

**Raymond E. Brown\***

## **BIBLIJA – 101 PITANJE I ODGOVOR**

Izdavač: Velika Gorica: Miob naklada, 1999.

Uredila i prevela: Mirjana Obuljen

Autor pitanja 2–4: Pero Vidović

Naslov izvornika: Responses to 101 Questions on the Bible.

ISBN 953-6761-02-5

S dubokom zahvalnošću ovu knjigu posvećujem mnogim ljudima čija imena, na žalost, nikad nisam znao ili sam ih zaboravio, ali čija lica i nazočnost prepoznajem s mnogih predavanja koja sam držao u različito vrijeme i često na različitim mjestima. Njihova ljubav prema Svetom pismu bila je za mene uvijek novi izvor ohrabrenja. Ova je knjiga njihova jer je nastala zahvaljujući njihovom zanimanju i pitanjima.

### **UVOD**

Krajem 1950-ih završio sam školovanje potrebno za poučavanje Biblije. Nakon godine koju sam proveo u Jeruzalemu zahvaljujući stipendiji za rad na neobjavljenim Svicima s Mrtvog mora u Jeruzalemu, vratio sam se i počeo predavati u sjemeništu Sv. Marije u Baltimoru. Godine 1960. održao sam prvu ljetnu školu o Bibliji i kasnijih sam godina, vjerujem, uz svoj redoviti posao, tisuću puta govorio raznim skupinama koje su željele bolje upoznati Bibliju. One uključuju biskupe, svećenstvo katoličkih biskupija, svećenike iz drugih crkava, časne sestre, razne institute te kongrese i konferencije. Tijekom godina shvatio sam kako su se često, bez obzira na to o čemu sam predavao, pitanja koja bi uslijedila poslije predavanja uvijek odnosila na iste teme. To mi je ponavljanje, naravno, pomoglo ne samo da saznam što ljude zanima nego i da oblikujem odgovore onako kako će bolje odgovoriti na njihove potrebe. Ljudi su mi često govorili kako je vrijeme određeno za postavljanja pitanja poslije predavanja jednako važno za njihovo bolje razumijevanje Biblije kao i samo predavanje. Stoga sam odlučio pokušati načiniti popis najčešće postavljenih pitanja i odgovoriti na njih u pismenom obliku.

Naglasio bih kako je riječ o pitanjima koja su postavljena meni. Pretpostavljam da bi mnoga od njih bila postavljena i drugim predavačima o Bibliji; no neizbježno je da sam pisao o onome što sam sâm doživio. Pokušao sam pitanja sastaviti prema sjećanju. Neka se pitanja uvijek postavljaju sa zanimanjem ili znatiželjom. U drugima se osjeća obrambeni stav jer veoma često tema pitanja muči onoga koji ga postavlja. Katkad su oni koji pitaju dosta uporni. Čuli su odgovor, ali ih on nije zadovoljio. Taj sam ton pokušao sačuvati. Razmišljao sam o dužini odgovora u ovoj knjizi. Je li bolje dati vrlo dugačke odgovore na malo pitanja ili pak kraće koji će potaknuti daljnja pitanja kako bi se pojasnilo ono što nije do kraja rečeno? Na kraju sam se odlučio za drugo rješenje jer je bilo više u skladu s mojim iskustvom predavača. Ljudi kao

---

\* Otac Raymond E. Brown, S.S. (1928–1998) bio je postaljen za člana Pontifikalne biblijske komisije od pape Pavla VI. i pape Ivana Pavla II. – vidi <http://www.americancatholic.org/News/RayBrown/>.

odgovor na svoje pitanje ne žele još jedno predavanje. Oni žele priliku da pojasne odgovore koji ih nisu zadovoljili. Ipak, neka su pitanja složena i pod aktualnim okolnostima oni od katedre (udvostručene u ovoj knjizi) traže detaljnije odgovore. Tako će se čitatelji uskoro moći uvjeriti kako je dužina odgovora različita.

Trudio sam se da jezik ove knjige ne bude odviše formalan, nego da se doima kao razgovor u čemu, siguran sam, nisam uvijek uspio. Katkad su pitanja postavljana na način da su mi ostala u sjećanju iako možda osobno tim načinom nisam bio zadovoljan. U tim sam slučajevima odlučio u svojim odgovorima naglasiti zašto mi se ne sviđa način na koji je pitanje postavljeno jer razlika u načinu na koji se pitanje postavlja često sadrži dio problem o kojem se govori. Pokušavajući što vjernije ponoviti pitanja, po sjećanju, koja su mi ljudi postavljali istodobno priznajem kako su mi nezgodno formulirana pitanja pomogla da budem iskren. Znanstvenici općenito više vole manje polemičan način obrađivanja teme. Na primjer, ja bih uvijek o Petru u Novom zavjetu govorio ukazujući na različite uloge koje su on ili slika o njemu imali. Kada to učinim, uvijek se nađe netko tko će se vratiti na temu i postaviti "bitno" pitanje: je li bio papa? Ja taj naziv neću ni spomenuti, ali slušatelji žele da se tema prevede na njima razumljiv jezik. Odgovoriti iskreno i izravno na tako nezgodno formulirana pitanja i pritom ne upasti u zamku anakronizama dio je umijeća dobrog odgovora.

