskrsnuću, da označava ulazak u Crkvu, koja je sabrana u slavlju. No, često se događa i ono suprotno. Mnoge riječi ostaju bez konkretnog oslonca. A onda se čudimo zašto “nitko ništa ne razumije”! Usudio bih se reći da liturgijska kateheza ima lakši zadatak. Ona je pozvana unijeti u smisao onoga što vjernik u liturgijskom slavlju kuša. Ta kateheza ne kani zasititi ljude idejama već pripustiti u prvi plan iskustvo liturgijskoga slavlja.

Službe

Da bismo zaokružili ovaj niz primjera, možemo na koncu navest posljednja dva, koji se odnose na ređenja. Nema sumnje da su oni najstroženiji, jer mnogi vjernici ne sudjeluju na ređenjima, niti razumiju njihov značaj. Ipak, oni mi se čine značajnima: prvi primjer biskupskoga ređenja, jer očituje duboku mudrost Crkve i njezina zajedništva; a drugi primjer svećeničkoga ređenja, jer se u njemu zrcali drugačije poimanje svećenika od onoga na kojega smo naviknuli.

Biskupsko ređenje

Biskupsko ređenje odvija se preko triju susljednih obreda: izbor kandidata, molitva ređenja i euharistija.¹⁰

Izbor kandidata dolazi na prvo mjesto, jer valja dobro vidjeti tko je kandidat. Drevni je običaj Crkve da zajednica odabire kandidata. Taj običaj danas ne postoji, jer je zamijenjen drugim načinom odabira kandidata. No, koji god bio način, odabir nije isto što i ređenje. Naime, nakon što je pala odluka o budućem biskupu, vjernici su se sabirali u svojim crkvama i uz prisutnost barem triju biskupa, sudjelovali ređenju odabranika. To se ređenje sastojalo od epikletske molitve (tj. molitve zaziva Duha Svetoga) i polaganja ruku sa strane prisutnih biskupa. Ređenje se zaključuje euharistijom kojom predsjedava novi biskup, jer se njome sazda zajedništvo Crkve.

¹⁰ Ta je struktura vidljiva već među prvim svjedočanstvima o biskupskom ređenju kao što je *Apostolska tradicija* iz III. stoljeća. No, i u kasnijim liturgijskim knjigama lako je uočiti istu strukturu.

Iz potonjega proizlaze dva zaključka. Prije svega važno je istaknuti različitost između odabranja i ređenja, između imenovanja i molitve. Valja imati na umu tu različitost, jer ona omogućuje da nadiđemo posttridentske kontroverzije između protestanata i katolika glede razumijevanja svećeništva. U očima osrednjeg katolika, protestantski pastor nije drugo doli odabranik zajednice, dok je katolički svećenik pozvan od Boga. Ta slika, ili bolje rečeno karikatura, posvema zanemaruje prethodno istaknutu različitost. Iako je jedan čovjek odabran sa strane zajednice, taj ga odabir ne čini službenikom Crkve. Biskup, svećenik ili đakon netko može postati samo po molitvi Crkve, odnosno, po milosnom daru Božjem. Sve druge predodžbe dokidaju ova dva vida, koji se naprotiv nadopunjuju i jedan u drugome potvrđuju.

O ređenju novoga biskupa, crkvena tradicija traži prisutnost barem triju drugih biskupa. Je li to zato jer biskup ima veću odgovornost od one povjerene jednom svećeniku ili đakonu? Još jednom se nalazimo pred izuzetno zanimljivom pojavom. Prisutnost biskupa pokazuje da Crkva nije izvor službi koje u njoj postoje. Pojedina crkva ne može sama od sebe zarediti biskupa. Služba dolazi sa strane drugih kao dar Gospodinov ("On i "dade" jedne za apostole, druge za proroke, jedne opet za evanđeliste, a druge za pastire i učitelje..." Ef 4, 11). Poradi toga nije moguće ređenje biskupa bez zajedništva s biskupima obližnjih crkava. Zajedništvo crkava je zagarantirano (koliko god je to moguće) zajedništvom njihovih službenika. Nije li to zapravo pravo otkriće?

Teologija molitava ređenja

Glede ove teme napisani su zapaženi radovi,¹¹ koji su doprinijeli osvjetljavanju slike o svećeništvu, a koja je različita od one skolastičke na koju smo naviknuli.¹²

¹¹ Među prvima valja istaknuti rad B. Botte, "L'ordre d'après les prières d'ordination", *Études sur le sacrement de l'ordre*, Paris, coll. "Lex orandi", 22, 1957., str. 13-41; Vidi također P.-M. Gy, "La Théologie des prières anciennes pour l'ordination des évêques et des prêtres", *Revue de sciences philosophiques et théologiques*, 58, 1974., str. 599-617; P. De Clerck, "La Théologie des prières d'ordination", *Les Ministrés dans l'Église*, numéro special de *Prêtres diocésains*, n° 1280, mars-avril 1990., str. 156-166.

¹² Skolastika je izraz za novi oblik teologije koja se pojavila na Zapadu u XII. stoljeću. Od tada teologija više nije stvar propovjedništva ili teoloških kontroverzija,

Može nam se učiniti doista čudno, ali te molitve nisu usredotočene na ideju svećeništva, ne govore o suobličenju Kristu svećeniku, niti govore o dioništvu svećenika na biskupovome svećeništvu, nego su usmjerene na zaziv Duha. Moli da on siđe na ređenika. Slušajući te molitve, biva nam jasno da je svećeništvo u Crkvi dar Duha. Treba reći da ta ideja nije dovoljno prihvaćena sa strane zapadnjačke teologije. Zapravo ne sjećam se da je itko govorio o svećeništvu polazeći od tog motiva.

Molitva ređenja prezbitera naglašava tri dimenzije prezbiterske službe. Svećenici trebaju pomagati biskupa u vodstvu Božjega naroda, kao što su Mojsiju pomagali odabranici. Poput Aronovih sinova, svećenici slave bogoslužje. I poput suradnika apostola, svećenici surađuju u propovijedanju evanđelja. Molitva, dakle, naglašava da ređenici primaju poslanje pastira, svećenika i navjestitelja Riječi. Međutim, treba priznati da je ova molitva, tipološki oblikovana, teško razumljiva.¹³ To ne znači da ona ništa ne govori o smislu svećeništva, ponajprije samim teolozima. Zasigurno, ona progovara o nečem na što nismo naviknuli. Međutim, nije li bogatstvo tradicije upravo u tome da nam uvijek nanovo otkriva nove stvari?

Mogli bismo uzeti u obzir i druge primjere kako bismo pokazali mudrost izreke *lex orandi, lex credendi*. Vidjeli smo da *lex orandi* nije neovisna od *lex credendi*. Dovoljno je pomisliti na način oblikovanja doksologija (Slava Ocu...) i na kristološka pitanja iz IV. i V. stoljeća, ili pak na tumačenje biblijskih odlomaka u liturgiji, da bismo shvatili kako se zakon moljenja izravno odnosi na zakon vjerovanja.

No, ovi nam primjeri dostaju da uvidimo kako je liturgija "mudra". Liturgija posreduje jedno, ili bolje rečeno, više tumačenja vjere. Zato je liturgija protkana teologijom. Stoga je proučavanje liturgije posebna teološka disciplina, jer je ona sama po sebi zaokružena, kao što su to uostalom službeni

nego škola (*sholae*) i čvrsto utvrđenih metoda. Skolastika će ostati na snazi sve do sredine XX. stoljeća. Najpoznatiji predstavnik skolastike je bio sv. Toma Akvinski iz XIII. stoljeća.

¹³ Otac Daniélou definirao je tipologiju kao znanost o analogijama između dvaju Zavjeta. Ona je bila najprije zamišljena kao egzegetska metoda. Značajno je utjecala na liturgiju, kao što rječito govori i naš primjer. Tipologija ne uspoređuje današnje svećenike s onima iz Staroga zavjeta, kao što se može na prvi mah pomisliti, nego u starozavjetnim svećenicima prepoznaje pralik kršćanskoga svećeništva. Tipologija iščitava Stari zavjet u svjetlu Novoga, a ne obrnuto.

dokumenti Crkve.¹⁴ Unatoč neporecivoj ulozi drugih teoloških disciplina, postavlja se pitanje zašto se tako malo važnosti daje proučavanju liturgijske tradicije, koja je zapravo stalno oblikovala kršćansku svijest tijekom povijesti. Otac Congar tvrdio je da se Crkva više poistovjećuje sa svojom liturgijom, negoli sa svojom teologijom.

Ovo poglavlje mogao sam nasloviti – “inteligencija vjerovanja”. Taj izraz točno definira status teologije. No, primjere koje smo u prethodnim recima obradili, pokazali su nam da liturgija obuhvaća više na egzistencijalnom, negoli na pojmovnom planu, pravu inteligenciju vjerovanja. A ona se nudi svima onima koji joj se hoće otvoriti.

Odnosi između teologije i liturgije

Na početku ovoga poglavlja bilo je govora o odnosu između teorije i prakse. Izreka *lex orandi, lex credendi* poslužila nam je kao oslonac u utvrđivanju epistemološkog¹⁵ prioriteta liturgijskog čina spram teoloških formulacija, tj. prednost prakse pred intelektualnim razradbama. Vjerujem da smo to prvenstvo sada uspjeli razumjeti. Naime, krštenje se slavilo i prije negoli je Pavao teološki razradio krštenje u 6. poglavlju poslanice Rimljanima. Ovo se pitanje isto tako odnosi i na zaključke prethodnoga poglavlja u kojemu je bilo riječi o odnosu između unutrašnjega i vanjskoga.

Zasigurno, spomenuta izreka ne kazuje sve o odnosu između teologije i liturgije. Ona, zapravo, naglašava smjer utjecaja liturgije na teologiju. Međutim, bilo bi krivo pomisliti da teologija nije utjecala na liturgiju! Pogledajmo samo molitve sv. Lava Velikoga o svetkovini Božića, tako bogate kristologijom; ili pak svetkovinu *Tijelova (Corpus Domini)*, službeno nazvane

¹⁴ II. vatikanski sabor u dekretu o odgoju i obrazovanju svećenika (*Optatam totius*), br. 16. gdje govori o teološkim disciplinama, kaže: “Sveto bogoslužje koje treba smatrati prvotnim i neophodnim izvorom istinskog kršćanskog duha treba poučavati u skladu s 15. i 16. članom Uredbe o svetom bogoslužju.” Ovaj dekret smješta studij liturgije odmah nakon egzezeze i dogmatike, moralne teologije i kanonskoga prava. Međutim, *Ordinationes* Kongregacije za katolički odgoj, na tragu apostolske konstitucije *Sapientia christiana* iz 1979. smještaju liturgiju na šesto mjesto, nakon pastoralne teologije a prije povijesti Crkve i kanonskoga prava.

¹⁵ A to znači u redu spoznaje. Brojni primjeri pokazali su da je moguće razumijevanje polazeći od liturgijskih čina.

“svetkovina Tijela i Krvi Kristove”. A to su teološke ideje euharistije koje potječu iz XIII. stoljeća, uvedene u liturgijsku godinu po inicijativi svete Julijane iz Mont-Cornillon (Liegi). Ili pak svetkovinu Krista Kralja, koja je nastala 1925.

Svi ti primjeri nisu razlog da izokrenemo smisao izreke, kao što su činili čak i službeni dokumenti tijekom ovoga stoljeća. Posljednji primjer, kojega sam zabilježio, je dio apostolskoga pisma Ivana Pavla II. o dvadeset i petoj obljetnici saborske konstitucije, gdje kaže: “Vjernost obredima i autentičnim tekstovima je zahtjev ‘zakona moljenja’ (*lex orandi*) koji treba biti vazda u skladu sa ‘zakonom vjerovanja’ (*lex credendi*)”.¹⁶

To je doista točno. No, bilo bi bolje, u duhu izreke, istaknuti onaj drugi, autentični smisao, a taj je da je vjera u skladu sa zakonom moljenja.

Osim toga bilo bi potrebno isto tako biti oprezan kada su u pitanju različiti prijedlozi sa strane teologije liturgije. Ideja liturgijske reforme, s jedne strane nailazi na nezadovoljstvo sa sadašnjom liturgijom, a s druge strane suočava se s teološkim idejama da bi se ta situacija popravila. Neki tekstovi i obredi bili su značajno promijenjeni - što je sasvim razumljivo - budući da se nalaze unutar žive tradicije. Međutim, oni nisu sredstva da bi se precizno izrazili doktrinarni sadržaji. Oni su poetske naravi. Oni su simboličke, a ne čisto teološke forme. Prije negoli se pristupi reformama, potrebno je zapitati se o značenju, o utemeljenosti onoga što biva promijenjeno, kao i o onome novome što se želi uvesti.

Odnosi između teologije i liturgije su dijalektičke naravi. Oni se kreću u oba smjera, iako liturgijska tradicija naglašava posebnost svoje uloge spram teologije. Stoga, umjesto da ih se suprotstavlja, bilo bi bolje priznati da se i teologija i liturgija smještaju na istu razinu čovjekove aktivnosti. Lambert Beaudin, uz pomoć aristotelove misli, označio ih je obje kao umjetnost, a ne znanost.

“Teološki traktati obrađuju, dakle, dogmu i moral pod vidom znanstvenoga izlaganja i stoga logike (u filozofskom smislu te riječi) tih materija. I tako nisu temeljno usmjerene prema praktičnom oblikovanju djelovanja, pa su stoga *scientia, non ars*. Liturgijske knjige, naprotiv, nisu ni na koji način znanstveno

¹⁶ Br. 10, § 4. Drugi primjeri nalaze se u: enciklika *Mediator Dei* (1947.), br. 42-45; Predgovor u *Opće uredbe rimskoga misala*, br. 2, § 3.

izlaganje objavljene istine. To nisu teološki traktati. S tog gledišta, oni dijele sudbinu svetih evanđelja, Pavlovih poslanica i svih onih knjiga koji imaju za cilj doseći praktično ispunjenje u stvarnim činima, pa su stoga *ars, non scientia.*¹⁷

Ne otkriva li ovaj način razmišljanja odveć ustaljeni racionalizam kada su u pitanju religiozne stvarnosti, a tako i liturgija? U prethodnom poglavlju uočili smo prvenstvo liturgijskoga čina. Mogli bismo se upitati je li naš način slavljenja mise od trideset minuta “razmišljanja” i “koncentracije” u antropološkom smislu najprikladniji? No, dobro poznajemo osjećaj “otkrića” kada primjerice sudjelujemo na bizantinskom bogoslužju ili pak na onom iz Taize-a. Navedimo i jedan drugi primjer racionalizma. Posljednja obnova liturgije bila je izrazito stroga kada su u pitanju prijevodi molitava i tekstova. Međutim, ostavila je slobodnim izbor pjesama i glazbe. A dobro znademo do čega je sve to dovelo. Ali, tko zna napamet jednu molitvu iz misala? Pjesme, naprotiv, upisuju se duboko u naše sjećanje i imaju golem utjecaj bilo na one koji pjevaju kao i na one koji ih slušaju.

Osim toga, kroz posljednja dva poglavlja vidjeli smo da je liturgija jedna zaokružena cjelina, da ona živi od objektivnosti. Ta dimenzija liturgije nije uvijek dobro prihvaćena. Nakon posljednje liturgijske obnove, svi smo se pomalo naviknuli na promjene. Objektivnost liturgije, prema tome, nije apsolutna. Sabor je to dokazao. Međutim, ne radi se o tome da jedan tekst zamijenimo drugim, nego da shvatimo i poslušamo mudrost liturgije kako bismo mogli osposobiti konkretnu zajednicu vjernika za slavlje. Prilagoditi liturgiju ne znači, dakle, zamijeniti jedan tekst s drugim, nego iznaći načina da zajednica uzmogne postati dionik te stvarnosti, da se može liturgijom hraniti i živjeti. (Nastavlja se)

Preveo: Ivica Žižić

¹⁷ L. Beauduin, *La Piété de l'Église. Principes et faits*, Louvain 1914., str. 91.

Na dobro poznatom mjestu o *grmu* (Izl 3) u kojem se Jahve Bog objavljuje s nakanom da oslobodi svoj narod iz egipatskog ropstva, Mojsije je poslan na dvije adrese s dvije različite poruke i unaprijed predviđene reakcije. Najprije treba otići starješinama Izraleaca i kazati im da mu se objavio Bog koji je odlučio da ih izvede iz ropstva i odvede u zemlju u kojoj teče med i mlijeko (usp. Izl 3,16-17). Izraleske starješine će Mojsija poslušati (Izl 3,18a).

Potom zajedno s njima treba otići faraonu i tražiti da ih pusti tri dana hoda u pustinju kako bi ondje svom Bogu Jahvi prinijeli žrtvu. I faraon će ih pustiti, ali tek pošto bude natjeran teškom šakom (Izl 3,18b-20).