Tijekom onog dijela predavanja koje je posvećeno postavljanju pitanja iz iskustva mogu reći kako jedno pitanje često izaziva druga te se tako stvara slijed koji razvija temu. Odlučio sam to iskoristi u ovoj knjizi pa sam, umjesto da *101 pitanje* složim bez nekog posebnog reda ili po njihovoj učestalosti, pitanja složio po temama (vidi Analitičku tabelu sadržaja). Ne tvrdim da sam u bilo kojem pitanju-odgovoru postigao potpuni slijed određene teme, ali često sam u tome uspijevaio. I više, u formulaciji samih pitanja izrazio sam neke neobične sljedove kojih se sjećam. Na primjer, često pitanje o tome vjerujem li u đavla nikad nije došlo bez razloga; gotovo je uvijek uslijedilo nakon rasprave o Isusovim čudesima i istjerivanju demona. Još češće pitanje o postojanju anđela nije uslijedilo nakon neke starozavjetne teme, nego nakon izvještaja o navještenju kada su anđeli govorili Mariji i Josipu. To je iskustvo odredilo mjesto teme o demonskom i anđeoskom. Drugim riječima, iako je ova knjiga složena po temama, ona nije posve sustavna; teme izražavaju način mišljenja koji je ljude potaknuo da pitanje postave.

Izbor pitanja *nije* odredila moja procjena o tome koja su najvažnija pitanja biblijskoga studija. On je prije rezultat zanimanja slušatelja tijekom godina. Upozorio bih čitatelje da je ovo knjiga za obične ljude, a ne prvenstveno znanstvena. Na primjer, za razumijevanje rane Crkve osobno smatram veoma važnim kratak prizor iz Dj 6,1-6 koji je prva rasprava unutar kršćanske Crkve o kojoj ta knjiga izvještava uključujući domaće Židove i Židove grčkog jezika. No ljudi me nikad ne pitaju za Židove grčkog jezika (heleniste) osim ako nisam održao predavanje upravo o toj temi iz Djela apostolskih. S druge strane, bez obzira na što se odnosi predavanje o Novom zavjetu, netko će ustati i pitati o Isusovoj braći. Ta tema o tome jesu li Isusova braća bila Marijina djeca jedva da je važna za proučavanje Novoga zavjeta, ali to je pitanje u vezi s Biblijom s kojim se mnogi susreću u svom životu i jedna je od stvari koje ih zbunjuju.

Da su pitanja iz ove knjige postavljali stvarni slušatelji, dokaz je činjenica da sadrži teme koje bi znanstvenici mogli smatrati nevažnima, ali i tema koje bi radije izbjegli. Uvijek se nasmiješim kad mudri ljudi sugeriraju da je osjetljivu temu poput djevičanskoga začeća bolje izbjeci u javnoj raspravi jer uznemiruje ljude (iako su jako popularni časopisi i ženske novine raširili senzacionalistička liberalna stajališta o

tome). Takva osjetljivost nije luksuz koji čovjek može sebi dopustiti za katedrom jer slušatelji imaju instinkt za neugodne i osjetljive teme. Rekao sam već kako otvoren način na koji se pitanja postavljaju govorniku može onemogućiti da se lako "izvuče". Jednako tako i govornik nauči da nema nezamislivih pitanja. Netko će ih se već sjetiti.

Budući da sam katolički svećenik, i moji su slušatelji češće katolici nego protestanti ili Židovi, neizbježno je da će mnogi odgovori biti katolički usmjereni. Ipak, to što sam dugo godina predavao u protestantskim školama ukazalo mi je na činjenicu da mnogi problemi iako formulirani na katolički način, zanimanju i druge upravo zato što žive s katolicima. Gore sam spomenuo pitanje o tome je li Marija ostala djevica ili je imala još djece. Protestanti mi često postavljaju to pitanje jer žele čuti kako katolici koji se smatraju bibličarima mogu o Mariji misliti na način koji oni smatraju tako nebiblijskim. U odgovoru na pitanja iz ove knjige vjerujem da će biti jasno kako ja prihvaćam nauk svoje Crkve; ipak, vjerujem da će biti isto tako jasno kako sam pokušao iznijeti biblijske dokaze koliko je god bilo moguće objektivno i pojasnio gdje prestaje biblijski dokaz, a gdje je tumačenju Biblije život Crkve tijekom stoljeća dao nove uvide. Ako je biblijski dokaz sam po sebi dvosmislen, po mojem bi sudu to svi trebali znati. Ne vidim razloga zašto se kršćani raznih denominacija ne mogu složiti u onome što je biblijski dokaz i što su autori koji su napisali Sveto pismo mislili (u onoj mjeri u kojoj to znanost može odrediti). Oni se neizbježno neće složiti u pitanjima koja se odnose na značenja Biblije u raznim vidovima života Crkve, ali središte neslaganja tada postaje jasnije. Veoma će često raspravljati o nečemu što nije jasno u Svetom pismu, ali o čemu se tijekom vremena razvilo određeno mišljenje. To pomaže da se iz međukršćanskih rasprava otkloni optužba kako je jedna strana nebiblijska; veoma se često isti biblijski tekst tumači na različite načine, a obje su strane odane Bibliji.

Drugi, koji su život proveli proučavajući Bibliju, možda bi na ova pitanja odgovorili drukčije. Moji su odgovori samo moji i rezultat su želje da budu razumljivi. Shvatio sam da odviše pametan ili duhovit odgovor koji želi izazvati smijeh često vrijeđa i zatvara um slušatelja za ono što se doista želi reći. Radije kažem što mislim nego da izložim poruzi drugi tip odgovora, ma kako mislio da je smiješan. Upozoravam čitatelje da će u odgovorima naći malo blistavih zapažanja. Bit ću zadovoljan ako ih budu smatrali dovoljno informativnim. No o tome će odlučiti čitatelji.