Na prvi mah traženje da ih pusti na trodnevno hodočašće u pustinju izgleda kao prikrivanje prave namjere Izraelaca da nepovratno odu iz Egipta. No, u cjelokupnom slijedu događaja izjednačivanje izlaska iz egipatskog ropstva s iskazivanjem štovanja Bogu, zapravo stavlja u prvi plan središnje pitanje čitavog opisa izlaska, a ono glasi: tko je pravi gospodar Izraela, faraon koji Izraelce drži u ropstvu, ili Jahve, Bog koji ih poziva u slobodu?¹

Izrael u ropstvu služi faraonu

Na početku Knjige Izlaska Izraelci su u Egiptu i služe faraonu kao robovi. Faraon ima velike građevinske projekte

¹ Na tom pitanju izgrađena je čitava struktura Knjige Izlaska. Usp. J.-L. SKA, *Introduzione alla lettura del Pentateuco*, Bologna, 2001., 38-44.

(Izl 1,11) i stoga Egipćani Izraelcima zagorčavaju život teškim radovima (usp. Izl 1,14).

Jedino u čemu se Izraelci pokazuju jačima jest njihova otvorenost životu. Njihove su žene životnije od Egipćanki (Izl 1,19), a babice su im bogobojazne (Izl 1,17). Već tu nazire se sukob koji dolazi do vrhunca u faraonovim susretima s Mojsijem. Hebrejske babice više se boje Boga koji daje život, negoli faraona koji ubija. Nasuprot faraonu koji naređuje da se svako hebrejsko muško dijete baci u rijeku (Izl 1,22), stoji Bog koji ih blagoslivlje potomstvom (Izl 1,21). Nasuprot faraonu koji tlači Izraelce prisilnim radovima, stoji Bog koji ih poziva u pustinju da mu prinesu žrtvu.

Kada Mojsije i starješine s time dolaze faraonu on odgovara: "... zašto odvrćate svijet od njegovih dužnosti? Idite na svoj posao. Sad kad se svjetina tako umnožila", nastavi faraon, "vi biste ih od posla odvratili?" (Izl 5,4-5).

Ili malo dalje, "Lijenčine ste vi! Lijenčine!. Stoga i kažete: 'Hajdemo da prinesemo žrtvu Jahvi!'" (Izl 5,17).

Znakovit je taj faraonov odgovor, tako tipičan za one koji u iskazivanju štovanja Bogu vide nepotrebno gubljenje vremena i materijalnu štetu. Faraon je zauzet gradnjom gradova-*skladišta* (Izl 1,11) i misao mu je samo o tome kako će povećati i uskladištiti svoje bogatstvo (usp. Lk 12,16-21). Smisao postojanja Izraelaca u Egiptu sastoji se stoga u njihovu služenju faraonu.² Sve drugo je besmisleno. Zašto ići tri dana hoda u pustinju i to samo za to da bi prinijeli žrtvu Bogu kojega faraon niti ne poznaje? To je nepotreban napor i veliki trošak!

I osim toga, zar nema boga ovdje, u Egiptu? To jest: zar bog nisam ja?! "Tko je taj Jahve da ga ja poslušam?" (Izl 5,2), kaže faraon. On koji Izraelce drži pod svojom vlašću ne može tek tako pristati da svoje sluge prepusti nekom drugom Gospodaru. Učinit će to tek pošto budi natjeran jačom šakom.

Izrael izlazi iz Egipta

Prave nakane Izraelaca da nepovratno odu iz Egipta postaju faraonu jasne kada Mojsije inzistira da u pustinju pođe sav narod, i mlado i staro, i muškarci i žene, sa svime što imaju. U pustinju trebaju povesti i sva svoja stada. "Ni papak neće ostati

² Čak se i sami nazivaju faraonovim slugama (vidi Izl 5,15-16)

ovdje” kaže Mojsije faraonu “jer od svih stada valja nam izabrati za žrtvovanje Jahvi, Bogu našem, a ne znamo, dok onamo ne stignemo, što moramo Jahvi prinijeti.” (Izl 10,26).

I doista je tako. Izrael se uputio da u pustinji iskaže Bogu štovanje, ali još ne zna kako će to učiniti. To je ono stanje koje sveti Pavao izražava riječima: “Doista ne znamo što da molimo kako valja, ali se sam Duh za nas zauzima neizrecivim uzdasima.” (Rim 8,26). U knjizi Izlaska zauzimanje Duha izraženo je oslobođenjem iz ropstva, a njegovi *uzdasi* čuju se u Zakonu.

78

Nakon što su *svi sa svim stadima* izišli iz Egipta i došli u pustinju, Bog je Izraelcima objavio što mu i kako trebaju prinijeti za žrtvu. Nakon što ih je izveo *iz ropstva* s njima je sklopio Savez i dao im Zakon u kojem se nalazi sve što je Izraelu potrebno za život, pa tako i nacrt za gradnju svetišta - Šatora sastanka i popis žrtva koje se u njemu trebaju prinostiti (Izl 25 – 31). Izraelci sada znaju kako će Bogu iskazati štovanje. Međutim, svetište se ne može sagraditi niti se u njemu mogu prinostiti žrtve dok se ne riješi još jedno pitanje.

Novi rival

Izraelci su se oslobodili Egipta iz kojega su izišli, ali se još trebaju osloboditi Egipta koji su ponijeli sa sobom (usp. Izl 12,35-36). Put kroz pustinju zato nije bio bez posrtanja. Dok je Bog na Sinaju govorio Mojsiju: “Ne pravite uza me kumira od srebra niti sebi pravite kumira od zlata” (Izl 20,23), narod je pod brdom govorio Aronu: “Napravi nam boga, pa neka on ide pred nama” (Izl 32,1).

Tako Jahve, koji je u Egiptu pokazao svoju moć nad faraonom, sada u pustinji dobiva novoga rivala. Ponovno se postavlja pitanje: tko je pravi vladar Izraelov? Bog koji ga je izveo iz ropstva i dao mu Zakon, ili tele koje su sami napravili od zlata svojih naušnica da bi oko njega igrali u bezakonju? Hoće li dalje kroz pustinju narod voditi Bog ili tele?

“Brzo su zašli s puta koji sam im odredio” “vidim da je ovo narod tvrde šije”, žali se Bog Mojsiju. “Pusti sada neka se moj gnjev na njih raspali da ih istrijebim. Onda ću od tebe razviti velik narod” (Izl 32,7-9). No, ipak neće tako završiti.

Gradi se Šator sastanka

Nisu se baš svi odmetnuli od Boga i Mojsijeva molitva smiruje Božji gnjev. Zlatno tele je spaljeno i satrto u prah (usp. Izl 32,20). Savez se obnavlja i gradi se svetište po nacrtu koji je Bog dao Mojsiju na Sinaju. Mojsije kaže narodu:

“Ovo je Jahve naredio: Među sobom pokupite prinos Jahvi! Tko god je plemenita srca neka Jahvi donese prinos... A onda svatko koga je srce vuklo i duša poticala dođe noseći svoj prinos u čast Jahvi za gradnju Šatora sastanka, za svaku službu u njemu i za posvećena odijela. Strčaše se muževi i žene: svi koje je srce vuklo...

Svatko tko je mogao dati kakav dar u srebru ili tuču donese to kao prinos u čast Jahvi. Svatko u koga se našlo bagremova drva za upotrebu u bilo kojem poslu, donese ga. Sve žene koje su bile vješte prele su svojim rukama i donosile što bijahu oprele.... Sve žene koje je njihovo srce poticalo zbog njihove vještine prele su kostrijet. Glavari su donosili oniksa i drugoga dragog kamenja za umetanje u oplećak i naprsnik; pa mirodije i ulje za svjetlo, ulje za pomazanje i miomirisni tamjan. I tako Izraelci - svi ljudi i sve žene koje je srce poticalo da pridonesu bilo što poslu koji je Jahve po Mojsiju naredio da se izvrši - donesoše to kao dragovoljan prinos u čast Jahvi.” (Izl 35, 5-29).

Tako je dragovoljnim prinosima sagrađeno svetište, Šator sastanka, Slava je Jahvina ispunila Prebivalište, i time završava Knjiga Izlaska (Izl 40,34-38).

Izrael u slobodi služi Bogu

Na početku Knjige Izlaska Izraelci služe faraonu *u ropstvu*, a na kraju služe Bogu *u slobodi*. Međutim razlika između ta dva služenja je neusporediva. Služenje Bogu nije neko drugo ropstvo nego – bogoslužje, liturgija, a ono što razlikuje liturgiju (služenje Bogu) od služenja drugim gospodarima može se sažeti u sljedeće točke:³

1) Liturgija, tj. bogoslužje, nije prisilno nego slobodno služenje. Služenje u kojem ljudi rade dragovoljno, onako kako ih srce vuče Bogu, bez nekog prikrivenog interesa i ne očekujući

³ Za prve dvije točke vidi J.-L. Ska, *Introduzione alla lettura del Pentateuco*, 43-44.

plaću. Stoga smisao bogoslužja ne može razumjeti čovjek koji nije spreman ništa učiniti besplatno.

2) Rob nema pravo na počinak, a onomu koju služi Bogu počinak je čak zapovjeden. Jedino što se mora raditi u dan počinaka jest *ono što se ne mora* – a to je bogoslužje. Ono je čin slobode i njegov smisao ne može razumjeti čovjek koji nije slobodan.

3) Tko služi Bogu otaca, to ne može činiti sam. Bogoslužje se obavlja u Šatoru *sastanka* i čin je čitave zajednice. Svi sa svime moraju izići iz Egipta i doći u pustinju da bi tamo zajedno Bogu prinijeli žrtvu. Mojsije pod Sinajem “vodi sav narod iz tabora ususret Bogu” (Izl 19,17), i svi sudjeluju u izgradnji svetišta.

Inače se događa ono što se dogodilo s Kajinom i Abelom (vidi Post 4,3-16). Kako god tumačili prvo (brato)ubojstvo u povijesti ljudskog roda, ostaje činjenica da se ono dogodilo u kontekstu individualnog prinošenja žrtava. Razlog zašto se Bogu svidjela Abelova žrtva, a ne Kajinova, nije naveden. No, bili se mogla roditi zavist i bratoubojstvo da su obojica Bogu prinijeli istu, zajedničku, žrtvu?

4) I na koncu: tko služi Bogu, ne može služiti drugim gospodarima (među koje spada i moje ‘Ja’). Sam Isus kaže: “Nitko ne može služiti dvojici gospodara. Ili će jednoga mrziti, a drugoga ljubiti; ili će uz jednoga prijanjati, a drugoga prezirati. Ne možete služiti Bogu i bogatstvu.” (Mt 6,24).

Iako je starozavjetno bogoslužje bilo privremeno i samo pralik onoga istinskoga; iako i novozavjetno bogoslužje ima različite izražajne forme, temeljno je usmjerenje uvijek isto: služenje Bogu oslobađa nas robovanja drugim gospodarima.⁴

⁴ Kad shvatimo da se sloboda sastoji u služenju pravom i jedinom Gospodaru, možemo bolje razumjeti zašto totalitarni režimi bogoslužje ili zabranjuju (faraon) ili zloupotrebljavaju (zlatno tele).

TROJSTVO - Psalam 8, 4-9;
Tragovi Božji po svoj zemlji

Boga nitko nikada nije vido, reći će sv. Ivan (1,18). Ali, tragovi njegove stvaralačke ruke svugdje su nazočni i uočljivi. To su i svjedočanstva što ih Bog daje o samome sebi svojim dobročinstvima dajući nam s neba kišna i plodonosna vremena i zasićujući srca naša jelom i veseljem (Dj 14, 17). Prateći te tragove doznajemo tko je i kakav je njihov tvorac. To je prirodna spoznaja Boga koja je na dohvat svakomu čovjeku. Sirah će reći: Svjetlo je svoje stavio u srca ljudi da im pokaže veličanstvo djela svojih (17,8).

O tome u Knjizi mudrosti čitamo: *Po naravi su glupi svi ljudi koji ne upознаše Boga, oni koji iz vidljivih ljepota ne mogu upoznati onoga koji jest. Nisu kadri upoznati umjetnika po djelima njegovim (13,1). Istu misao, samo na sebi svojstven način, razvija i sv. Pavao u poslanici Rimljanima: Što se o Bogu može spoznati, očito im je: Bog im očitova. Uistinu, ono nevidljivo njegovo, vječna njegova moć i božanstvo, onamo od stvaranja svijeta, umom se po djelima vidi, tako te nemaju isprike (1,19-20).*

Diveći se ljepoti mjeseca i zvijezda, *djelu prstiju Božjih*, psalmist u današnjem otpjevnom psalmu uočava čovjeka kao vrhunac svega stvorenoga i vladara nad svim drugim djelima Božjim. Čovjek je malo manji od anđela, ili od samoga Boga, kako to uočavaju tumači svetopisamskih tekstova. Jer, stvoren je na sliku i priliku Božju i *pod njegove je noge sve podloženo: ... ovce i svakolika goveda, zvijeri poljske, ptice nebeske i ribe morske.* A sve je to nabrojeno da bi se naš duh potaknuo na ono što izražava današnji pripjev: *Gospodine, Bože naš, divno li je ime tvoje po svoj zemlji!*

Puninu takvoga Boga obznanio nam je *Jedinorođenac Bog koji je u krilu Očevu* (Iv 1,18), pa tko je vidio njega, vidio je i Oca koji ga posla (Iv 12, 44). A o tome nas je poučio i uputio nas u svu istinu Duh koji je po daru ljubavi razliven u srcima našim, kako slušamo u današnjim misnim čitanjima.

U tom svjetlu Ps 8 u današnjem misnom bogoslužju očituje se kao vjerska pouka o Bogu prenesena u pjesmu i zahvalnu molitvu. Zbog toga je često korišten u starozavjetnim i novozavjetnim molitvama i poukama. Evanđelisti bilježe da je Isus doslovno naveo njegov 3. r. da bi pred farizejima opravdao narod koji mu je klicao: *Čuješ li što ovi govore? Kaže im Isus: Da! A niste li čitali: Iz usta djece i dojenčadi sebi si pripravio hvalu?* (Mt 21,16). Poslanica Hebrejima navodi većinu današnjega otpjevnog psalma i primjenjuje na Isusa kao savršena čovjeka komu je nakon uskrsnuća sve podloženo (Usp: Heb 2,6-9). Time je usklik današnjeg psalma: *Sve podloži njegovim nogama*, postalo stvarnost, a ne iluzija ili puka želja.

Zbog svega rečenoga o ovom psalmu, papa Pavao VI. predao je tekst ovoga psalma astronautima Amstrongu i Aldrinu kad su u srpnju 1969. poletjeli u svemir da gledajući izbliza mjesec i zvijezde hvale Stvoritelja svega.

TIJELOVO - Psalm 110, 1-4;
Svećeništvo po redu Melkizedekovu

Na čitanje o Melkizedeku, kralju šalemskom i svećeniku Boga Svevišnjega, koji prinese kruh i vino kralju Davidu, nadovezuju se četiri prva retka Ps 110. koji nosi naslov "Mesija – kralj, svećenik, pobjednik". Upravo ta prva četiri retka ovoga psalma bila su predmetom raznolikih interpretacija. Najčešće je navođeni psalam u spisima Novoga zavjeta koji slijedi grčku verziju Septuaginte i primjenjuje ga na Mesiju i njegovo vječno svećeništvo pred Bogom po redu Melkizedekovu te prema tome prilagođava prijevod. Prema toj interpretaciji preuzet je i za otpjevni psalam na svetkovinu Tijelova. Uvršten u službenu večernju molitvu Latinske crkve, ovaj je psalam postao omiljela tema slavnihi glazbenika.

Isus je odgovorio židovskom sudskom vijeću prvim retkom ovoga psalma povezujući ga s Dn 7,19: *Odsada ćete gledati Sina čovječjega gdje sjedi zdesna Sile i dolazi na oblacima nebeskim* (Mt,

26,64). I u jednoj raspravi s farizejima, Isus izrijeком navodi ovaj psalam: “Što mislite o Mesiji? Čiji je on sin?” Kažu mu: “Davidov.” A on će im: “Kako ga onda David u Duhu naziva Gospodinom, kad veli: Reče Gospodin Gospodinu mome: Sjedi mi zdesna, dok ne položim dušmane tvoje za podnožje tvojim nogama? Ako ga, dakle, David naziva Gospodinom, kako mu je sin?” (Mt 22, 41-45). Petar u govoru na Duhove navodi iste retke ovoga psalma (Dj 2,34). Poslanica Hebrejima u više navrata navodi ovaj psalam, a čitavo sedmo poglavlje te poslanice posvećeno je Velikom svećeniku po redu Melkizedekovu na temelju prvih redaka ovoga psalma. Sve je to odraz česte uporabe u prvoj kršćanskoj zajednici. (Usp: Heb 1,13; 5,6; 6,20; 7; Otk 19, 16).

Na svetkovinu Tijelova za nas je najzanimljivija primjena ovoga psalma pod vidom najave Kristova vječnog svećeništva i kraljevskog vladalaštva nad svim neprijateljima naroda Božjega. Kristovo svećeništvo nije udijeljeno “po redu Aronovu”, dakle, po tjelesnom rođenju, nego “po redu Melkizedekovu”. A Melkizedek, što prema Heb 7, 2 znači “kralj pravde”, predstavlja kraljevsko svećeništvo koje je postojalo usporedo s hramskim levitima. Bio je kralj Šalema, što je naziv za davni Jeruzalem. Kruh i vino što ih je Melkizedek prinio Abrahamu, Krist je preuzeo za znakove svoga prinosa i trajne nazočnosti među svojim. Poslanica Hebrejima vidi u tome savršeniju stvarnost: *Dokida se prijašnja uredba zbog njezine nemoći i beskorisnosti ... a uvodi se bolja nada, po kojoj se približujemo Bogu* (7, 18).

Njegovo sjedenje “s desna Bogu” doziva u pamet Kristovo posinovljenje u duhu Ps 2, 7: *Obznanjujem odluku Gospodnju: Gospodin mi reče: Ti si sin moj, danas te rodih. Time mu je predana sva vlast na nebu i na zemlji* (Mt 28, 18) i *njegovu kraljevanju neće biti kraja*, kako ispovijedamo u Vjeronanju i završavamo sve molitve.

DESETA KROZ GODINU “C” - Psalm 30, 2-6.11-13; *Bog spašava*

Prvo misno čitanje o ozdravljenju teško bolesna sina udovice koja je ugostila proroka Iliju izabrano je kao najava povratka u život sina jedinca udovice iz Naina u Lukinu evanđelju. Ta dva potresna događaja potakla su izbor Ps 30. koji nosi naslov: Jahve – spasitelj iz smrtne nevolje. Zbog toga je izabran i otpjev:

Veličam te, Gospodine, jer si me izbavio! Cijeli psalam, a osobito šest prvih redaka, intoniran je kao pohvalnica Bogu koji spašava one koji se nađu *na rubu groba*.

Lirski doživljaj ove zahvalnice prožet je životnim iskustvom u čemu krajnosti igraju važnu ulogu. Iskustvo nas uči da je život isprepleten trpljenjem i uživanjem, zdravljem i bolešću, srećom i nesrećom. Ipak nema mjesta očaju, jer *iz svih nas pogibli Gospodin izbavlja ... preokreće plač moj u igranje ... večer donese suze, a jutro klicanje*. Zbog toga je ovaj psalam pjesma nade što nas potiče da nikada ne očajavamo i potonemo u beznađu. A to je moguće samo ako ne računamo samo sa svojim silama nego se oslonimo na Gospodina koji nas izbavlja od svih pogibli.

Među krajnostima što ih doživljavamo u životu pojedinca i naroda, što je bilo nadahnuće tvorcu ovoga psalma, svakako je glavni ekstrem: smrt i život. Psalm je nastao u ambijentu nacionalne obnove izraelskog naroda za Makabejaca (2. st. prije Krista), nakon moralne i vjerničke iskvašenosti za kralja Atioha IV. Epifana. Za Makabejaca je obnovljen i ponovno svečano posvećen Hram i tom je prigodom pjevan ovaj psalam kao znak zahvale Bogu za povratak u život naroda koji je bio *na rubu groba i podzemlja*.

Upravo zbog činjenice da ovaj psalam opjeva prijelaz od smrti na život uvjetovao je da ga Crkva predlaže kao uskrсну pjesmu u molitvi časoslova na Veliki četvrtak, Veliku subotu i na večernjoj u četvrtak 1. tjedna gdje mu je stavljen naslov: *Zahvala za spas od smrti*. Upravo je tu, kao ideja vodilja, stavljena izreka glasovitoga duhovnog pisca iz 4. st. Ivana Kasijana što nas uvodi u kršćansko iščitavanje: *Krist nakon slavnog uskrsnuća zahvaljuje Ocu*. A u časoslovu se ostvaruje *otajstvena razmjena* prema riječima sv. Augustina: *Dok molimo časoslov, naši glasovi odzvanjaju u Kristu, a njegovi u nama*.

Našu otajstvenu povezanost s Kristom umrlim i uskrslim najbolje je izrazio sv. Pavao u Poslanici Kološanima 1,12sl.: *S radošću zahvaljujmo Ocu koji nas osposobi za dioništvo u baštini svetih u sujetlosti. On nas izbavi iz vlasti tame i prenese u kraljevstvo Sina, ljubavi svoje, u kome imamo otkupljenje, otpuštenje grijeha*. Sjedinimo s Kristom svoje glasove u zahvaljivanju Bogu riječima ovoga psalma koji u Kristu dobiva puno značenje.

SRCE ISUSOVO "C" - Psalam 23, 1-6;

Bržan pastir

Psalam 23. uvršten je kao otpjevni psalam na svetkovinu Presvetog Srca Isusova u nizu "C" kao poveznica starozavjetnog čitanja iz proroka Ezekijela o Bogu koji sam traži svoje ovce i Lukina odlomka o izgubljenoj ovcu za kojom traga bržan pastir. Time je zorno ocrtna nježna i brižljiva Božja ljubav prema nama. Isti je psalam predložen i za 16. nedjelju kroz godinu "B" kao odgovor na Jeremijin tekst o pastirima koji upropašćuju i raspršuju ovce i na Markov odlomak u kome se Isus *sažali nad mnoštvom jer bijahu kao ovce bez pastira*. Na oba spomenuta mjesta u misnom bogoslužju predstavljen je Bog koji se brine za svoje u duhu Ivanove definicije: *Bog je ljubav, i tko ostaje u ljubavi, u Bogu ostaje, i Bog u njemu* (1 Iv 1,16).

Za današnju svetkovinu osobito je značajno uočiti Božju nježnu skrb za svoj narod osobito za slabe i zalutale. Otpjevni psalam je odjek Ezekijelova teksta koji nam prenosi Božju riječ: *Sâm ću potražiti ovce svoje i sâm ću ih pasti ...Potražit ću izgublenu, dovest natrag zalutalu, povit ću ranjenu, okrijepiti nemoćnu, bdjeti nad pretilom – past ću ih pravedno!* Ako se tome pridoda Isusovo predstavljanje Oca u liku pastira koji ostavlja 99 ovaca u toru, a traga za jednom izgubljenom i umiruje se tek kad je pronađe te sav radostan nosi je na ramenima i poziva prijatelje da se raduju. I kao posljedica slijedi Isusova pouka: *Kažem vam, tako će na nebu biti veća radost zbog jednoga obraćena grešnika negoli zbog devedeset i devet pravednika kojima ne treba obraćenja* (Lk 15,7). I to je najdublji smisao i poruka svetkovine Srca Isusova, simbola sveukupne ljubavi što ju je Bog očitovao prema nama.

Zbog svega rečenoga, prvi su kršćani ovaj psalam pjevali za vrijeme obreda krštenja prateći novokrštenike nakon izlaska iz krsnog zdenca do mjesta pomazanja krizmom, a prije ulaska u crkvu i priključivanja kršćanskoj zajednici u euharistijskom slavlju. To je za novokrštenike bila veličanstvena molitva protkana dubinskom teologijom i mistikom: Krist je jedini pastir koji može učiniti da vjernik ne oskudijeva ni u čemu. Krist ga preporođa u krsnoj vodi, izlijeva na njega Duha Svetoga, pripravlja mu gozbu svoga tijela i krvi, štiti ga od vrata smrti i dovodi u očevu kuću u kraljevstvu nebeskom gdje ćemo se gostiti kroz svu vječnost (Usp. Lk 22,30).

JEDANAESTA KROZ GODINU "C" - Psalm 32, 1-2.5.7.11;
Grijeh oprošten i krivnja pokrivena

Na prvo svetopisamsko čitanje iz Druge Samuelove knjige o Davidovu priznanju grijeha i prorokovoj objavi oprostjenja nadovezuje se Ps 32. kojemu je u središtu priznanje grijeha i velikodušno oprostjenje. Ta, već starozavjetna, objava milosrdnog Boga dobila je izrazitiju primjenu u Isusovu životu i naučavanju o čemu nas izvještava i poučava današnji odlomak iz Lukina evanđelja o slučaju javne grješnice kojoj je Isus opravdao oprostjenje grijeha: *Oprošteni su joj grijesi mnogi jer je mnogo ljubila*. Psalm je ispjevao pobožan čovjek koji je osobno iskustvo grijeha i oprostjenje te čitavu dramu koja se uz to obično povezuje. Od davnine se autorstvo pripisuje Davidu i njegovu iskustvu s grijehom i objavi oprostjenja preko proroka Natana.

Kršćanska je predaja još od 6. st. ovaj psalam uvrstila među sedam pokorničkih psalama. Jedan životopisac sv. Augustina piše da je ovaj psalam bio osobito drag glasovitom hiponskom biskupu te ga je držao obješena iznad postelje i često u suzama molio. Luther se poziva na ovaj psalam u svome glasovitom komentaru poslanice Rimljanima tumačeći njegov prvi redak u smislu da je grijeh čovjekov samo "pokriven", a ne i izbrisan.

Za tumače su osobito zanimljiva tri glagola s početka psalma: otpustiti – pokriti – (ne)ubrojiti. Oko toga se vrti cjelokupno prikazivanje grijeha i oprostjenja, ali i očituje darovana i milosrdna ljubav Božja, *hesed*. Zbog toga psalam završava optimističnim pozivom na radost i veselje što je u duhu središnje objave Boga saveza koja je izražena i u Lukinu evanđelju kad je Isus odgovorio farizejima i pismoznancima koji su mu prigovarali da prima grješnike i blaguje s njima: *Radujte se sa mnom! Nađoh ovcu svoju izgubljenju. Kažem vam, tako će na nebu biti veća radost zbog jednog obraćena grešnika nego li zbog devedeset i devet pravednika, kojima ne treba obraćenja* (15, 7).

Ovaj je psalam omiljela tema pouke katekumena u davnom kršćanstvu. Tako Ćiril Jeruzalemski polazi od riječi ovoga psalma da bi pohvalio Božje milosrđe: *Bog je milosrdan i ne škrvari u svome praštanju ... Gomila tvojih grijeha neće nadvladati veličinu Božjega milosrđa: težina tvojih rana neće nadvisiti vještinu najvećega Liječnika: samo ako mu se s pouzdanjem poujeriš. Otkrij Liječniku svoju slaboću, svojim mu riječima izreci ono što*

reče David: *'Priznat ću Gospodinu koji je stalno preda mnom'. Tako ćeš postići da se ostvare druge njegove riječi: 'Ti si otpustio bezbožnosti moga srca'.*

Poslušajmo poruku današnjeg psalma, priznajmo grijeh e i ne budimo tvrdokorni *kao konji i mazge bez razuma* niti se isprazno oholimo poput Isusova domaćina Šimuna. Tada ćemo moći s pravom klicati u čestitosti srca.

DVANAESTA KROZ GODINU "C" - Psalam 63, 2-9;
Čežnja za Bogom

Današnji otpjevni psalam pjesma je čežnje za Bogom i prebivanjem u njegovu Hramu što je vidljiv znak Božje nazočnosti među ljudima te sigurnosti i zaštite vjernicima. Istraživači procjenjuju da je ovaj psalam *pjesma duboke duhovnosti i poetičnosti* (Ravasi). Isus je svojim riječima i djelima pokazivao iznimno poštovanje prema Hramu i prije svoga javnog djelovanja isticao potrebu boravka *u onome što je Oca moga* (Lk 2,49). Ipak je uviđao da je hram od kamena samo prolazan znak koji smjera prema nerazorivom hramu: *Razvalite ovaj hram, i ja ću ga u tri dana podići ... Govorio je o hramu svoga tijela. Pošto uskrsnu od mrtvih, prisjetiš e se njegovi učenic i da je to htio reći* (Iv 2, 19. 21). Učenicima je trebalo svjetlo Duha Svetoga da u tim riječima prepoznaju najavu Isusove smrti i "podizanja" nakon tri dana.

A to je isti onaj koga je navijestio prorok Zaharija u današnjem misnom prvom čitanju: *Gledat će Onoga koga su proboli ... Na dom Davidov i na Jeruzalemce izlit ću duh milosni i molitveni*. Jedino pod vodstvom toga Duha mogao je Petar u svome Učitelju prepoznati *Krista, Pomazanika Božjega*, kako čitamo u današnjem evanđelju.

Čežnja za Bogom i boravkom u njegovu Hramu opjevana je u današnjem psalmu živim i upečatljivim slikama: žeđa – glad – sud Božji. U dijelu što je preuzet za današnji otpjevni psalam dominiraju dvije prve slike upotpunjene slikom zaštićenosti ptića u sjeni majčina krila. Čežnja za Bogom i žeđa u Palestini veoma je uvjerljiva usporedba. A osobito ako se prisjetimo da je tlo u Palestini najčešće *zemlja suha, žedna bezvodna*. Da su žeđa i voda što utažuje tu žeđ samo slike, pokazao je Isus u razgovoru sa Samarijankom na Jakovljevu zdencu: *Tko god pije*

te vode, opet će ožednjati. A tko bude pio vode koju ću mu ja dati, neće ožednjati nikada: voda koju ću mu ja dati postat će u njemu izvorom vode koja struji u život vječni (Iv 4, 13).

A susret s Bogom u Hramu uspoređen je s utaživanjem gladi ukusnim mesom što je znak svakog obilja, ali i najava nepropadljive nebeske hrane: *Tijelo je moje jelo istinsko, krv je moja piće istinsko. Tko jede moje tijelo i pije moju krv, u meni ostaje i ja u njemu (Iv 6,55-56).* Čeznja za intimnosti s Bogom pojačana je slikom radosna čovjeka koji poput ptića *kliče u sjeni krila*, a osobita bliskost s Bogom retkom: *Duša se moja k tebi privija, desnica me tvoja drži.* To opravdava pripjev preuzet iz današnjeg psalma: *Tebe žeda duša moja, Gospodine, Bože moj!* U tom se smislu u latinskom prijevodu navodi i izreka Grgura Nazijanskog: *Deus sitit sitiari = Bog žeda da bude žedan!*

ROĐENJE SV. IVANA KRSTITELJA - Psalm 139, 1-3. 13-15; *Stvoren tako čudesno*

Na prvo misno čitanje iz Izaije, proroka koje naviješta Slugu Jahvina kojega je Bog *pozvao od krila materina*, nadovezuje se Psalm 139. "s kojim se ne može usporediti ni jedan drugi psalam po snazi osjećaja, raznolikosti figura i dubini smisla", kako je zapazio srednjovjekovni židovski komentator Ibn Ezra. Uza sve to što je to "veličanstvena, ali jako zahtjevna mudrosna pjesma" (anglikanski teolog Robinson), njezina bitna poruka jasno je uočljiva: Bog sve zna i sve može, a čovjek – iako *stvoren tako čudesno* - ne može se odijeliti od Boga.

Pojedini dijelovi ovoga psalma preuzeti su za bogoslužje svetkovine Rođenja sv. Ivana Krstitelja zbog 13. i 14. retka u kojima je kršćanska predaja prepoznala njegovu najavu i čudesno rođenje: *Satkao me u krilu majčinu ... Hvala ti što sam stvoren tako čudesno!* Ali i poruka ostalih dijelova psalma podudara se sa životom i djelovanjem Isusova prethodnika. U njima vjernik, koji trpi zbog progonstva i nepravde, molitvom ispovijeda živu vjeru u sveznanje, svenazočnost i svevladarstvo Boga saveza, iako su mu mu *nedokučivi naumi Božji i neprocjenjiv zbroj njihov.*

Tumači Svetoga pisma uočavaju tri dijela ovoga psalma. U prvom dijelu (r. 1-6) slavi se i veliča Božje sveznanje. *i znaš kada sjednem i kada ustanem ... hodam ili ležim, sve ti vidiš (2-3).* To se primjenjuje na Božje planove s ulogom Ivana Krstitelja, ali

se može, i treba, primjenjivati i na djelovanje svakoga od nas. Božjem pogledu ne promiče ni jedna naša misao, nakana, riječ ili djelo.

Drugi dio (r. 7-12) posvećen je Božjoj svenazočnosti kojoj čovjek kadikad želi umaći, ali uzalud. Taj dio psalma izostavljen je za današnju svetkovinu. Ali preuzima iz trećeg dijela ovoga psalma tri retka (13-15) da bi opjevao čovjeka *stvorena tako čudesno* (r. 14). Stvaranje čovjeka opisano je živim slikama lončara, kipara i tkalca koji oblikuju svoja djela i oblažu profinjenom odjećom. Opis je sličan Jobovu: *Tvoje me ruke sazdaše, oblikovaše cjelovitim ... Sjeti se, k'o glinu si me sazdao ... Nisi li mene k'o mlijeko ulio i učinio da se k'o sir zgrušam? Kožom si me i mesom odjenuo, kostima si me spleo i žilama* (10, 8-11).