## **P. 1. Koju je Bibliju najbolje čitati?**

O najprikladnijem prijevodu Biblije treba suditi prema prilici u kojoj se čita. Javno čitanje u nedjelju ili prigodom neke druge zajedničke službe ima svečaniji karakter te toj svrsi ne odgovaraju odviše slobodni prijevodi. S druge strane, za osobno čitanje, u cilju duhovnog obogaćenja i okrepe, katkad će najbolje poslužiti slobodniji prijevod. No osobno čitanje može biti i u cilju proučavanja. Tada je bolje uzeti doslovniji prijevod koji čuva teškoće i dvosmislenosti originala.

Možda ću vam dati najbolji odgovor ako kažem kako u originalnim hebrejskim, aramejskim i grčkim tekstovima biblijskih knjiga ima izričaja koje je teško razumjeti ili su nejasni. Katkad se autori nisu jasno izražavali. Prevoditelji tada moraju pogađati značenje. Moraju se odlučiti hoće li prevoditi doslovno te sačuvati nejasnoću originala ili će prevoditi slobodno i rješavati nejasnoće originala. Doslovan prijevod trebaju pratiti bilješke ili komentari koji nagovješćuju moguća rješenja nejasnih dijelova zadržanih u prijevodu. Slobodan prijevod već nudi izbor prevoditelja o tome što *oni* misle da nejasan odjeljak znači. U tom je slučaju komentar već na neki način dan u

prevedenom tekstu. Zato se slobodan prijevod lakše čita, ali teže može poslužiti za temeljitije proučavanje.

## **P. 2. Koji biblijski prijevod preporučujete?**

Otkad se 1968. pojavila *Biblija* u izdanju zagrebačke "Stvarnosti", uporaba biblijskih prijevoda koji su dotad bili na raspolaganju hrvatskom čitateljstvu postala je zanemariva. Tada je prvi put u Hrvatskoj suradnjom bibličara i lingvистa pripremljen cjelovit biblijski tekst. Stručna (biblijska i lingvistička) kritika primila je novu hrvatsku Bibliju općenito veoma dobro. Njezina brojna izdanja dokaz su kako je među čitateljstvom dobro primljena. Želja da se poprave neki nedostaci Zagrebačke Biblije, kako ponekad nazivaju Bibliju "Stvarnosti", ponukala je jednog od njenih prevoditelja S. Grubišića da izda u Chicagu 1973–1984. svoj cjelovit prijevod Starog zavjeta, tzv. *Hrvatsku Bibliju*. U Hrvatskoj pak Zagrebačka Biblija 1994. dobiva novo lice i obogaćenje. Umjesto dotadašnjeg teksta Novoga zavjeta usvojen je novozavjetni prijevod B. Duda i J. Fućaka koji se već godinama rabio u liturgiji i doživio također veći broj izdanja. Naziv ovog izdanja Biblije *Jeruzalemska Biblija* i podnaslov *Stari i Novi zavjet s uvodima i bilješkama iz "La Bible de Jérusalem"* podsjećaju na to da je biblijski tekst popraćen hrvatskim prijevodom uvoda i bilježaka iz poznate francuske Biblije istog imena. Time je čitateljima znatno olakšano razumijevanje biblijskog teksta. Što se tiče same Zagrebačke Biblije ona se, i nakon pojave Jeruzalemske Biblije, i dalje objavljuje. Kad je, dakle, riječ o cijeloj Bibliji osobno bih, zbog uvodnih tekstova i bogatih bilježaka u prvom redu, preporučio čitatelju *Jeruzalemsku Bibliju*. Na žalost, tu Bibliju zbog previsoke cijene za hrvatske prilike mnogi zainteresirani čitatelji ne mogu nabaviti.

Već spomenuti novozavjetni tekst koji su preveli B. Duda i J. Fućak pojavio se 1992. s uvodima i bilješkama francuskog ekumenskog biblijskog prijevoda (*Traduction oecuménique de la Bible*) pod naslovom *Novi zavjet s uvodima i bilješkama ekumenskog prijevoda Biblije*. Uz ovo obogaćeno ekumensko izdanje Novog zavjeta, zatim uz nekoliko novozavjetnih knjiga koje je preveo jezikoslovac T. Ladan, hrvatskom su čitatelju na raspolaganju još dva međusobno srodna novozavjetna prijevoda, G. Raspudića i LJ. Rupčića. Prijevod LJ. Rupčića novozavjetni je tekst zagrebačke Biblije, ali se pojavio i samostalno u više izdanja, od kojih je posljednje, uvažavajući primjedbe stručne kritike i još više zbog vlastitih uviđaja, revidirao sam prevoditelj. Oba ova novozavjetna prijevoda popraćena su bilješkama.

## **P. 3. Kakvo je Vaše mišljenje o popularnim prijevodima? Postoji li nešto u njima što Vam se ne sviđa?**

Opravdana je težnja svakog čitatelja da Bibliju što bolje razumije. Prevoditelj pak smatra svojim zadatkom da vjerno prenese na suvremeni jezik misao koja se nalazi u izvornom biblijskom tekstu na hebrejskom, aramejskom ili grčkom. Ovisno o svrsi biblijskog prijevoda, tj. o tome je li namijenjen prvenstveno studiju ili možda liturgiji ili eventualno laganijem čitanju, i prevedeni će biblijski tekst imati za svaki navedeni slučaj svoje osobitosti. Već će samim riječima biti blizak svom izvorniku ili će imati nešto svečaniji liturgijski ton ili će načinom izričaja biti slobodnije oblikovan. Cilj popularnih prijevoda upravo je da prevođenjem Biblije na jezik svakodnevnice s dosta

parafraziranja učine biblijski tekst dostupnim širokom čitateljstvu različite izobrazbe. Takva je želja posve opravdana.