Ivan je učio svoje učenike moliti i postiti, ali ih je bez trunka ljubomore prepustio onome “kome nije bio dostojan odriješiti remenje na obući” i koji će ih krstiti Duhom Svetim. To je putokaz i svima nama.

TRINAESTA KROZ GODINU “C” - Psalam 16, 1-2. 5-11;
Gospodin baština moja

Psalam 16. kao pjesma potpuna pouzdanja u Boga skladno povezuje prvo misno čitanje iz Prve knjige o kraljevima i odlomak iz Lukina evanđelja. U oba čitanja se govori o Božjem pozivu navjestiteljima kraljevstva Božjega. Prorok Ilija pomazuje Elizeja za proroka i on napušta obrađivanje očevine i dvanaest jarmova volova da bi se mogao u potpunosti posvetiti prenošenju Božjih poruka ljudima. Evanđelist prenosi Isusove riječi koje ocrtavaju njegovu osobu i djelo te daje upute svojim nasljedovateljima: *Sin Čovječji nema gdje bi glavu naslonio ... Pusti neka mrtvi pokapaju svoj mrtve, a ti idi i navješćuj kraljevstvo Božje.*

Tvorac psalma levit je u Hramu kome je Jahve i baština i kalež. Drugim riječima rečeno, sve što posjeduje i što radi. To nam postaje jasnije ako se prisjetimo da pripadnici Levijeve plemena nisu imali dio kod razdiobe oranica i livada među plemenima izraelskim. Njihova je “baština” bila služba u Hramu, a uzdržavali su se doprinosima ostalih plemena. Gledano samo s materijalne strane, to je bilo nestalno i leviti su se oslanjali na Božju providnost i njegovu vjernost obećanjima.

Ovaj je psalam pjesma Bogu izvoru života i putokazu u taj život. Levit se oslanja na Božja obećanja o daru života koji ni *trulež groba* neće uništiti. Time se ispovijeda čvrsta vjera u život vječni. Zbog takve intoniranosti, ovaj će psalam postati omiljelo katehetsko sredstvo tumačenja i naviještanja otajstva uskrsnuća. Najprije Kristova, a potom i svih koji u Krista vjeruju. U glasovitom govoru na Duhove sv. Petar navodi drugi dio ovoga psalma, 8.-11. retka, s uskrsnom i kristološkom primjenom (Usp. Dj 2, 24-32). Isto čini i sv. Pavao koji kršćanima u Antiohiji doziva u pamet redak ovoga psalma: *Nećeš dati da Svetac tvoj ugleda trulež, ... David, pošto u svom naraštaju posluži volji Božjoj, preminu, pridruži se ocima svojim i vidje trulež, a Onaj koga Bog uskrisi ne vidje truleži* (Dj 13, 35-37).

Aktualizirajući ovaj psalam, Crkva ga predlaže u više navrata u molitvi časoslova: Velika subota, vazmeni utorak, prva večernja nedjelje 2. tjedna, večerje svakoga četvrtka.

U današnjem materijaliziranom svijetu u kome se više brige vodi o tome što i koliko čovjek posjeduje nego o kvaliteti života i brige za vječni život, česta molitva ovoga psalma može postati pravo osvježenje, nadahnuće i izazov za kvalitetnije prakticiranje života koji ni smrt ne može progutati.

Nikola Bižaca

○ ANGAŽMANU KATOLIKA U POLITICI
On the engagement of catholocs in politics

UDK: 261.6

282-05:31

Stručni znanstveni rad

Primljeno: 1/2010.

Sažetak

U članku se iznose neka razmišljanja o sudjelovanju katolika u političkom životu povodom predsjedničkih izbora u Hrvatskoj. U prvom dijelu rada ukazuje se na neka pogrešna ili nepotpuna poimanja angažmana kršćana u politici (primjerice, stroga odijeljenost između vjere i politike), te se ističe da je politika plemenit i zahtjevan trud u službi izgradnje Kraljevstva Božjega. U drugom dijelu rada autor nabroja neke od pretpostavki primjerenog angažmana katolika u politici kao što su: moralna praksa, zdravi laicitet, osobna savjest, politički pluralizam, euharistija.*

Ključne riječi: politički pluralizam katolika, opće dobro, izgradnja Kraljevstva Božjega, pozitivni laicitet, euharistija

UVOD

Ovih se dana u našoj se državi birao predsjednik države. Riječ je o jednom demokratskom postupku koji se tiče svakog građanina Hrvatske. Bili mi katolici ili nekatolici, vjernici ili nevjernici ishod biranja predsjednika zacijelo utječe na veću ili manju kvalitetu života u našem društvu. A kvaliteta života nikog normalnog ne može ostaviti nezainteresiranog. Jasno, netko će reći kako mi nismo predsjednička država i kako poradi toga

* Predavanje održano 13. prosinca 2009. u Franjevačkom samostanu u Hvaru u okviru župne tribine.

za kvalitetu života uloga predsjednika i nije baš odlučujuća. Možda i nije odlučujuća, ali je doista važna. Posebno je važna kada je u pitanju promicanje nacionalnih, zajedničkih interesa u na razini hrvatskog stranačkog pejzaža koji kronično boluje od infekcije virusom uskih stranačkih i osobnih interesa. Kako bi se uočila važnost te funkcije, dovoljno je letimično pogledati što o važnosti predsjednika govore naši biskupi u nedavnom *Pismu katoličkim vjernicima povodom predsjedničkih izbora*.¹ Tu su oni nabrojili najvažnije zadaće i kompetencije toga čovjeka. Osim Ustavom (čl. 93) predviđene uloge predstavljanja i zastupanja Republike u zemlji i inozemstvu, osim nastojanja oko usklađenog i stabilnog djelovanja državne vlasti te brige za obranu neovisnosti i teritorijalne cjelovitosti naše države, Biskupska poslanica očekuje od budućeg predsjednika još mnogo drugih stvari. On bi tako imao biti “mudar”, ljubiti “sve ono što zovemo dušom hrvatskog naroda i države” U njemu se vidi “jamca vrijednosti naše nacije” i njenog znakovlja kao i “jamstvo skladnog suživota” cjeline građana, a ne samo nekih. Predsjednik je pozvan promicati jedinstvo “nutarnje snage naroda” te “bdjeti da subjekti vlasti primjereno vrše njima povjerene zadaće”. On je angažirani i beskompromisni čuvar suvereniteta i teritorijalnog integriteta Hrvatske. U svojoj službi, naglašavaju biskupi, on “poštuje ali i štiti kršćanska načela”, “načela naravnog zakona” i kršćansku baštinu na kojoj je izraslo hrvatsko nacionalno biće. Tu se misli u prvom redu na zaštitu ljudskog života od začeha do naravne smrti, na dostojanstvo braka i obitelji, na slobodni izbor vjeronauka u školama te na njegovo nepokolebljivo i nedvosmisleno zastupanje osude triju krvavih totalitarnih režima XX stoljeća: fašizma, nacizma i komunizma.

Imajući u vidu navedene odlike, očito je da su biskupi orisali lik jednog predsjednika koji u mnogo čemu odgovara kršćanskom gledanju na ono što znači biti kršćanin angažiran u politici. Oni polaze od uvjerenja da zaista postoji nešto što se zove kršćansko poimanje politike i političkog angažmana, odnosno da postoji uočljiva prepoznatljivost angažmana kršćana u političkom djelovanju.

¹ Hrvatska biskupska konferencija, *Pismo katoličkim vjernicima povodom predsjedničkih izbora 2009.*, (IKA od 23. studenog 2009.).

1. PONEKO KRIVO ILI NEPOTPUNO POIMANJE ANGAŽMANA KRŠĆANA
U POLITICI NA NAŠIM PROSTORIMA

Svakodnevno nam sredstva priopćavanja serviraju veoma dramatična izvješća s puno nasilnih i krvavih detalja o tome što se događa kada religijska uvjerenja, odnosno religijske zajednice nastoje angažirano oblikovati političku sudbinu nekog društva. Izdašno smo informirani koliko masivna politizacija religija može biti bremenita pogubnim posljedicama po mir i stabilnost društvenog suživota i napretka. Premda golema većina takvih nemilih primjera dolazi iz islamskog i hinduističkog podneblja, mnogim nekršćanima ali i nekim kršćanima u našem društvu se čini da između vjere i politike, a time i između kršćanske vjere i političkog djelovanja ne bi trebala postojati nikakva značajna poveznica. Ne samo, već se mnogima čini da je i samo spominjanje u jednom dahu binoma “politika i religija”, odnosno “politika i Crkva” nešto što je po sebi sumnjivo, na granici “političke nekorektnosti”. Uostalom i sami znamo koliko smo puno puta čuli populistički formuliranu tvrdnju, naslijeđenu uostalom još iz olovnih vremena komunizma, kako se Crkva apsolutno ne bi trebala miješati u politiku. Drugi idu dalje pa javno zahtijevaju kako vjernici kršćani ne bi trebali unositi svoje vjerničke ideje i stavove u političku arenu. Često nam se posvješćuje kako kršćani ne smiju zaboraviti da je država religijski neutralna, laička te da vjernici, bilo da sudjeluju u političkim procesima na više ili manje profesionalnoj razini kao članovi stranaka ili samo kao birači, ne bi trebali unositi u sferu politike svoje partikularne vjerničke stavove, a o interesima da i ne govorimo. Vjera i politika bi imali biti, dakle, strogo odijeljene logikom izričite neutralnosti kako bi društvo uopće moglo opstati i funkcionirati na demokratski način. Razlog takve jedne radikalno shvaćene odjelbe političkog djelovanja i vjerskog angažmana bio bi taj što su svi građani, neovisno o njihovoj vjeri i svjetonazoru, punopravni članovi ovoga društva. Svi se u njemu bez ikakve prisile moraju moći osjećati kao doma, kao dobro došli sa svojim razlikama, vjerskim i seksualnim, te svi imaju podjednako pravo i dužnost oblikovati zajedničku sudbinu bez ikakve ideološke i vjerske majorizacije.

Lako je uočiti da takvi zahtjevi dolaze najčešće iz onih kulturnih ambijenata kao i medijskih i političkih centara moći u kojima prevladavaju oni koji kršćani-katolici nisu ili nisu više.

To, međutim, nije baš sva istina. Jer ima ne baš zanemarivi broj i uvjerenih kršćana kod kojih dnevna događanja u našem društvu pa i diljem svijeta često puta stvaraju snažan dojam kako je politika uistinu “šporaka politika”. Čini im se da je politički zanat skoro redovito vezan uz sumnjive pa i kriminalne radnje tako da političari teško mogu biti uvjereni kršćani, odnosno da se mirne savjesti kršćanin može zauzeto i profesionalno baviti politikom. Iz takvog uvjerenja nameće im se zaključak da – kada je o politici riječ – kršćani i njihove zajednice ne bi trebali izlaziti u javnost s vlastitim prosudbama aktualnih političkih tema i dilema, a posebice bi institucionalni segment crkvene zajednice imao biti suzdržan glede prosudbe konkretnih političkih programa stranaka i kandidata za javne funkcije. Nerijetko se u medijima i međusobnim razgovorima građana može naići na sumnju kako su pastiri ili neki drugi predstavnici crkvene zajednice kada zauzimaju određeno političko stanovište zapravo motivirani postizavanjem vlastitog materijalnog interesa, odnosno da teže nametnuti svoju istinu kao jedinu i obvezujuću te da time ruše toleranciju kao jedan od temelja demokratskog sustava.

Ovo su neke od najučestalijih reakcija našeg medijskog i uopće društvenog okoliša na govor katoličke zajednice o nužnosti kršćana da i u političkom djelovanju ostanu vjerni evanđeoskim vrijednostima kao i temeljnim načelima društvene nauke Crkve. Jasno da ima i drugih kritičkih načina reagiranja na temu opravdanosti i načina angažmana kršćana u politici koja iskazuju možda nešto više smisla za razlikovanje. Ipak navedeni prigovori su dovoljni pa da na njihovu tragu odgovorimo kako dobar dio ovih prigovora, dolazili oni s vjerničke, inovjerničke ili nevjerničke strane, odnosno s političke, filozofske ili sociološke točke gledišta, svjedoče o podosta oskudnom poznavanju, odnosno o neuvažavanju aktualnih standarda katoličkog shvaćanja politike i političkog djelovanja.

Katolička crkva već 2000 godina razmišlja o politici, a time i o odnosu crkvenih zajednica i pojedinih svojih vjernika prema državnoj vlasti i političkom djelovanju. Shvaćanje odnosa Crkve i političkih vlasti tijekom svih ovih dugih stoljeća odvijalo se u različitim društvima, robovlasničkom, feudalnom, ranom kapitalističkom, nacističkom, komunističkom i u aktualnom liberalno kapitalističkom. Svaki društveni kontekst donosio je sa sobom svoj specifični izazov na koji je Crkva trebala dati odgovor: na koji način živjeti vjeru na razini političkog angažmana. Ta duga

memorija crkvene zajednice iznjedrila je postupno određene uvide, stavove, konstante. Stoga ono što danas u Katoličkoj crkvi mislimo o odnosu kršćanskog opredjeljenja i političkog angažmana kršćana, plod je trajnog produbljanja ali i znatnog samoispravljanja crkvenog poimanja smisla i metode kršćanskog poslanja u svijetu.

2. POLITIKA KAO “PLEMENIT” I “ZAHTJEVAN” ANGAŽMAN U SLUŽBI IZGRADNJE KRALJEVSTVA BOŽJEG

Na tragu II. vatikanskog Katolička crkva u cjelini je ovih zadnjih 50-ak godina postala svjesnom kao nikada do tada da mora živjeti evanđelje u ovom modernom svijetu, ne u nekom drugom koji više ne postoji. To je svijet liberalnog kapitalizma, demokracije, ljudskih prava, individualizma, vjere u svemoć tržišta, globalizacije kapitala i transporta. Važna odlika ovog našeg svijeta je i tolerantni odnos prema pluralizmu religija i svjetonazora. U njemu sve manje ima političkog prostora za neku državnu religiju. Kritični dijalog i suradnja na svim područjima od društvenog interesa tako postaju praktično jedini mogući svrsishodni način komuniciranja među različitim interesnim i svjetonazorskim grupama i religijama. Prevažni dokument II. vatikanskog sabora *Radost i Nada* ali i čitav niz poslijesaborskih službenih dokumenata papa i crkvenih ustanova na različitim razinama snažno potiču katolike, ali i sve ljude dobre volje, na izgradnju *zajedničkog zemaljskog grada*. Katolici su pozvani na davanje aktivnog doprinosa u političkom oblikovanju suživota u nacionalnim državama, ali i na razini međunarodnih odnosa. Dakle, za katoličku zajednicu politika kao takva nije neka nevažna, sumnjiva, poludemonska djelatnost, već jedan od konkretnih načina na koji vjernik-kršćanin ne samo može već i treba mijenjati ovaj svijet nabolje. Kršćanski mijenjati svijet nabolje znači tako misliti i djelovati da ljudi postaju sve zreliji za autentično zajedništvo s drugim ljudima, a time u konačnici i sa samim Bogom. Jer cilj ovog našeg svijeta i našeg kršćanskog vjerovanja, kako nam ga je Isus Krist predočio i omogućio, je upravo konačno i potpuno ispunjenje svih ljudi i njihova svijeta u vječnom Božjem zajedništvu. Božji svijet nastaje, raste u vremenu. Novi zavjet opisuje taj Božji svijet u nastajanju izrazom “Kraljevstvo Božje”. Kraljevstvo Božje raste svugdje tamo, govore

nam Isus i njegovi učenici, gdje se događaju temeljne vrijednosti tog kraljevstva kao što su vjera, djelatna ljubav, nada, pravda, solidarnost, opraštanje, mirotvorstvo, blagost, sućut i radost. Kada se dogode i tamo gdje se dogode, te vrijednosti mijenjanju čovjeka te time šire prostor Kraljevstva Božjeg. Jer samo ukoliko postaju dio nas samih, dio naše osobne i kolektivne povijesti, te vrijednosti bivaju nakon preobrazbe ugrađene u “nebeski grad Jeruzalem”, postaju dijelom naše zajedničke vječne egzistencije. Teološko razmišljanje je trud oko evanđeoskih vrijednosti Kraljevstva prevelo u govor o nužnosti takve kršćanske prakse koja je usmjerena na cjelovit razvoj, materijalni i duhovni, svake ljudske osobe u zajednici osoba. Pritom se misli na kršćansku praksu u obitelji, u crkvenoj zajednici ali i u političkoj zajednici i to na svim razinama te zajednice koje su dostupne kompetencijama određenog kršćanina.

Čovjek je društveno biće pa je već time “političko biće”, (*zōon politikón*) tako da veći dio njegova djelovanja redovito utječe više ili manje direktno na kvalitetu života u široj ili užoj zajednici. No, ovdje ne mislimo na politiku shvaćenu u tom najširem značenju već na politiku u užem značenju te riječi. Postoje, naime, različite definicije politike u užem značenju. Nama je dovoljno držati se onog određenja politike kojim se služi II. vatikanski sabor² ali i drugi crkveni dokumenti. Na tragu tog raširenog shvaćanja Ivan Pavao II. vidi politiku kao “mnogostruko i različito, gospodarsko, društveno, administrativno i kulturno djelovanje koje je usmjereno organskom i institucionaliziranom promicanju ‘općeg dobra’.”³ A “opće dobro”, koje je inače jedan od nosivih pojmova katoličke društvene nauke, Papa označava kao “skup onih uvjeta društvenog života koji grupama i pojedincima omogućuje da potpunije i lakše dođu do vlastitog savršenstva”.⁴ Katekizam Katoličke crkve nabraja i pojašnjava bitne elemente zauzimanja za opće dobro koje opisuje kao: poštivanje osobe i njenih prava, nastojanje oko društvenog blagostanja i mnogolikog razvitka zajednice te briga za postojanost i sigurnost pravednog poretka.⁵

² GS 26

³ Ivan Pavao II., *Christifideles laici*, 42.

⁴ Ta definicija općeg dobra saborskog je podrijetla: GS 26.

⁵ KKK 1907-1909.

Dakle, političko djelovanje, je u konačnici usmjereno na stvaranje uvjeta za što skladniji materijalni, kulturni i duhovni rast pojedinih osoba u njihovom odnosu s drugim osobama i drugim društvenim grupama. Međutim, opće dobro jedne zajednice nije isto što i mehanički zbir partikularnih interesa. Ostvarenje općeg dobra uvijek uključuje vrednovanje tih interesa i njihovo usklađenje na temelju jedne uravnotežene hijerarhije vrijednosti, odnosno na temelju ispravnog shvaćanja ljudske osobe, njenih prava i njenog dostojanstva⁶. Ne čudi što II. vatikanski sabor govori o politici kao o “jednoj veoma plemenitoj” ali i “teškoj” vještini,⁷ a papa Pavao VI. kao o “jednom zahtjevnom načinu življenja kršćanskog angažmana u službi drugih”.⁸ Zbog toga se, kako u svojoj post-sinodalnoj pobudnici o laicima reče Ivan Pavao II. “vjernici laici ne mogu nipošto odreći sudjelovanja u ‘politici’” tako shvaćenoj.⁹

3. NEKE OD PRETPOSTAVKI KRŠĆANSKOJ OPCLJI PRIMJERENOG ANGAŽMANA U POLITICI

Teškoća i zahtjevnost političkog angažmana kršćana, očito, je povezana s činjenicom da on mora istodobno voditi računa o nekoliko momenata:

Kao prvo kršćani, već tamo od pape Gelazija koncem V. stoljeća, znaju da njihova vjera, crkvene norme i tradicije ne mogu kao takve biti jednostavno poistovječene s političkim djelovanjem i političkim umijećem. Jer treba dati, kako nam to Isus kaže, Cezaru ono što pripada Cezaru a Bogu ono što je Božje. To vrijedi na poseban način danas u jednom pluralističkom i demokratskom društvu. Politička sfera posjeduje svoju autonomiju, svoju unutarnju logiku i zakonitosti koje su drugačije od vjerske. Ivan Pavao II. je višeput kritizirao brkanje i miješanje religijske i političke sfere. To se događa kada jedna partikularna kršćanska norma postaje državnim zakonom. Poistovjećenja pak državnih i crkvenih zakona mogu dovesti do gušenja religijske slobode i do ograničenja ljudskih neotuđivih

⁶ Ivan Pavao II., *Centesimus annus* (1991.), 47.

⁷ GS 75.

⁸ Navedeno prema: T. Bello, *Cristiani e politica* (www.giovaniemissione.it/spiritualita/kaucat16bello.htm)

⁹ Ivan Pavao II., *Christifideles laici*, 42.

prava.¹⁰ Međutim, iako su politička zajednica i institucionalizirani prostor vjere međusobno različiti te su jedno o drugom neovisni, autonomni i imaju svoje autoritete i svoja poslanja, oni nisu jedan drugom suprotstavljeni, a niti supostoje u radikalnom paralelizmu međusobnog ignoriranja, već su upućeni jedan na drugog.¹¹

Susret kršćanske vjere i političke sfere djelovanja događa se pretežito na *području morala*, odnosno na prostoru “*razloga savjesti*”. Naime, znamo da političko djelovanje u svojoj biti teži općem dobru određene zajednice. Ono teži za promicanjem i očuvanjem dobara važnih za zajedničko življenje ljudskih osoba (kao na pr. javni red, mir, sloboda, pravda, jednakost, poštivanje dostojanstva ljudske osobe, očuvanje okoliša, solidarnost itd.).¹² Time ono sadrži neizostavnu i važnu moralnu dimenziju. Zapravo, moglo bi se reći, kako je političko djelovanje za kršćane po svojem intimnom pozivu “moralna praksa”, iako svako moralno djelovanje ne mora biti nužno i “politička praksa” u užem smislu riječi. Neovisno o tome znaju li to drugi, nekršćani ili ne, kršćani su svjesni da nesvodivost čovjekove sudbine na povijest pretvara političko djelovanje u sredstvo promicanja ili razgradnje konačnog, eshatološkog identiteta pojedinca i zajednice. Stoga su “ovozemne stvari i one koje u ljudskoj situaciji nadilaze ovaj svijet usko međusobno povezane”. Tako je to izrazio II. vatikanski sabor!¹³ U poslijesaborskom vremenu katolici su sve više prihvaćali činjenicu laičkog karaktera države tj. njeno javno neopredjeljenje ni za jednu od religija zastupljenih među njenim građanima pa ni kršćansko-katoličku. Sveta Stolica je u svojim izjašnjavaanjima na temu odnosa vjere i politike svih ovih prošlih desetljeća rabila sintagmu “*zdрави laicitet*”, dok je odnedavno Benedikt XVI. počeo govoriti o “*pozitivnom laicitetu*”.¹⁴ No u biti i jedan i drugi izraz očituju s jedne strane crkveno prihvaćanje laičkog poimanja države i njenog odnosa s religijama kao jedne

¹⁰ Kongregacija za nauk vjere, *Doktrinalna nota. O nekim pitanjima vezanim uz sudjelovanje katolika u političkom životu*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb 2003., 6.

¹¹ GS 76.

¹² *Doktrinalna nota*, 1.

¹³ GS 76.

¹⁴ Prvi put je Papa za tim terminom posegnuo, kažu kroničari, u razgovoru s novinarima u avionu kojim je letio u Lourdes (rujan 2008.). O tome vidi uvodnik, *Per una laicità positiva*, u: *Credere Oggi*, 167 (2008.) /www.credereoggi.it/pagina_stampata.asp?id=155/

od značajnih pretpostavki funkcioniranja društva pluralističke demokracije. S druge pak strane, izrazom “pozitivni laicitet”. Papa želi podržati i promicati ono društvo u kojem se religiju ne želi strogo ograničiti na sferu privatnih emocija i interpretacija stvarnosti kao što to zahtijeva, a i prakticira gdje to može, ideologizirani laicizam zapadnih društava. “Pozitivni laicitet” s kojim se slaže i aktualni papa po sebi nije protivan vjeri kršćanskoj. Taj tip laiciteta pretpostavlja na Saboru uočenu autonomiju zemaljskih stvarnosti (jasno, ne i čovjekovu moralnu autonomiju!) u odnosu na institucionalizirano, crkveno kršćanstvo a time i razlikovanje političke sfere od religijske. On je pretpostavka ostvarenja slobode vjeroispovijesti te jamac odgovornosti države za sve građane. Njegova posebnost je u tome što ovakav laicitet uključuje trajan dijalog države i Crkve kao i priznanje legitimiteta crkvenog angažmana u društvenoj javnosti bilo da je riječ o karitativnom, kulturnom ili moralnom djelovanju. Crkvenoj zajednici unutar pozitivnog laiciteta imalo bi biti zajamčeno pravo/dužnost da zajedno s ostalim društvenim agencijama doprinosi uspostavi etičkog suglasja oko temeljnih vrijednosti društva koje omogućavaju suživot i humani razvoj društva.¹⁵

Privilegirana točka na kojoj se zrcali ta u prvom redu moralna povezanost politike i kršćanskog opredjeljenja je zacijelo *osobna savjest svakog kršćanina* koji je istovremeno građanin i član crkvene zajednice. Ali, ponavljamo, taj susret na području morala nikako ne dokida razlikovanje i međusobnu autonomiju religiozne i političke sfere. Upravo da bi se izbjeglo bilo kakvu dvoznačnost/nesigurnost u toj temi, znamo da Crkveni zakonik (CIC) zabranjuje svećenicima “preuzimanje javnih službi koje nose sa sobom sudjelovanje u vršenju vlasti”, odnosno njihovo aktivno sudjelovanje u djelovanju političkih stranaka.¹⁶ Normalno, svećenik kao građanin ostvaruje sva politička prava koja su sukladna s njegovom službom predsjedatelja zajednice.

Da bi kršćanin na odgovoran i konstruktivan način mogao sudjelovati u politici mora najprije steći određena specifična znanja, informacije i kompetencije kako bi mogao što primjerenije shvaćati/tumačiti pojedine segmente društvene stvarnosti. Tek

¹⁵ Isto

¹⁶ Doktrinarna nota, 1, nota 1.

tada je moguće na razini vjerujuće savjesti primijeniti na konkretne poteze kršćanska moralna načela odnosno vrijednosnu logiku evanđelja. Drugim riječima, političkim temama i dilemama, problemima i perspektivama kršćanin nikada ne pristupa samo pod vidom tehničke izvedivosti i materijalne uspješnosti, već uvijek aktivira i etičko vrednovanje. Ne mislimo time reći da i drugi sudionici u političkoj igri ne primjenjuju etička načela, ali zacijelo naglašeni *pragmatizam*, koji je tako često zastupljen u političkom djelovanju, za kršćanina apsolutno ne može biti ispravna metoda.

100

Iz rečenog nameće se pitanje kako donijeti moralni sud o konkretnim političkim potezima. *Na načelnoj razini izgleda da to ne bi trebalo biti teško.* Postoje službena crkvena izjašnjavanja o svim gore navedenim nosivim temama i društveno-političkim vrijednosnim odabirima. Služben crkvena tumačenja evanđelja pod vidom načelnog nadahnuća kršćanske etičke i političke prakse većini kršćana uglavnom ne stvaraju problem. Uostalom to je vidljivo i iz činjenice što temeljni principi katoličke društvene nauke ne nailaze među kršćanima na neka značajnija osporavanja. Problem nastaje kada s načelne razine treba konkretizirati određenu vrijednost (društvena pravda, mir, dostojanstvo ljudske osobe, zaštita života, obustava rada, izbjegavanje manjeg zla itd.) uobličiti je u zakonsku regulativu ili je izraziti kroz jedan stranački program. Tu nastaje prostor za *politički pluralizam katolika*. Naime, sve do II. vatikanskog sabora u Katoličkoj crkvi je prevladavao je jedan drugačiji stav glede mogućnosti političkog pluralizma katolika. Držalo se kako načelna jednodušnost kršćana glede temeljnih vrijednosti kršćanske životne, individualne i društveno-političke prakse nužno mora naći svoj izraz i u organizacijskom jedinstvu katolika u političkom životu. Danas to više nije tako. U Crkvi se uvidjelo da se katolici, premda članovi iste Crkve, istog naroda Božjeg, ne moraju nužno i uvijek međusobno politički slagati. Oni stvarno mogu, a to stvarno i običavaju, misliti drugačije kada je riječ o konkretnom načinu na koji u danoj povijesnoj, kulturnoj, ekonomskoj, religioznoj situaciji jednog društva najdjelotvornije doprinijeti integralnom razvoju ljudi i njihovih zajednica, a time i djelotvornijoj preobrazbi svijeta u smjeru rasta Kraljevstva Božjeg. Razlog za to valja tražiti u naravi određenih odluka od društvenog interesa koje je moguće konkretizirati na više načina. Moguće su i moralno prihvatljive različite strategije

kojima se nastoji ostvariti određenu temeljnu vrijednost kao što je više pravde, jednakost, spolova, očuvanje ekološke ravnoteže itd.¹⁷ Stoga će neki katolici držati da je po prosudbi njihova uma i savjesti bolje biti u ovoj stranci nego u onoj, da je na određenom referendumu bolje glasovati za ovaj a ne za onaj zakonski prijedlog. Tako katolika može biti, a i ima ih, među onima koji su za više socijalne države pa i za neku vrst samoupravnog gospodarstva, dok drugi drže da je sretnije rješenje liberalni kapitalizam sa što više "deregulacije" (što manje zakonskih prepreka kapitalu). Nekima se čini da određena zakonska formulacija djelotvornije čuva život od začeca do smrti, odnosno da je primjerenija promicanju ljudskog dostojanstva i ravnopravnosti nego neka druga. Kada je riječ o ulasku u Europsku uniju i tu se, kao što je poznato, katolici dijele. Postoji među njima čitav niz nijansi prosudbe europskog projekta ujedinjenja, od radikalnog euroskepticizma do oduševljenog prijanjanja uz taj politički projekt za koji ovi potonji misle da predstavlja Bogom dano sredstvo izgradnje jednog uistinu humanog suživota. Jasno da danas već općenito prihvaćeni pluralizam katolika u politici ne znači nipošto relativizam u odabiru temeljnih vrijednosti koje nose i strukturiraju kršćansko poimanje stvarnosti, a time i viziju poželjne osobne i zajedničarske sadašnjosti i budućnosti.

Međutim koliko god politički pluralizam katolika nije bez granica, već se odnosi na pluralizam konkretnih oblika ostvarenja određene vrijednosti, on nije bez problema. Naime, politički angažman – znamo iz svakodnevnog iskustva – nosi u sebi veliki emotivni naboj, polarizira ljude, sukobljava interese. Stoga se često puta događa i kršćanima da ih različiti politički stavovi i organizacijska svrstavanja jednostavno međusobno sukobe, da ih međusobno otuđe i da se u naše crkvene zajednice uvuče crv razdora. U tim i takvim situacijama politička djelatnost je, očito krivo shvaćena. Ona je za kršćane ipak *prolazno i promjenjivo sredstvo*, a ne cilj. Za nas je cilj *Božje kraljevstvo ljubavi i zajedništva*, a sve ostalo je samo utoliko dobro ukoliko objektivno doprinosi rastu cjelovite humanosti, a posebno duhovne savršenost svakog čovjeka i njegove zajednice. Ako je to tako, a za nas kršćane jest, tada u ime transcendentnosti svake ljudske osobe, u ime naše kršćanske, izričite i trajne otvorenosti za Boga koji je uvijek veći od svih naših iščekivanja

¹⁷ Isto, 3.

i unutarpovijesnih ostvarenja (*Deus semper maior*), mi kršćani imamo uvijek iznova nadilaziti sva naša sukobljavanja, antipatije i nejedinstva izazvana političkim razlikama. Bez toga Crkva kao Božje sredstvo spasenjske preobrazbe čovječanstva gubi na snazi. O tome uvijek nanovo moramo ozbiljno razmišljati! Privilegirano mjesto za to je nedjeljna euharistija koja je po sebi jedna uvijek nanovo Bogom darovana mogućnost iskustva događanja zajedništva. Ali da bi se to dogodilo, nužno nam je znati i htjeti sebe staviti u pitanje. Stoga nam je svaka euharistija ponuđena kao mjesto osobnog i zajedničarskog čišćenja od svih zemaljskih apsolutizacija, a ponajprije od onih političke naravi. U svakoj euharistiji je vjernik pozvan svoj život, svoje nakane, svoja djelovanja i svoje osjećaje uvijek nanovo propitati, pročititi i ponovno ili još uvjerenije usredotočiti na Boga. Dobro je ono što nas i druge čini propusnijim za Boga, bližima Bogu. Tek tada je vjerniku moguće prepoznati, s onu stranu svih razlika pa i političkih, u onom drugom, politički različitom kršćaninu brata i sestru s kojim je na zajedničkom spasenjskom putu Isusa Krista. Dakle, valja nam slaviti i doživjeti euharistijski susret s Isusovom logikom radikalnog darivanja i služenja Bogu i ljudima kao prostor *relativizacije politike*, kao darovanu mogućnost pročišćavanja naših političkih projekata od svih ideja i stavova protivnih integralnom rastu čovjeka ali i kao poticaj za što nesebičnije političko služenje zajednici. Politika shvaćena i prakticirana kao služenje može ali i mora postajati u životu kršćanina sve više jedan od radikalnijih oblika ostvarenja pro-egzistentnog stila življenja čiji je privilegirani izvor upravo euharistija.