Na govoru svakodnevnice u Hrvatskoj ne postoji nijedan prijevod cijele Biblije. Postoje samo pokušaji koji su, čini mi se, dosta neuspjeli. Ilustrirani tekst *Marko: Evanđelje po Marku u suvremenom prijevodu* htio bi biti jedan takav popularni prijevod. Već duže vrijeme hrvatskom je čitateljstvu dostupan i harmonizirani oblik evanđelja, tzv. *Knjiga života*. Ta knjižica, koja pretendira sadržajno predstavljati cjelovit evanđeoski izvještaj, složena je od ulomaka iz sva četiri evanđelja. Ako i ostavim po strani činjenicu da se smisao biblijskog teksta može pravo razumjeti prvenstveno u njegovu vlastitom kontekstu, s tim djelom ne mogu biti zadovoljan. Ta harmonizacija novozavjetnih tekstova kao i srodno izdanje pojedinog evanđelja imali su kao uzor *The Living Bibles International*, te su tako usvojili i loša svojstva tog biblijskog izdanja. Zamjerka toj Bibliji nije parafraziranje, nego mijenjanje teksta onako kako bi ga aktualiziralo određeno konfesionalno usmjerenje. Problematičnost takva "prevođenja" može se naslutiti primjerice iz načina kako je preveden početak Ivanova evanđelja. U *Knjizi života* na tom mjestu čitamo: "Prije svega postojećeg, bio je Krist s Bogom". Tu bi Ivanov izvorni grčki tekst (u prijevodu) glasio: "U početku bijaše Riječ i Riječ bijaše u Boga". Budući da je "Krist" postao naslov tek za utjelovljenu Riječ, smatram da je nezgrapno staviti *Krist* u navedenom tekstu umjesto *Riječ*. O *Kristu* se može govoriti nakon što je *Riječ* postala tijelom. Takvim načinom parafraziranja pretvara se prevođenje teksta u njegovo neopravdano mijenjanje.

#### **P. 4. Spomenuli ste ranije ekumenske prijevode Biblije. Zar nije katolicima zabranjeno čitati protestantske Biblije?**

Treba razlikovati ranije i novije katoličko stajalište. Biblija je bila predmetom žestoke rasprave između reformatora i teologa Tridentskog sabora. Katolici su smatrali kako su narodni prijevodi, to jest prijevodi na nacionalne jezike koje su radili protestanti, često bili načinjeni tako da su išli u prilog protestantskim stajalištima. Stoga je Tridentski sabor tražio da se, kao i stoljećima dotad, u javnim čitanjima, propovijedima i tumačenjima u crkvama i dalje upotrebljava latinski prijevod. To je praktički značilo da su se katolički prijevodi Biblije osnivali na latinskom prijevodu (Vulgati) dok su protestanti Bibliju prevodili s originalnih jezika (hebrejskoga, aramejskog i grčkog).

I više, Katolička je crkva tražila da popratne bilješke budu u skladu s njezinim naukom s obzirom na vjeru i moral te tumačenjima crkvenih otaca. (Protestantski prijevod iz 1500. godine, *Ženevska Biblija*, sadržavao je jasne protukatoličke napomene, dok prijevod *King James Version* nije imao bilješke.) Tako se katolicima preporučivalo da ne čitaju protestantske Biblije kako ne bi pali pod utjecaj protestantizma. S druge strane, ni protestanti nisu čitali katoličke Biblije, djelomice zato što su ih smatrali netočnima, ali i zato što su smatrali kako sadrže prikriiven crkveni nauk.

Sve se to izmijenilo. Od polovice ovoga stoljeća katolički se biblijski prijevodi, čak i oni koji služe za liturgijska čitanja i navještaj, priređuju s izvornih jezika. Ranije spomenuta (p. 2) *Zagrebačka Biblija* i hrvatsko izdanje *Jeruzalemske Biblije* prevedene su s biblijskih izvornih jezika. Što se tiče Staroga zavjeta, već je *Zagrebačka Biblija* u Hrvatskoj bila ekumenski prihvaćena. Budući da je prijevod Novog zavjeta B. Dude i J. Fućaka pripremljen po ekumenskim načelima, cjelovit tekst hrvatske *Jeruzalemske Biblije* dobio je ekumensko značenje. *Ilustrirana Biblija*

*mladih* prevladala je i jezične i konfesionalne granice. Biblija ne služi više kao oružje u suprotstavljanju između katolika i protestanata. U novije vrijeme dokument Papinske biblijske komisije *Tumačenje Biblije u Crkvi* (Zagreb, 1995.) preporučuje "ekumenske prijevode" i ističe da "postojanje zajedničkog teksta, doista, pomaže zajedničko čitanje i razumijevanje". I pored činjenice što su hrvatski vjernici pretežno katolici, a protestantske su zajednice malobrojne, u Hrvatskoj je objeručke prihvaćen *Novi zavjet s uvodima i bilješkama ekumenskog prijevoda Biblije* u kojem su brojna stručna objašnjenja nastala zajedničkim marom katoličkih i protestantskih bibličara. Svrhu toga ekumenskog biblijskog pothvata usvojila je u izvornom izdanju i pravoslavna teološka komisija.

#### **P. 5. Ne razlikuju li se katoličke i protestantske Biblije s obzirom na sadržaj?**

Što se tiče Novoga zavjeta, i katolici i protestanti imaju isti broj knjiga (27) u istom redoslijedu. (To nije bio slučaj s ranim izdanjima Lutherova prijevoda Novoga zavjeta, ali Lutherova izmjena redoslijeda knjiga jest bilješka povijesti.) Razlike se odnose na Stari zavjet. Jednostavno rečeno židovski i protestantski Stari zavjet sadrži 39 knjiga dok katolički sadrži 46 knjiga. Kažem "jednostavno" zato što stajalište Engleske ili Episkopalne crkve nije istovjetno (a moglo bi se i raspravljati o tome pripada li Anglikanska crkva protestantskom taboru). Mnoge protestantske crkve nikad se nisu službeno izjasnile o broju knjiga Staroga zavjeta. Drugi je problem u tome što su Pravoslavna i druge istočne crkve povremeno prihvaćale veći kanon, kakav imaju katolici, ili su predlagale čak još veći.