A što je s onima koji ne vjeruju ili koji vjeruju na drugačiji način? Živimo s njima u istom društvu, sudjelujemo na istim političkim procesima. Smijemo li mi, pa makar i bili motivirani našom kršćanskom savješću, unositi u zajednički politički prostor vrijednosti Kraljevstva Božjeg. Odgovor može biti sljedeći. Crkva kao konfesionalna struktura zacijelo ne može kao takva pretendirati da bude dio državne političke strukture. Taj dio poslanja u promicanju općeg dobra i preobrazbe svijeta povjeren je pojedinim vjernicima koji su za svoje djelovanje odgovorni svojoj kršćanskoj savjesti i političkoj zajednici. Njihovo je poslanje, a time i konkretni zadatak u suradnji sa svim ljudima dobre volje brinuti brigu za opće dobro. Pritom ni oni neće nastojati da partikularni crkveni zakoni ili pak zakoni bilo koje druge

religije postanu zakoni političke zajednice. Oni će se, međutim, truditi da kroz osobno svjedočenje vlastite vjere, kroz vrsnoću vlastite kompetencije te primjerenu kritičku argumentaciju pridobiju i druge pa i nekršćane za takve političke opcije koje, iako nisu izričito nazvane kršćanskim, stvarno vrijednosno komuniciraju s Kraljevstvom Božjim. Jer ne zaboravimo da univerzalne etičke, humane i kulturne vrijednosti, koje kršćani zajednički dijele s drugima, svoj temelj i svoj cilj imaju u Bogu Isusa Krista. Prema tome svugdje tamo gdje politički angažman kršćana i nekršćana doprinosi rastu jednog nenasilnog, sve pravednijeg i ekološki svjesnijeg društva u kojemu je na cijeni transcendentna otvorenost ljudske nade, tamo se zaista događa izgradnja Kraljevstva Božjeg.

ON THE ENGAGEMENT OF CATHOLICS IN POLITICS

Summary

This article deals with some reflections on the Catholics' involvement in political life on the occasion of presidential elections in Croatia. In the first part the author points at some wrong or incomplete comprehensions of the Christians' engagement in politics (e.g. strict dissociation between faith and politics), and emphasises that politics is a noble and demanding effort in service of the development of God's Kingdom. In the second part the author lists some of the preconditions of the Catholics' appropriate engagement in politics like: moral practice, healthy laity, personal conscience, political pluralism, Eucharist.

Key words: political pluralism of the Catholics, common good, development of God's Kingdom

NEDJELJA USKRSNUĆA GOSPODINOVA

Uskrsna radost kao utjeha

Ljudi koji su raspoloženi, optimistični i vedri, privlače. Gdje je radost, život diše punim plućima. No, radost se može tražiti i leđima okrenutim prema žalosnima, uplakanima, u zaboravu tuđeg trpljenja, u sljepoći za vlastitu tamu. Kršćani radost i nadu uskrsnuća slave licem okrenutim prema svijetu, ne zaobilazeći teške situacije i ljudsku patnju, ne potiskujući tamu. Zbog toga svijeća, kao simbol uskrsnuća Raspetoga, nosi obilježja Isusovih pet rana. Slavimo život ubijenoga, pobjedu žrtve, proslavu prezrenoga.

Jedno od osam Isusovih blaženstava glasi: “Blago ožalošćenima, oni će se utješiti!” (Mt 5, 4) Najdragocjeniji oblik radosti jest utjeha. Uskrsna radost je utjeha. Ponajprije, svima onima koji su prošli ili prolaze kroz trpljenje, sve do osjećaja Božje napuštenosti. Isus je utješen. Sve ono što je proživio i kroz što je morao proći (tjeskoba, napuštenost, izdaja, muka i smrt) sada je preobraženo. Isus je utjeha ožalošćenih. Radost uskrslog slavlja utjeha je svima onima koji ne zatvaraju oči pred stvarnošću. Uskrsli je Isus radost utjehe svima onima koje dotiče tuga svijeta i razorna snaga zla. On je radost utjehe svima onima koji tuguju zbog gubitka njima dragih ljudi, zbog uništenih odnosa ili zbog neostvarenih životnih mogućnosti. Bog ima za sve ožalošćene odgovor svoje utjehe.

Biblijska vjera u uskrsnuće ne usmjerava naš pogled samo prema vječnosti i ‘duševnom spasenju’ nego i prema tjelesnom životu u ovom konkretnom svijetu. Obećanje da će ožalošćeni biti

utješeni, upućeno je vjernicima u naše vrijeme. Pozvani smo na uskrsnuće za *živu nadu*. Moći povjerovati u takvu utjehu način je na koji se zbiva uskrisavanje *prije* smrti. To onda vjernika obvezuje ponajprije na ljubav prema svemu stvorenom, a onda dakako i na borbu protiv smrti koja ugrožava svijet i čovjeka na bezbroj načina. U tom smislu postoji smrt ne samo na koncu nego i *usred* života. Otuđenost i izopačeni odnosi među ljudima, deficit smisla, nepravda i ideološka laž; 'volja za moć' i egoizam; bijeg u opijate i konzumizam – sve su to različiti oblici smrti ljudskog života usred života.

Uskrsna poruka kaže da oni koji su zlorabili svoju moć nad ljudima, nemaju zadnju riječ; da patnja i poteškoće ne moraju biti besmislene, nego ako su u ljubavi i vjeri prihvaćene mogu postati blagoslov. Zbog toga uskrsna radost jest utjeha koja oživljuje i otvara put, oslobađa snage i budi nadu. Vaclav Havel jednom reče: "Nada nije uvjerenje da će nešto dobro završiti, nego sigurnost da nešto ima smisla, bez obzira na to kako će završiti." To je uvjerenje da će se jednog dana pokazati kako sve što živimo, sreća i nesreća, pobjeda i poraz, ima smisao. Usprkos ludosti ratova, genocida, destrukcije, ljudska egzistencija nije osuđena na apsurd. Riječ je o konačnoj i nezamislivoj pobjedi smisla.

U noći vazmenog bdijenja bezbrojne upaljene svijeće pretvorile su prostor tame u prostor svjetla. U simboličnim liturgijskim radnjama (gestama) izražavamo poziv *krštenika*: da budu *djeca svjetla*. Prvi kršćani nazivali su se 'djeca svjetla' i u krštenju su se nanovo rađali na životnu nadu koja je jača od sve tame. Bog treba ljude koji dopuštaju da ih ponese nada koja odjekuje iz uskrsne poruke.

DRUGA VAZMENA NEDJELJA

Vjera i pitanje patnje (lv 20, 24-31)

"Ako ne vidim na njegovim rukama biljeg čavala i ne stavim svoj prst u mjesto čavala, ako ne stavim svoju ruku u njegov bok, neću vjerovati." Evanđelistu je bilo važno istaknuti činjenicu da je apostol Toma htio vidjeti i dotaći rane Raspetoga. Bilo mu je važno da se Uskrsli Krist pokaže kao onaj koji je prethodno trpio i umro. Moći vjerovati u Boga polazeći *od iskustva patnje* – o tome se ovdje radi.

Možemo pretpostaviti da je apostol Toma od malih nogu slušao pobožne priče o tome kako je Bog čudesno spašavao one koji su se u njega pouzdavali. Prisjetimo se povijesti Abrahama ili izbavljenja Izraelaca iz egipatskog ropstva. Toma je naučio napamet molitve u kojima se zazivalo za Božju pomoć. Vjernik očekuje od Boga da i danas ponavlja čudesna djela iz prošlosti i tako jasno posvjedoči da je živi Bog koji pomaže i spašava. Na mnogim mjestima u biblijskim psalmima vjernik vapi Bogu iz duboke nevolje, dok mu se bezbožnik izruguje i pita ga: 'Gdje ti je *sada* tvoj Bog?!

106

To je bilo temeljno uvjerenje (mentalni sklop) pobožnog biblijskog vjernika. I apostol Toma odgajan je u tom ozračju. Ta biblijska vjera snažno je utjecala na njegov pogled na život. U času Isusove smrti, Toma je *izgubio vjeru*. Dok je Isus umirao, prolaznici su se rugali. Njegova smrt na križu bila je jasna potvrda da je propovijedao iluzije. Zašto Bog nije intervenirao i spasio svoga izabranika? Isus je u Tomi probudio nadu, zapalio vatru. Od svega toga, sada je preostalo samo veliko razočaranje. Tuga, nevjerica, sumnje toliko su duboko bile u njemu, da poruke učenika o tome da Isus živi nisu mogle doprijeti do njega.

Je li Toma *iskušavao* Boga? "Rečeno je: Ne iskušavaj Gospodina, Boga svojega!" (Lk 4, 12) Isus dopušta i razumije naše sumnje. Zna kako je slaba naša vjera: "Ako ne vidite znamenja i čudesa, ne vjerujete!" (Iv 4, 48). On nas susreće kao netko tko nas razumije, tko prihvaća i naše sumnje, te daje dodatne potvrde koje trebamo.

Kako poništiti ono što se zbilo (sramotna smrt na križu) i zbog čega je Toma izgubio vjeru? U tome mu pomaže ukazanje Uskrslog. Toma spozna je da se je prebrzo predao očajanju. Isusova patnja i umiranje nisu bili svršetak, nego put do konačne proslave. U njemu se polako rađa *novo* iskustvo vjere. Isusove rane postaju znak da je Bog s ljudima u njihovoj patnji i umiranju. Isusove rane potvrđuju blizinu Božju sa svim žrtvama zla.

Današnji evanđeoski odlomak poziva na vjeru koja može *izdržati* pitanje patnje. Prisutnost patnje i zla u svijetu uvijek predstavlja veliki izazov za vjeru. Nema teologije koja na pitanje patnje može dati zadovoljavajući odgovor. Jedino što teologija može jest da pomogne živjeti iz vjere s pitanjem patnje. A to nije lako. Nije lako vjerovati u Božju blizinu naočigled tolikoga

trpljenja u svijetu. Ne bez razloga, današnje evanđelje kaže: "Blaženi koji ne vidješe, a vjeruju!"

Isus kaže da je moguće biti čvrsto oslonjen na Boga i vjerovati a da se ne vidi, 'vjerovati u neznanju' (zbog čega se stvari događaju tako kako se događaju). I da je moguće vjerovati u tami križa iz perspektive uskrsnuća. Usmjeriti svoj pogled na Isusa, raspetoga i uskrsloga, ranjenoga i iscijeljenoga.

Kada se nedjeljom okupljamo na euharistijsko slavlje, naše je pamćenje *dvostruko*: pamtimo radost zbog uskrsnuća, ali ne zaboravljamo put patnje. Slavimo uskrsnuću radost i s onima kojima ide loše u životu. S njima želimo podijeliti blaženstvo vjere, nadu u utjehu Božju. Ožiljci rana potvrđuju da uskrsli Isus nije bezimni anđeo, utvara, nego Isus kakvog su učenici poznavali u vrijeme zemaljskog života. On je put do Oca.

TREĆA VAZMENA NEDJELJA

Tri znaka (lv 21, 1-14)

Slijedeći terminologiju našega teologa Ivana Goluba mogli bismo Uskrslog Krista nazvati *Prisutnik*. U mnogim pripovijestima o ukazanjima i susretima s Uskrslim Kristom riječ je o tome da ga njegovi učenici ili žene koje su došle na grob u prvi mah *ne prepoznaju*. Bilo je potrebno određeno vrijeme, zajedničko druženje, riječi koje su čuli, kako bi učenici prepoznali Isusa i uskliknuli: 'Gospodin je!' Nije to puki uzvik, nego potvrda da je stvarno uskrsnuo i da se ne radi ni o kakvoj samoobmani. Zatim opet iščezava. Opisana napetost u iskustvu prvih učenika između prepoznavanja i neprepoznavanja govori nam o tome da su se prvi učenici morali privikavati da je Isus sada s njima na *novi* način prisutan. Ona neposrednost i blizina zemaljskog Isusa više ne postoji. Rađa se vjera u novu vrstu nazočnosti Učitelja među njima.

O tome nam svjedoče mnogi evanđeoski tekstovi u kojima svjedoci govore o tri 'znaka' pomoću kojih se može opaziti nazočnost Uskrsloga. Ta tri znaka igraju osobito ulogu kod evanđelista Ivana i Luke. To su: zajednička *gozba* (obrok), novo *razumijevanje* Pisma Starog zavjeta, te *poslanje* drugima.

Kao što je blagovanje zemaljskog Isusa s grešnicima bio znak blizine Kraljevstva, i kao što je Posljednja večera bila znak novog saveza, tako sada *gozba* (euharistija kao sakrament

Uskrsloga!) jest znak njegove ljubavi koja nadilazi svaku podjelu i ljude sabire u jedan Božji narod.

Učenici *novo razumijevanje* Pisma doživljaju kao *dar* Uskrslog koji im je otvorio oči da razumiju Pisma (usp. dvojica učenika na putu u Emaus).

Taj dar, međutim, nije im dan da ga čuvaju samo za sebe. Isusova uskrsla nazočnost rastjeruje strah (preplašeni učenici iza zatvorenih vrata) i *šalje* učenike da budu svjedoci, da navještaju evanđelje svakom stvorenju. To je poanta svih ukazanja: *poslanje* (žena da idu učenicima, usp. Mk 16,7; učenici jedni drugima: usp. Lk 24,33; a svi oni zajedno poslani su 'k drugima', usp. Mt 28, 18; Iv 20, 21; Dj 1,8). Uskrsna je vjera dragocjeni dar svim ljudima.

O tome nam svjedoči i 21. poglavlje evanđelja po Ivanu. Iako je to poglavlje, literarno i egzegetski gledajući naknadni dodatak, to ne znači da ono nema svoje duboko teološko opravdanje. Isus tri puta pita Petra - 'Ljubiš li me?' - jer mu je Petrova ljubav jako važna. *Ona je pretpostavka za poslanje*. U evanđeljima apostol Petar nije prikazan kao besprijekoran i savršen. Naprotiv, njegova biografija na dramatičan način svjedoči o krizi i osobnom zatajivanju Učitelja, o kukavičluku i malovjerju.

"Ražalosti se Petar što ga upita treći put: 'Voliš li me?'" Gorko je to iskustvo. Ipak, Petar nalazi snage reći: 'Još uvijek ti si moj Gospodin, a ja sam usprkos svemu tvoj učenik. Ti me dobro poznaješ, poznaješ moje slabosti, ali i moje srce. Dobro znaš, da sam nagle čudi i da volim donositi velike odluke koje zatim ne mogu održati. Ali to činim iz ljubavi. Molim te, ne diži ruke od mene. Ima u meni iskrene ljubavi i odanosti prema tebi. Ne ostavljaj me. Nisam junak, ali je moja ljubav prema tebi duboka.'

Gospodin s vama! Tri puta predsjedatelj euharistijskog slavlja pozdravlja okupljenu zajednicu tim pozdravom. Zajednica vjernika odgovara: *I s duhom tvojim!* Taj pozdrav uvijek iznovice doziva u svijest da se kršćani ne spominju Isusa kao nekoga tko je živio 'u ono vrijeme'. Okupljenima u njegovo ime obećano je da će biti s njima. "Jer gdje su dvojica ili trojica sabrana u moje ime, tu sam i ja među njima" (Mt 18,20). Krist je prisutan dok slušamo njegovu riječ. Prisutan je u prilikama kruha i vina. Vjerujemo da nam po svetoj pričesti dolazi sasvim blizu i da imamo udjela na njegovu Duhu ljubavi koji nas povezuje s njim i Ocem. Uskrsli Krist živi s Ocem, u slavi neba, ali živi i s nama

u našim radostima i nevoljama, u našim nadama i strahovima. I kada se okupljamo na službu Božju, budimo tu svijest njegove nove prisutnosti među nama i na našem životnom putu.

ČETVRTA VAZMENA NEDJELJA *Slušati Glas ili glasove?* (Iv 10, 27-30)

Današnji ljudi imaju velike mogućnosti slobodno i kreativno oblikovati vlastiti život. Ali to nije uvijek ugodno iskustvo. Neki od nas osjećaju pritisak što izabrati, za što se odlučiti. Komu vjerovati? Zbunjuje *mnoštvo glasova* koje slušamo, mnoštvo ponuda, životnih biografija, životnih stilova i sl. Promidžbeni programi i mnoštvo ponuda postali su sastavni dio javnoga života u pluralističkom društvu.

Tko želi imati vlastiti životni put i biti osobno prepoznatljiv, valja moći *razlikovati glasove* koji ga okružuju. Postoje glasovi od kojih se nekako spontano branimo, kao što postoje i glasovi kojima dajemo naš pristanak i povjerenje. Osjećamo da nam mnogo toga što svaki dan slušamo ne čini dobro. Nije uvijek lako ispravno razlikovati. Hoće se dar razlučivanja, neka vrsta duhovne intuicije.

Da bismo mogli razumjeti današnje evanđelje, potrebno je zamisliti *prizor na zdencu*. U stara su vremena pastiri sa svih strana dolazili na zdenac (izvor, bunar) sa svojim stadom. Svi su se željeli napiti. Pastiri su međusobno izmjenjivali novosti. Zatim bi opet svatko odlazio svojim putem. Ovce su se raspršile i trebalo ih je okupiti oko pastira. Pastir zove i ovce prepoznaju glas svoga pastira. "Ovce moje slušaju glas moj; ja ih poznajem i one idu za mnom." Pastira i stado povezuje zajedničko druženje i međusobno poznavanje, povjerenje i osjećaj pripadnosti.