Ali ako stvari pojednostavnimo i govorimo o stajalištu protestanata i katolika, sedam knjiga koje sadrži katolički Stari zavjet, a nedostaju u protestantskom Starom zavjetu, katolici nazivaju deuterokanonskim knjigama. Protestanti ih često nazivaju apokrifima. To su Tobija, Judita, Prva i Druga knjiga o Makabejcima, Knjiga mudrosti (Salomonova), Sirah (Ecclesiasticus, Crkvenica) i Baruh (uključujući i Jeremijino pismo); tome treba dodati i dijelove Estere i Daniela. Pitanje je dosta složeno, ali uglavnom bismo mogli reći da su te knjige sačuvane na grčkom, a ne na hebrejskom ili aramejskom. (Neke su od njih prvobitno napisane na hebrejskom ili aramejskom – sada su nađeni veliki dijelovi Siraha na hebrejskom – ali na tim jezicima nisu sačuvane.) Kršćani su ih upoznali preko Septuaginte, tj. preko grčkoga prijevoda koji su načinili Židovi prije Krista i koji je postao općenito prihvaćena Biblija rane Crkve.

Želeći prevoditi s originalnih jezika protestanti su s velikom sumnjom gledali na one knjige kojih nije bilo na hebrejskom ili aramejskom i većim su ih dijelom odbacili. Stvar je postala još složenija jer su katolički teolozi posezali upravo za tim knjigama u dokazivanju nauka koji su protestanti odbacivali. Tako se na primjer molitva Jude Makabejca i njegovih ljudi u 2 Mak 12,42-46 za poginule vojnike, da im se oprostite grijesi zbog kojih bi im bilo uskraćeno uskrsnuće, upotrebljavala kao dokaz za čistilište. Reformacija je odgovorila tako da je te knjige odbacila kao dio Svetoga pisma.

#### **P. 6. Hoće li se ikad postići suglasnost o knjigama Staroga zavjeta koje protestanti ne prihvaćaju?**

Ne vjerujem da će u doglednoj budućnosti neka protestantska crkva službeno izjaviti kako sada prihvaća sedam spornih knjiga Staroga zavjeta kao kanonsko Sveto pismo. Većina protestantskih crkvi teško bi se složila s autoritetom koji bi dao takvu

izjavu. Otkad je pak Rimokatolička crkva na Tridentskom saboru te knjige prihvatila kao Sveto pismo, nema nikakvih izgleda za izmjenu katoličkog stajališta.

No nakon ove loše vijesti dopustite da kažem i dobru. Kao i kad je riječ o mnogim oštrim sukobima iz 16. stoljeća, mi često nalazimo načina da izbjegnemo izravnu konfrontaciju. Mnoge Biblije izdane pod pokroviteljstvom protestanata sada sadrže sedam knjiga (uz dijelove Estere i Daniela) pod nazivom Apokrifi; na primjer *The Revised Standard Version* i *The New English Bible* objavljene su kao "cjelovite biblije" koje sadrže i te knjige. Općenito, one nisu zajedno s knjigama koje svi smatraju kanonskim, kao što su to u katoličkim biblijama, nego se nalaze kao umetak između dva Zavjeta (bolji izbor) ili na kraju, nakon Novoga zavjeta.

Takvo uključivanje ne znači i njihovo priznavanje za kanonsko Pismo, nego priznavanje dviju ekumenskih činjenica. Prva je da protestantske biblije sada čitaju i katolici koji žele ono što smatraju cjelovitom Biblijom. Druga je da katolici i protestanti zajedno proučavaju Bibliju, a te su knjige izvanredno važne za razumijevanje ranoga judaizma (judaizma koji počinje nakon izgnanstva u Babilon od 587–539 p. Kr.) i Novoga zavjeta. Nastale su u vrijeme bliže Isusovu nego mnoge općenito prihvaćene knjige Staroga zavjeta te sadrže ideje i primjere koje je on prihvaćao. (Na primjer obje Knjige o Makabejcima i Knjiga mudrosti svjedoče o vjerovanju u život poslije smrti.) Stoga su te knjige potrebne za proučavanje Svetoga pisma. Na taj se način protestanti upoznaju s deuterokanonskim spisima pa se neke od starih sumnji gube te ih oni više ne smatraju oružjem u rukama protivnika. Zanimljivo je napomenuti da su crkveni oci, uz Psalme, od svih knjiga Staroga zavjeta najviše upotrebljavali Siraha (Crkvenicu) jer su u njemu našli rudnik etičkih pouka koje su mogle poslužiti kršćanskom odgoju.

## **P. 7. Kažete da se protestanti i katolici slažu kad je riječ o knjigama Novoga zavjeta. Što je s apokrifnim evanđeljima?**

Vaše me pitanje podsjetilo na činjenicu da postoje dva značenja u kojima se riječ "apokrif" upotrebljava. Protestanti je upotrebljavaju da bi označili sedam deuterokanonskih knjiga o kojim sam upravo govorio – knjige Staroga zavjeta koje katolici prihvaćaju, a protestanti ne. (Ponovno naglašavam da je to pojednostavljeno objašnjenje.) Ali riječ se mnogo više primjenjuje na židovske i kršćanske knjige koje ni protestanti ni katolici ne smatraju Svetim pismom. "Apokrifima" se smatraju židovske knjige poput *Enoha*, *Knjige jubileja* i *IV Ezre* koje nisu općenito prihvaćene kao nama poznato kanonsko Sveto pismo iako je neke prihvatila Etiopska crkva. Riječ "apokrif" primjenjuje se i na kršćanske spise, uključujući evanđelja koja nisu prihvaćena u kanon. Neki su od njih sačuvani. Tu prije svega mislim na *Jakovljevo evanđelje* koje je vrlo važno za razumijevanje kršćanskoga stajališta o Isusovu djetinjstvu (vidi p. 10, 67, 68). Neka su od apokrifnih evanđelja, iako poznata u staro vrijeme, bila izgubljena i otkrivena su tek nedavno. Čuven je dio *Petrova evanđelja* koje je maštovita pripovijest o Isusovoj mucu. Krajem 1940-ih u Egiptu, u Nag Hammadiju ili Kenoboskionu, otkriveni su spisi (uglavnom gnostički) koji su se općenito, ali netočno nazivali gnostičkim evanđeljima. Među njima ima i evanđelja od kojih je najpoznatije *Tomino evanđelje*.

## **P. 8. Postoji li mogućnost da se apokrifi Novoga zavjeta jednog dana priznaju kao Sveto pismo?**

Na to moram odgovoriti pitanjem. Kako Crkva priznaje spise kao Sveto pismo? Postoji li u Crkvi neki autoritet koji to čini? Prema kojem načelu? Sam ustroj mnogih protestantskih crkvi onemogućuje mjerodavnu izjavu o priznavanju novoga Pisma. Rimokatolička crkva ima priznati autoritet koji bi to mogao učiniti, ali katoličko načelo za priznavanje Svetoga pisma to zabranjuje. Na Tridentskom saboru osnovno načelo za priznavanje kanonskoga Svetog pisma bilo je duga i sveopća upotreba knjiga u Crkvi za javno čitanje. Prema tome, da se i otkrije neka stara izgubljena knjiga, kao na primjer poslanica koju je doista napisao Pavao, sama činjenica da knjiga nije čitana u crkvama značila bi da se ne može prihvatiti kao kanonska. Ako Sveto pismo shvatimo kao zbroj knjiga na čiji se autoritet Crkva obvezala jer je u njima prepoznala nadahnutu Riječ Božju, tada novonađena knjiga koja nikad prije nije upotrebljavana ne bi odgovarala kriterijima.

## **P. 9. Koliko su vrijedna apokrifna evanđelja?**

Katkad znanstvenici koji rade na otkrivanje takvih izgubljenih radova ili na njihovom objavljivanju daju senzacionalističke izjave, a tisak, naravno, i bez njihove suradnje, uživa u objavljivanju senzacija. Ako se smijem izraziti pomalo cinički, čitatelje koje ne zanima da o Isusu nauče preko evanđelja, čini se, oduševljava svako novo djelo koje daje naslutiti da je Isus sišao s križa, oženio se Marijom Magdalenom i otišao u Indiju gdje je sretno živio sve dok nije umro!

Iznijet ću vam svoj sud o nedavno otkrivenim apokrifnim evanđeljima. (Taj je sud čvrst i bojim se da će ga neki smatrati uskogrudnim, ali mislim da ga mogu obraniti.) Nijedno novootkriveno evanđelje ne donosi neku biografsku, povijesnu činjenicu o Isusovu životu koju već nismo znali. Katkad nam takvo evanđelje (osobito *Tomino evanđelje*) može dati oblik Isusovih riječi iz ranijeg razdoblja od onoga koji je sačuvan u kanonskim evanđeljima. Vrlo rijetko nam novootkriveno evanđelje daje autentičnu Isusovu riječ koja nije sačuvana u kanonskim evanđeljima. Zamisao da nam novootkrivena evanđelja govore o tome kakvi su bili prvi kršćani (30–70. g) ili što su mislili te da, nasuprot tome, kanonska evanđelja predstavljaju jako cenzuriranu i patrijarhalnu verziju kršćanstva koje ograničava slobodu prvih kršćanskih pokreta, nije točna. Apokrifna evanđelja doista nam govore o tome što su kršćani iz drugoga stoljeća (pa i kasnije) mislili o Isusu, kako su *maštovito* pojedinostima ispunjavali njegov život ondje gdje kanonska evanđelja ostavljaju praznine te kako su ga oni učinili predstavnikom svoje teologije. Neka od tih evanđelja čine to na način koji su crkveni oci smatrali pravovjernim, dok su druga smatrali heretičkim. Na vaše pitanje imaju li novootkrivena apokrifna evanđelja neku vrijednost odgovorio bih potvrdno – njihova je vrijednost u tome što nam pomažu da razumijemo mnogoznačne kršćanske skupine iz drugog, trećeg i četvrtog stoljeća. No nemaju nikakve praktične vrijednosti u smislu donošenja povijesnih informacija o Isusu ili o kršćanstvu prije smrti Petra i Pavla 60-ih godina.



## **P. 10. Čuo sam da su neka apokrifna evanđelja imala velik utjecaj na katoličku misao. Je li to istina?**

Možda se sjećate kako sam u odgovoru o apokrifima Novoga zavjeta (p. 7) načinio razliku između onih poznatih i prepisivanih od starine i nedavno otkrivenih gnostičkih djela. U prvoj sam skupini spomenuo *Jakovljevo evanđelje*, vjerojatno iz sredine drugoga stoljeća, koje je prepisivano i stoljećima čitano u crkvama. To je djelo imalo velik utjecaj na kršćanski opis Marije jer nam maštovito pripovijeda o njezinu životu prije Gabrielova navještenja. Otud znamo i imena Marijinih roditelja Joakima i Ane. Otud je i pripovijest o Marijinu prikazanju u Hramu u ranoj dobi – prikazanje koje je postalo blagdan u Katoličkoj crkvi i nadahnuće mnogih umjetnika čije slike krase umjetničke galerije. Otud je i opis Josipa kao starijeg čovjeka koji nosi ljiljan jer je, kažu, njegov štap procvao u znak da je on taj koji je zavrijedio dobiti Mariju za ženu.