Mnogi ljudi kažu da ne vole sliku pastira jer ih asocira na 'glupe ovce', na 'stado', a ne na zrele, slobodne i samostalne kršćane. Biblijske su slike pokušaj da se približi odnos između čovjeka i Boga. Nikako nije riječ o gluposti ili nesamostalnosti ovaca, nego Iv 10 upućuje na međusobnu prisnost i povjerljivost ovaca i pastira u ondašnjoj Palestini. Nikada nije riječ o 'gluposlijepom' slušanju. Postoji mudrost, pozitivno iskustvo, koje se u glasu pastira prepoznaje i zato ga se slijedi.

I mi smo čuli i prihvatili Isusov glas, većina nas od malih nogu, kroz roditeljski odgoj i svećeničku pouku. Preko obiteljskog

odgoja Isusov glas je dopro do nas. Imali smo povjerenje da nećemo biti prevareni, da će nam Glas pokazati pravi put. Čuti i poslušati taj glas za neke je značilo izabrati određeni poziv, za druge osobno obraćenje. Današnji kršćani ne mogu biti vjernici ako nisu kadri u pluralističkom društvu razlikovati glasove koji se natječu da pridobiju našu naklonost, iznude pristanak, simpatiju. Vrijeme kada se u društvu mogao čuti samo jedan glas (glas Katoličke crkve i Isusova evanđelja) nepovratno je prošlo. Živimo u vremenu koje je vrlo slično početcima kršćanstva.

Pozvani smo prepoznati glas Dobroga pastira. Isusov glas u evanđelju ne obećava lak, udoban put. Naš pastir ima pred očima ono najvažnije: vječni život s Bogom. Mnogi glasovi koje oko sebe slušamo žele nas prevariti. Skrivaju se iza primamljivih obećanja, lakih istina. Upravo zato valja biti oprezan. Isusov glas ne zavarava, već nas uvodi u svu istinu. Onima koji se prepuste njegovu glasu, evanđelje obećava: 'Neće propasti nikada i nitko ih neće istrnuti iz moje ruke!'

Svaki put kada se okupljamo na zajedničko euharistijsko slavlje, slušamo Isusov glas koji poziva: 'Uzmite i jedite od ovoga svi...'. Očev glas: 'Ovo je Sin moj, Izabranik! Njega slušajte!' (Lk 9, 35) Marijin glas: 'Što god vam rekne, učinite!' (Iv 2, 5) Pozvani smo slijediti Kristov glas puni pouzdanja, s njim biti na dobru putu, na putu koji već sada i ovdje daje život i vodi u život.

PETA VAZMENA NEDJELJA

Veličina bez služenja? (Iv 13, 31--35)

Kao i mnoge druge velike i važne riječi čovječanstva, tako je i riječ 'ljubav' često zlorabljena riječ. Ona je *višeznačna*. Najčešće označava snažnu privlačnost koja se iznenada probudi u čovjeku. Neki nazivaju 'ljubav', vlastitu posesivnost, nezrelost, nagon ili strast. Prolazna i površna erotska avantura naziva se 'ljubav'. Pa i onda kada čovjek ozbiljno i odgovorno uzima riječ 'ljubav', nastaju veliki prijepori oko toga kako ljubav konkretno treba izgledati, što se od nje može očekivati, koliko daleko u ljubavi treba ići, i sl.

U zajednici u kojoj je nastalo Ivanovo evanđelja, o ljubavi se nije raspravljalo apstraktno i teoretski. Ivanovska zajednica usmjerila je svoj pogled na onoga koji ih je ljubio do kraja. Isus kaže: "Zapovijed vam novu dajem: ljubite jedni druge; kao

što sam ja vas ljubio!” Te su riječi Isusova (o)poruka, izrečena uoči tragičnog i nasilnog okončanja njegova života. Evanđelje na potresan način izvještava da je Isus svojim *oprao noge*. Opis prizora uvodno se komentira sljedećim riječima: “Budući da je ljubio svoje, koji bijahu u svijetu, iskaza im ljubav do kraja...” (usp. Iv 13, 1). I na svršetku prizora čitamo: “Ako dakle ja, Gospodin i Učitelj, vama oprah noge, treba da i vi jedni drugima perete noge.” (Iv 13, 14)

Kao kršćani okupljamo se da se prisjetimo događaja Posljednje večere. To je naše temeljno izvješće u kojemu nalazimo smisao svoga života. Posljednja večera bila je sukob dviju vrsta moći. Postojala je moć političkih i vjerskih vlasti. Radilo se o brutalnoj i slijepoj moći. Tom se moću htjelo silom uhvatiti Isusa, zatvoriti ga, poniziti ga i ubiti. To je bila moć Pilata koji je Isusu rekao: “Ne znaš li da imam vlast da te pustim i da te razapnem” (Iv 19, 10). No čitavo izvješće o Isusu, posebno u Ivanovu evanđelju, govori o drugoj vrsti moći, o moći *znaka* i riječi. To nije magična moć. To je moć smisla i istine.

Živimo u onome što se naziva “društvo zasićeno simbolima” i zbog toga jedini učinkoviti odgovori mogu biti geste koje govore o kreativnosti, a ne o uništenju, o praštanju, a ne o nasilju, o služenju, a ne o gospodovanju. Posljednja večera sadrži u sebi takve jake geste, znakove Isusova djelovanja. S jedne strane, pranje nogu je uzor učenicima da jedni drugima trebaju služiti kao što je to Isus svojim primjerom pokazao; s druge strane, pranje nogu upućuje jasno na ono što samo Isus može: učiniti nas čistima (osloboditi) po svojoj riječi (usp. Iv 13, 10); 15, 3;).

Kršćansko shvaćanje ljubavi, koje se naslanja na gestu pranja nogu, ne odnosi se prvenstveno na svijet osjećaja u nekom zrakopraznom prostoru, već je usmjereno na svakidašnjicu. Simbolična gesta pranja nogu u kršćanskom jeziku nazvala se ‘diakonia’ (služenje, đakonat). O čemu se tu radi?

Zajednički je život često duboko ugrožen htijenjem, čak prisilom, da se netko hoće izdići iznad drugoga, sebe učiniti velikim, nadmoćnim, a drugoga umanjiti, podčiniti. Takvo arogantno ponašanje jedno je od bezbrojnih lica grijeha. Isus je želio iscijeliti ljudske odnose i donijeti spas. Otkloniti korijen pošasti koja uništava međuljudske odnose. “Uze ubrus i opasa se...”. On se učinio slugom. U evanđelju izričito stoji da Isus to čini ‘kao učitelj i gospodin’. Želio je, dakle, pokazati da je *služenje sol života*. Jedni druge ljubiti kao što je on nas ljubio

znači: jedni drugima služiti, a ne samo čekati da budemo posluženi. Isus je donio poruku o *Bogu koji služi* (usp. Fil 2, 3-4). Ako čovjek ispravno štuje Boga, Bog sam postaje sluga i služi čovjeku. Bogu ne trebaju sluge jer on sve ima. Samo Bogu je biti sluga čovjeku!

Budući da je riječ 'služenje' izgubila svoje izvorno značenje, dobro je pojasniti što se pod tim misli. Ljubiti jedni druge znači paziti na dobro drugih, *biti dobrohotan*, osjećati da nam je stalo do drugoga. U Isusu Bog pokazuje da nam želi dobro. Vjerničkim jezikom rečeno, Isus je došao radi našega spasenja. Stoga služiti znači iskazati dobrohotnost prema drugome.

112

Nadalje, služenje donosi veliku 'duhovnu korist' *onome koji služi*. Istina, pomažemo drugima, ali radost i duhovna pouka koja proizlazi iz tog čina koristi prvenstveno služiteljima, jer se naše suosjećanje i razumijevanje povećava, a duhovna se načela provode u djelo. Nema drugoga načina služenja Bogu doli služenja njegovim stvorenjima. Nesebično služenje je put do spoznaje Boga. Ima li išta plemenitije i uzvišenije od toga da naš život, naše vrijeme i energiju uložimo u ljude koji će nam za to biti zahvalni cijelu vječnost?

Uskrsno vrijeme doseže svoj vrhunac na Duhove. Nova zapovijed da ljubimo jedni druge kao što je Isus nas ljubio, bila bi prezahtjevna kada ne bismo primili *Duha ljubavi*. Jedni drugima služiti, jedni druge susretati s dobrohotnošću, jedni drugima moći oprostiti možemo samo iz dara Duha Svetoga koji smo primili i koji nas na to potiče. U svakom euharistijskom slavlju molimo za taj dar. Molimo da po dioništvu za istim stolom imamo udjela na njegovu Duhu i da tako Isusovu oporuku konkretno živimo.

ŠESTA VAZMENA NEDJELJA

Kršćanska nutrina (lv 14, 23-29)

Danas smo postali jako osjetljivi na vlastitu slobodu. Dočim osjetimo da je ona ugrožena, nagoni se branimo. Biti slobodan znači moći djelovati iz vlastitih pobuda, imati moć *samoodređenja*, ne biti otuđen, izvana vođen. Pa ipak, mnogima od nas ne polazi za rukom uvijek živjeti slobodno, neometano i bez različitih prisila. Počevši od rođenja, nametnute su nam razne nepovoljne okolnosti, društvene uvjetovanosti, i sl. Nerijetko moramo

slušati druge koji nameću svoju volju. Ranjeni smo zbog ljudske samovolje pa često i slušanje Božje volje doživljavamo kao neko nametanje tuđe volje kojoj se moramo pokoriti. Mnogi od nas nose sliku o Bogu koji ljudima nameće zapovijedi i zabrane, kojemu se moraju podložiti u poslušnosti, jer Božje oko sve vidi i kontrolira, a nagrada ili kazna čekaju sve ljude.

“Ako me tko ljubi, čuvat će moju riječ...”, kaže Isus. Isusov poziv na “čuvanje njegovih riječi” ne smije se shvatiti kao nametanje izvana. Kršćanska egzistencija izrasta iz nutarnjega iskustva. Čuvati Isusovu riječ i dopustiti da ta riječ oblikuje osobni život, može samo netko tko je u svom srcu zahvaćen Isusom. Dokle god doživljavamo evanđelje kao neku izvanjsku veličinu, ono ne može biti učinkovito. Čovjek mora iskustveno doživjeti ljepotu evanđelja. Očima srca. Poslušnost vjere tada nije više nešto što dolazi k nama isključivo kao vanjski nalog. Ona se sada rađa iz oslušivanja u nutrini, iz onoga za čim u dubini duše i sami čeznemo. Na ovaj je način i Isus bio poslušan Ocu. Njegova poslušnost prema Ocu nije dokinula njegovu slobodu i učinila ga otuđenim od sebe, već je omogućila da se u njemu ostvari ono najautentičnije ljudsko i božansko.

Potvrda opisanog pogleda na kršćanski život koji se izgrađuje polazeći od čovjekove nutrine, jest obećanje u današnjem evanđelju da će se Isus sa svojim Ocem nastaniti u čovjeku koji ljubi Isusa i čuva njegovu riječ: “I k njemu ćemo doći i kod njega se nastaniti...”. Bog nije iznad nas. On je tajna koja prebiva u nama samima. Božja volja i ljudske čežnje nisu nikada dvije odvojene i različite stvari. On hoće stanovati u nama kako bismo Božju volju spoznali i prepoznali kao ono što istinski jest naš spas i naša sreća. Kršćanin se postaje tako da damo Bogu prostor u nama, da s povjerenjem u Njega usklađujemo svoju volju s Božjom voljom.

Četvrto evanđelje zato govori o teologiji “stanovanja”. Odmah na početku učenici pitaju Isusa: ‘Gdje stanuješ?’ A na kraju evanđelja, Isus odlazi da bi učenicima ‘pripravio stanove’ u kući svoga Oca. Na pitanje žene Samarijanke - Gdje stanuje Bog? – na brdu Gerazimu ili u Jeruzalemu, Isus odgovara da se istinski klanjatelji klanjaju Ocu “u duhu i Istini” (usp. Iv 4, 20-24). Srednjovjekovni mistici (pozivajući se na Iv 14, 23) smatraju da je srce vjernika mjesto Božjeg stanovanja. Slično nalazimo i u poslanici Efežanima: “Da po vjeri Krist prebiva u srcima vašim...” (Ef 3, 17).

Evandjelje nam govori o tajni nutarnjeg stanovanja povezanoj uz obećanje *dara Duha*. “Branitelj – Duh Sveti, koga će Otac poslati u moje ime, poučavat će vas o svemu...”. Puninu uskrsnog događanja slavimo na Duhove. Duh Sveti podsjeća na ljubav Božju koja želi sve obnoviti. Kao kršćani živimo i duhovno rastemo kada dopustimo da Duh Sveti drži budnim želju za *nasljedovanjem* Krista, kada živimo Isusove riječi o milosrdnosti i pomirenju, kada smo blizu bolesnima i siromašnima, kada dijelimo radost s Bogom zbog pronalaženja izgubljenoga, kada se odričemo nadmoći nad drugima, kada učimo dijeliti s drugima ono što posjedujemo.

114

U završnom dijelu evanđeoskog odlomka Isus govori o *daru mira*. Što je to mir koji nije od ovoga svijeta? Mir srca. Stabilnost srca i odsutnost pomutnje, nemira i mučnih sumnji. Mir kao sloboda od grijeha, smrti i zla. Mir ‘koji svijet daje’ počiva na pravu jačega. Isus želi dati drugačiji mir, a to je mir koji nadilazi svaku vrstu podjele. Kristov mir ima moć iznutra pomiriti čovjeka s Bogom, s drugima i sa sobom. Samo iznutra raste mir, mir po kojemu sve doista postaje novo.

I ove nedjelje priznajemo da toliko toga ima u nama što nije u službi mira. Ne dajemo dovoljno prostora Isusovu Duhu u nama. Zamolimo Isusa da sa svojim i našim Ocem *uđe unutar* nas. Čuvati Isusove riječi, u konačnici, znači dopustiti njegovu stanovanje u nama. I tako hraniti nutarnjeg čovjeka. U tome se sastoji snaga kršćanske nutrine.

SEDMA VAZMENA NEDJELJA

Crkva kao sakrament jedinstva (Iv 17, 20-26)

Isusova molitva za jedinstvo (‘da svi budu jedno’) daje naslutiti da je jedinstvo kršćana bilo ugroženo već od samih početaka i da je zbog zakazivanja kršćana i Crkve u svom poslanju oslabila ujedinjujuća snaga kršćana u čovječanstvu. Po jedinstvu kršćana trebao bi svijet spoznati da je Bog poslao svoga Sina: “da svijet uzvjeruje da si me ti poslao” (Iv 17, 21). Kršćanima je, nažalost, tijekom povijesti bila važnija nacionalna od vjerske pripadnosti (idolatrija nacije) i tako se događalo da su kršćani različitih nacija između sebe vodili velike i strašne ratove. Kršćani su se 1054. međusobno posvađali i podijelili na istočne i zapadne, zatim u 16. stoljeću na katolike i protestante.

I Crkva je tako izgubila na svojoj vjerodostojnosti, a Isusova poruka i poslanje potamnjeno je slabim svjedočenjem kršćana. Taj ogromni teret podjela leži nad poviješću kršćana sve do danas.

Ako evanđelje snažno ističe *jedinstvo kao znak*, onda to znači da svijet ponajprije trpi zbog nesposobnosti ljudi da budu jedni s drugima i jedni za druge. Ljudi rijetko žive u slozi, kako na razini osobnih i obiteljskih odnosa, tako i na razini međunarodnih odnosa. I današnje čovječanstvo obilježavaju velike podjele.

Prva Crkva je započela živjeti u Rimskom Carstvu koje je u sebi bilo duboko podijeljeno sukobima, obilježeno međusobnim prezirom i društvenim razlikama, iako je vojna moć izvana i na silu održavala jedinstvo carstva. U takvom svijetu prve kršćanske zajednice nastajale se od ljudi koji su između sebe bili jako različiti, čak i neprijateljski raspoloženi. Tako su, osobito židovi i pogani, morali prihvatiti jedni druge kao braću i sestre. Ali i bogati i siromašni morali su se učiti zajedno živjeti i slaviti Boga. Neuki i učeni imali su što dati jedni drugima. Nije se gledalo na razliku je li netko bio rob ili gospodar. Doduše, nisu prve kršćanske zajednice bile idilične, bez ikakvih nutarnjih trzavica. Ali se uvijek iznova opominjalo vjernike da dosljedno žive međusobno bratstvo i sestrinstvo i da se sačuva jedinstvo među njima. Bilo je to stvarno veliko čudo u starom svijetu: da su prvi kršćani nadilazili nacionalne, socijalne i religiozne razlike. Navještaj Uskrsloga Krista pratila je snaga vjere koja je pozivala na pomirenje i međusobnu ljubav.