Spomenimo i da nam Marijino prikazanje u Hramu nudi priliku da razmislimo o vrijednosti takvih popularnih apokrifnih evanđelja. Žensko dijete poput Marije ne bi bilo moguće dovesti velikom svećeniku da živi u Hramu do puberteta, kako to iznosi *Jakovljevo evanđelje*. Ipak, to je maštovit način isticanja istine koju je već Luka dao u kanonskom evanđelju. Anđeo Gabriel obraća se Mariji (Lk 1,28. 30) kao onoj koju je Bog već "izabrao" (prošlo vrijeme); Marija o sebi govori kao o službenici Božjoj (1,38. 48). I kada je Bog podario Mariju svojom najvećom milošću da je začela Sina Božjega, podario je ženu na kojoj je već Božja milost bila na djelu. Zašto? Jer je ona sebe već prikazala Bogu kao službenica. Marija nije prvi put, barem u svom srcu, kod Navještenja rekla: "Evo službenice Gospodnje, neka mi bude po riječi tvojoj" (Lk 1,38). *Jakovljevo evanđelje* naglasilo je tu činjenicu opisujući Mariju kao osobu koja je bila od najranijeg djetinjstva posvećena Bogu. Ta je dramatizacija na popularnoj razini bila mnogo učinkovitija od teološke rasprave o onome što podrazumijeva prošlo vrijeme grčkog glagola "biti milosti puna".

## **P. 11. Vratimo se Bibliji koju svi prihvaćamo. Što preporučujete ljudima koji počinju ozbiljno čitati Bibliju? Trebaju li početi od Knjige postanka i čitati sve do Otkrivenja ili je bolje da počnu s nekim određenim knjigama?**

Vaše pitanje upozorava na stvarni problem i nisam siguran da postoji jedan odgovor za sve. Dijelom odgovor može ovisiti o naravi, podrijetlu i sposobnostima čitatelja. Mnogo je priča o ljudima koji su oduševljeno odlučili čitati Bibliju i zapleli se u rodoslovljima ili zakonima o žrtvovanju iz prvih pet knjiga i nikad se nisu makli dalje.

Pretpostavimo da se Vaše pitanje odnosi na one sa srednjim ili višim obrazovanjem koji slabo poznaju Bibliju. (Na žalost, još je moguće završiti fakultet bez dobrog uvoda u Bibliju.) U tom je slučaju možda bolje čitati biblijske knjige koje su po svojoj naravi privlačnije i jasnije nego se u prvom pokušaju probijati kroz svaku stranicu Biblije.

Mogu zamisliti čitatelje koji mogu s uspjehom krenuti od Knjige postanka do prvog dijela Knjige izlaska, zatim preko dijelova Sudaca, Samuela i Kraljeva, i tako steći dojam o povijesti kraljevstva. Tada možda poželes saznati nastavak pripovijesti s kraja Knjige o kraljevima preko dijelova Ezre i Nehemije do Prve knjige o Makabejcima, kako bi vidjeli što se dogodilo nakon propasti kraljevstva i povratka Židova iz progonstva. Dijelovi proroka i Mudre izreke daju sliku religiozne misli Izraela kako su je opisali njezini najveći govornici. Psalmi, te veličanstvene molitve koje su plod raznih životnih iskustava, razumljivi su i potresni i bez poznavanja izraelske povijesti.

U Novom zavjetu čitatelji mogu početi s Markovim i Ivanovim evanđeljima, potom Djelima apostolskim, nekim Pavlovim poslanicama (npr. Prva poslanica Korinćanima i Poslanica Filipljanima) te Prvom Petrovom poslanicom kako bi osjetili duh rane Crkve. Takav brzi pregled manje teških dijelova Biblije može bolje pripremiti za čitanje cijele. Ali ponovno naglašavam kako nisam siguran što bi moglo privući čitatelje raznih naravi. Možda je najbolji savjet da čovjek pokuša i sam vidi što mu najviše odgovara.

## **P. 12. Koliko pomažu bilješke i komentari?**

To je teško pitanje jer ima doista mnogo biblijskih pomagala. Osobno smatram kako je bolje čitati Bibliju s napomenama koje rješavaju teškoće koje se pojavljuju zbog nejasnoća u tekstu ili iz potrebe za poznavanjem prilika.

Što se komentara tiče, možemo ih razlikovati barem četiri vrste. To su prije svega jednostavni i kratki komentari. Kod nekih je tekst na jednoj stranici ili na vrhu stranice, a kratak komentar na drugoj ili niže. Tako komentar od 75–100 stranica pokriva cijelu biblijsku knjigu. Može biti od velike pomoći i dovoljan je za većinu čitatelja Biblije. Za one koji žele ozbiljniju pomoć postoje prikladni komentari o pojedinim većim biblijskim knjigama. Oni obično imaju 200–300 stranica. Za one koji se žele posvetiti ozbiljnom proučavanju Biblije na raspolaganju su *veliki komentari koji objašnjavaju svaki redak* te mogu imati i do 1500 stranica po biblijskoj knjizi. Ja sam uspio napisati komentar od 800 stranica o relativno kratkim Ivanovim poslanicama. Nisam siguran svjedoči li to o mojoj erudiciji ili opširnosti. No treba spomenuti i opširne komentare u jednoj knjizi o cijeloj Bibliji. Kod rimokatolika najpopularniji je bio *The Jerome Biblical Commentary* ili sada *The New Jerome Biblical Commentary* u izdanju Prentice Halla (uredili R.E. Brown, J.A. Fitzmyer, R.E. Murphy) koji je dijelom preveden i na hrvatski (*Komentar evanđelja i Djela apostolskih*, Sarajevo 1997). No moram naglasiti da je taj komentar za ozbiljniji rad. Najbolje je početi s kratkim komentarima.