Što kršćane danas međusobno povezuje? Mistik, teolog i diplomat Nikola Kuzanski govori o 'jedinstvu u različitosti'. Kako tu formulu protumačiti? Je li dovoljna različitost, dok jedinstvo nije nužno? Prema Isusovoj molitvi jedinstvo je nešto vidljivo i iskustveno. Ali kako? Nema recepata. Opterećuju nas ratovi i sukobi iz prošlosti. Tko može promijeniti nakupljene stoljetne emocije, kolektivni identitet koji ovisi od toga? Potreban je uvjerljivi autoritet. Jedinstvo je moguće samo ako se pozivamo na vjerodostojan autoritet. To je Isus u povezanosti s Bogom (usp. Iv 17).

Gdje je ljubav i prijateljstvo, ondje je i Bog – pjevamo na Veliki četvrtak. Gdje ljubav koja povezuje Oca i Sina stanuje u ljudima, ona hrani viziju jedinstva kršćana koje nadilazi nacionalne, društvene ili političke razlike. Samo kršćani koji se međusobno ne dijele mogu služiti pomirenju i zadobiti novu privlačnu

snagu. Što je dublje ono što ljudi jedni s drugima dijele, to je njihova povezanost jača. Površne povezanosti stvaraju površno zajedništvo i površne zajednice. Ljudi se osjećaju najbliže jedni drugima kada mogu s drugima podijeliti radost i nadu, žalost i tjeskobu.

Na svakoj euharistiji okupljamo se oko *stola jedinstva*. Euharistijski stol jedinstva znak je onog stola za kojim Bog sve ljude okuplja oko sebe. Svake nedjelje slavimo tu nadu, povezani s kršćanskom braćom i sestrama po cijelom svijetu. I pozvani stvarati jedinstvo usprkos brojnim podjelama. Primiti ljubav kojom nas Bog sve obuhvaća i dijeliti je s drugima.

DUHOVI - PEDESETNICA *Svjedoci nade* (Dj 2, 1-13)

Kako ljudima približiti 'iskustvo Duha Svetoga'? Teolog Karl Rahner smatra da je potrebno *povezati* svakidašnja životna iskustva s darom i iskustvom Duha Svetoga: "U svojoj konkretnoj egzistenciji čovjek doživljava tisuće iskustava koja najprije ne promišlja ili ih potiskuje, tjera na rub svoje svijesti i s kojima se uopće ne želi istinski baviti, a koja su ipak tu. Ako ih se uistinu probudi, ona tada osvjetljavaju sadržaj kršćanske vjere već i stoga što božanska milost uvijek poziva čovjeka, ide mu ususret i djeluje u njegovoj egzistenciji."

Iz toga proizlazi da je svakidašnji život tajanstveni teritorij djelovanja Duha Svetoga, ako znamo vidjeti, prepoznati i osjetiti u onom običnom ono neobično, u prisnome ono što je čuđenja vrijedno i otajstveno. Na primjer, kad se radujemo ponovnom buđenju prirode. To je djelo Duha koji u prirodi unosi trag ljepote Božje. Kad smo svjesni da dišemo (udah i izdah), da živimo i da naše srce kuca. Živimo jer nam Bog udahnuje dah života. Duh Sveti potiče da biramo dobro, činimo dobro, da opraštamo i da se trudimo oko pomirenja među ljudima. Poziva na međusobnu solidarnost. Budi u nama osjećaj zahvalnosti. U žalosti je Duh Sveti Utješitelj, u smetenosti otvara i pokazuje put. Duh Sveti u nama svjedoči da smo doista djeca Božja.

U opisanim primjerima radi se o *Božjoj vjernosti* životu. Bog voli život. On dariva i obnavlja život. Uzdiže život. Slavi život. Bog je vjeran onome što je na početku stvorio. On želi da to živi i dospije do svoga dobrog cilja. Možda nam se čini, dok slušamo

mnoštvo negativnih vijesti iz dana u dan, da postoje samo ljudi koji žive u svađi i u međusobnoj mržnji, ili žive ravnodušni i hladni jedni pokraj drugih; međutim, naš je svijet ispunjen i ljudima koji se zalažu za pomirenje, koji su solidarni sa siromašnima i ugroženima, koji su blizu slabima i bolesnima. Duh je Božji stvarna i pozitivna sila u našoj povijesti i on uvijek pronalazi pojedince preko kojih može djelovati za opće dobro.

Danas slavimo i prisjećamo se kako su ljudi nekoć iskustveno doživjeli Isusa kao mjesto na kojemu je Bog pokazao snagu svoga Duha i bolesne liječio, grešnicima darivao novi početak, okupljao ljude kao braću i sestre. Uskrsnućem Isusa, s križa je zasjala nada, a ne rezignacija. Nakon žalosti i očajanja, učenike na Duhove ispunja nova nada. Povijesno gledajući nije moguće zanijekati promjenu učenika: od obeshrabrenih i strašljivih učenika postali su odvažni svjedoci vjere u Krista! Uskrsli Krist ispunio ih je snagom Duha. Grijeh ili 'kultura smrti' (Ivan Pavao II.) nema zadnju riječ. Ljubav je Božja moćnija od grijeha i ona je izlivena u srca svih koji su povjerovali u Isusa. Na Duhove slavimo pobjedu Uskrsloga koja ulazi u našu povijest po daru Duha Svetoga.

Naše je povjerenje u sekulariziranu nadu oslabilo. Raspršili su se snovi o radikalnoj promjeni ljudskog roda. Kulturni pesimizam vlada u postmodernom društvu. Unatoč povećanju blagostanja ljudi trpe od kolektivne depresije. Raste nasilje u našim gradovima, širi se uporaba droge, povećava se razlika između bogatih i siromašnih, javlja se prijetnja ekoloških katastrofa, novih bolesti, porast terorizma, itd. Bez obećanja budućnosti, što možemo mi, sadašnja generacija, učiniti osim živjeti u sadašnjosti? Trenutačna zadovoljenja. Društvo vođeno konzumizmom. Oslabilo je vjerovanje da mi možemo učiniti društvo i svijet boljim. Preostaje sadašnjost kao sigurna luka u oceanu vremena. Nudimo li drukčiju sliku budućnosti? Vjerujemo li u konačnu pobjedu dobra nad zlom? Vjerujemo li u dolazak Kraljevstva i u svršetak svakog zla i patnje?

Nije lako u svakidašnjem životu potvrđivati duboko osvjedočenje da je svjetlo jače od tame, da je ljubav snažnija od hladnoće duha, da pomirenje može nadići mržnju. Duhovi su zapravo slavlje onoga što se danas naziva 'pozitivno razmišljanje'. Raspeti, koji je podnio i pretrpio sve negativnosti, šalje svoga Duha, 'Snagu odozgor' i njome ispunja svoje učenike da budu

svjedoci nade u svijetu. Ljudi ne mogu živjeti bez nade da će njihov život dobro završiti.

“I pokažu im se kao neki ognjeni jezici te siđe po jedan na svakoga od njih.” (Dj 2, 3) Duh Sveti, dakle, silazi na svakoga, a ne samo na službene predstavnike Crkve. Nisu tu bili samo apostoli i samo muškarci, nego svi se okupljeni napuniše Duha Svetoga. Svako je euharistijsko slavlje molitva za uvijek novi dolazak Duha Svetoga. Molitva za obnovu u Duhu. Duh Sveti označava kvalitetu božanskog života, po kojemu kršćani postaju novo stvorenje. Kršćani imaju dvojicu odvjetnika kod Boga: Isusa i Duha Svetoga. Sin i Duh Sveti ‘dvije su ruke Očeve’ (Irenej).

Vesna Gračner - Mirko Mataušić

Ranjeno dijete i ja

Tražimo istinu, Zagreb, 2009., 179 str.

Kako bi vjerodostojno i djelotvorno mogla govoriti o Bogu unutar kulture prožete znanstvenim mentalitetom, teologija se ne smije zatvoriti nego oslušivati i *dijalogizirati s tom kulturom*. Unutar vlastite specifične zadaće tumačenja i razumijevanja događaja Isusa Krista u svjetlu vjere, teologija neizbježno ulazi u odnos s drugim izvorima ljudskog znanja.

Korištenje psiholoških uvida unutar vjere samo je jedan mali primjer *susreta kršćanstva i kulture*, što se već od prvih početaka propovijedanja apostola i prvih crkvenih otaca i naučitelja odvija u kršćanskoj teologiji. Taj je dijalog legitiman i nužan ali nikada bez rizika

Danas, kad prirodne i humanističke znanosti umnogome dolaze do spoznaje koje zastupa i vjera, sve nam je jasnije da nijedna znanost ni znanstvena teorija, ako je otkrila neki istiniti vid stvarnosti, neku prirodnu zakonitost, *nije u sukobu s vjerom*, nego s njom na najbolji način surađuje. I kad neki fenomen razmotrimo i s gledišta teologije i s gledišta psihologije, jasnije ga i potpunije vidimo.

Autori knjige *Ranjeno dijete i ja*, teolog Mataušić i psihologinja Gračner, svega toga su bili duboko svjesni kada su započeli zajednički rad. U uvodu knjige čitamo: "Ovdje su naznačeni neki aspekti *zajedničkog pristupa* teologije i psihologije u osvjetljavanju temeljnih ljudskih problema i njihova rješavanja." (str. 7)

Činjenicu koju valja osobito istaknuti jest da su autori ove knjige izbjegli *dva nedostatna modela* (ili mogućnosti) odnosa

između teologije i psihologije: prvi model, prema kojemu bi teologija i psihologija bile u sebi dva različita i nespojiva područja. Teološko promišljanje tada minimalizira ili posve odbacuje psihološke uvide, a na sličan stav nailazimo i kod nekih predstavnika psihologije u odnosu na religiju, teologiju i duhovnost; drugi model, prema kojemu se teologija na nekritičan način 'prepušta' u ruke psihologiji spajajući olako teološke i biblijske istine sa spoznajama koje dolaze osobite iz analitičke (dubinske) psihologije Carla Gustava Junga i humanističke psihologije, ili pak s nekim uvidima transpersonalne psihologije (Stanislav Graf, K. Wilbera i dr.).

120

Autori su izbjegli ova dva nedostatna modela i napisali su knjigu *Ranjeno dijete i ja* u duhu interdisciplinarnosti i iskrene suradnje. Razne teme u knjizi promatraju se iz perspektive *integralne antropologije*, u kojoj se čovjek promatra kao tjelesno-psihičko-društveno-duhovno biće.

Otkriće moderne psihologije, osobito od Freuda, pružaju mogućnost da se čovjek upozna što je još od delfijskoga hrama preko kršćanstva i zapadne misli bitna oznaka europske kulture. Zadatak je čovjekove duhovnosti izražen u onoj staroj izreci: *Upoznaj samoga sebe!* Suvremeni čovjek kao da izmiče ovome zahtjevu, a on je pretpostavka i vjerničkom obraćenju, slično onome što evanđelist Luka u Isusovoj pripovijesti kaže za izgubljenoga sina da njegovo vraćanje ocu, njegovo obraćenje započinje njegovim "dolaženjem k sebi".

"No, upravo je nevjerojatno kako prosječan čovjek, a takva je vjerojatno većina čovječanstva, bježi od te istinske spoznaje sebe i ozbiljnog rada na vlastitom pročišćavanju. Većina ljudi izbjegava svjesno se prihvatiti posla radi kojega su na zemlji, a koji jedini... vodi do punijega života i životne radosti. Ljudi radije traže nekoga čudotvorca koji bi taj posao izveo za njih i umjesto njih izvana, ili neko čarobno sredstvo kojim bi se to brzo i lako postiglo. Ili pak okrivljuju sve oko sebe, a ne vide da je uzrok u njima". (str. 76)

Cijela duhovnost i mistika nastoje oko toga da čovjek spozna sebe. Bez spoznaje sebe čovjek ne može spoznati ni Boga, ni njegovo mjesto u čovjeku. A onda ne može spoznati ni drugoga čovjeka, ni čovjekovo mjesto u Božjem stvorenju. U kršćanskoj tradiciji pojam 'samospoznaje' koristio se za spoznaju o *tamnoj* strani naše osobnosti i povezivao se redovito uz 'ispit savjesti' i ispovijedanje vlastitih grijeha. To je samo jedan vid samospoznaje

na kojemu se ne smije stati. Istinska samospoznaja uvijek uključuje i spoznaju o našoj *svijetloj*, Božanskoj strani.

Nadalje, prava samospoznaja događa se u ozračju *povjerenja*. Što više imamo povjerenja u Boga, to više možemo pogledati istinu o sebi. Možemo pogledati svoje lice kakvo uistinu jest samo pred nekim komu vjerujemo. Budući da nas Bog bezuvjetno ljubi – sa svim onim što je u nama – nije potrebno bježati od sebe. U svjetlu ove božanske Ljubavi može bol samospoznaje istodobno biti početak našeg iscjeljenja i postojanja cjelovitim.

Istinska duhovna samospoznaja dovodi do *prave poniznosti*. Prava samospoznaja ne baca u malodušnost, nego oslobađa. Spoznaja samih sebe, poniznost, istina o sebi, jest najsigurniji put rasta i otkriva osobu istinske molitve što se očituje u konkretnim činima života s Bogom i ljudi.

U to područje psihologija donosi nove spoznaje o strukturama ljudske ličnosti i slojevima svijesti. Te spoznaje pružaju veliku pomoć u borbi protiv onoga što potiče na zlo, a posebno se naglašava *veliko značenje ljudskih osjećaja*. (str. 8)

Rana emocionalna iskustva utiskuju dugotrajne obrasce u samo tkivo neuralne mreže mozga. Emocionalna se smetenost plaća u životu barem jednako skupo kao i intelektualna neukost. Naše društvo umanjuje važnost emocija. Naša tehnološka kultura promiče analizu umjesto intuicije, logiku ispred osjećaja. Takva namjerna neravnoteža je štetnija nego što bi se to moglo pomisliti. Osjećaji su jezik duše. Za ljudska je bića duboko osjećati sinonim za biti živ.

Autori su svjesni mogućeg prigovora prosječnih katolika i svećenika kada uzmu u ruku ovakvu knjigu: nije li tu previše *psihologiziranja vjere!*? Ako *psihološki* tumačimo i rješavamo svoju negativnost, *što će nam onda sakramenti?*

“Međutim, odgovaraju autori, psihološko tumačenje uopće ne dokida sakramente. Sakramenti nisu čarolija ni magija. Oni su vanjski znakovi unutarjnega Božjega djelovanja. Ali Bog djeluje u nama u skladu s našom sviješću i našom slobodnom voljom.” (str. 42) Produbljivanje spoznaje o samom sebi, sastavni je dio i našega spasenja jer produbljivanjem spoznaje čovjek raste.

‘Psihološka nepismenost’ mnogih katolika najbolje se vidi u danas raširenim nezdravim, problematičnim vidovima pobožnosti u nekim crkvenim pokretima i strujanjima. Nije sve što se naziva kršćanskim, uvijek u duhu izvorne Isusove poruke. Opasnost je da se kršćanska vjera poveže uz *patološke* pojave,

odnosno uz *neurotičnu* pobožnost. U prosudbi 'kvalitete' nečije duhovnosti odlučujuće je vidjeti kakav *činak* (Isus bi rekao: po plodovima!) ona ostavlja na *psihu* pojedinca, na međuljudske *odnose*, na rad i zalaganje *u svakidašnjici*.

Ova knjiga ne želi *desubjektivizirati* čovjeka, skinuti s njega odgovornost za djelovanje, okriviti druge. Ona ne želi od čovjeka učiniti ni onoga koji sam sebe spašava. Knjiga pomaže da donekle upoznamo svoju dušu, sebe same, nudi nam određene primjere i pouke za život. Ona je nastala na temelju emisije *Tražimo istinu*, na Hrvatskom Katoličkom radiju, i to traženje istine odnosi se "na unutarnju potragu za motivima na temelju kojih u svom životu donosimo odluke." (str. 7)

Knjiga nam otkriva ono što otežava naše zapažanje i blokira naše energije, te ono što unosi strah u naša srca ili nas gura u već uhodane, automatske reakcije. Ona nam, na kraju, olakšava da s manje podcjenjivanja i precjenjivanja, prihvatimo sami sebe, a tako i druge.

Tekstovi koji se nalaze u ovoj knjizi mogu produbiti našu samospoznaju, kvalitetno proširiti našu svijest, a naš život preobraziti. Pred nama je jedna vrsta 'duhovne psihologije' koja na praktičan način povezuje vjersko iskustvo i moderno učenje o čovjeku (antropologija).

Andjelko Domazet

Knjižnica 'Službe Božje'

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

Knjižnica 'u pravi trenutak'

L. Botića 4, p.p. 51

31 400 Đakovo

Tele./fax: 031-811-774

e-mail: zirdum@upt.hr

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

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