## **P. 13. No služeći se bilješkama i komentarima ne dobivamo li već gotova mišljenja o Bibliji? Moramo li ovisiti o znanstvenicima da bismo razumjeli Bibliju?**

Na Vaše ću pitanje možda najbolje odgovoriti ako iznesem nekoliko primjedbi. Često se događa da oni koji žele čitati Bibliju ne žele čuti kako samo znanstvenici imaju ključ za Bibliju te ako to i sami nisu spremni postati, ne mogu čitati Bibliju. S tim se potpuno slažem. Ima dijelova Biblije koji su jednostavniji i pružaju duhovnu pomoć bez tehničke znanstvene pomoći. Bog može govoriti čitatelju bez dopuštenja znanstvenika.

Ipak, kad čitatelj o kojem sam govorio – čitatelj sa završenom srednjom školom ili fakultetom – priđe Bibliji, često počinje postavljati pitanja koja nužno proizlaze iz njegova obrazovanja. Nešto je naučio o znanosti pa se stoga, čitajući Knjigu postanka, počne pitati je li svijet doista bio stvoren za šest dana ili je to bio dug evolucijski proces. Stoji li sunce doista nepomično kako je to opisano u Jušui 10,13? To pitanje proizlazi iz činjenice da je takav čitatelj naučio kako Sunce ne kruži oko Zemlje, nego Zemlja kruži oko Sunca te da se Sunce kreće unutar Sunčeva sustava. Da bi se odgovorilo na pitanja koja proizlaze iz općeg obrazovanja neke osobe, potrebna je i usporedna edukacija o tome kako čitati Bibliju. Da bi našao duhovnu hranu, čovjek ne

treba pomoć znanstvenika, ali mu ona može biti potrebna da bi dobio odgovore na složenija pitanja čak i na popularnoj razini.

**P. 14. Razumijem potrebu za nekim informacijama koje daju znanstvenici, ali ne vidim zašto bi nam trebalo reći da ovisimo o ljudskom tumačenju Božje Riječi. Zašto su potrebni ljudski posrednici?**

Svaku je riječ u Bibliji napisao čovjek pa su tako i ljudski pokušaji da se Biblija razumije posve prirodni. Pomoć ljudskih posrednika po mom je sudu važna za judeo-kršćansko poimanje Božjeg djelovanja.

Dio problema kod takvih pitanja jest spoznaja da znanstvenici mijenjaju mišljenja te čitatelj ne može biti siguran u ono što nalazi u bilješkama i komentarima. To je dio čovjekova stanja. S tim u vezi svakako se treba kloniti uvjerenja da su stari komentari pouzdani, a suvremeni podložni promjenama. Starija tumačenja Biblije znanstvena su mišljenja vremena u kojima su nastala; suvremene su pak mišljenja ovoga stoljeća – nijedno nije povlašteno niti nepromjenljivo. Čitateljeva je odgovornost samo u tome da traži najbolje. Ako 21. ili 22. stoljeće donesu bolje ideje, neka čitatelji iz budućnosti o njima brinu. I ako se pitate: "Jesu li moji kršćanski preci bili loše obaviješteni kad su čitali Bibliju s komentarima svoga vremena?" odgovor je da su činili najbolje što su znali s informacijama koje su tada imali na raspolaganju te su tako ispunili svoju odgovornost. Ako s informacijama koje imamo učinimo najbolje što znamo, tada možemo bez krivnje stati pred Božje prijestolje.

**P. 15. Sve se ovo doimlje kao osobno tumačenje Biblije. Mislio sam da se katolici diče time što ne moraju ovisiti o osobnom tumačenju, nego imaju Crkvu koja im kaže što Biblija znači.**

Takvo je shvaćanje jako pojednostavljeno. Rimokatolička crkva (a to vrijedi i za istočne crkve) stavlja veliki naglasak na vrijednost tradicionalne vjere potvrđene kroz vjekove. Razlog tome jest vjerovanje da Krist preko Duha Svetoga vodi Crkvu te joj neće dopustiti da ozbiljno pogriješi u onome što traži od svojih vjernika u pitanjima vjere i moralne obveze. Stoga kada u ime osobnog tumačenja Biblije netko kaže: "Sve u što ste vjerovali tijekom pet ili deset stoljeća pogrešno je; morate se toga odreći jer ja interpretiram Bibliju ovako", Katolička crkva se tome odupire. Vrsta osobnoga tumačenja u koju Katolička crkva nema povjerenja odnosi se na stavove koji bi se temeljili na tumačenjima Biblije, a u suprotnosti su s vjerom Crkve ili njenim službenim izjavama.

S druge strane, Katolička crkva nije propisala svoja svetopisamska tumačenja koja bi se razlikovala od onih što ih daju većina suvremenih komentara. Obično komentator pokušava razlučiti što je autor biblijske knjige htio reći kada je pisao neki odjeljak i kako su ga razumjeli autorovi suvremenici. Komentator obično ne pokušava utvrditi crkveni nauk koji bi obvezivao današnje čitatelje. S obzirom na ono što bismo mogli nazvati doslovnim smislom Svetoga pisma, to jest što je redak značio u vrijeme kad je napisan, malo je vjerojatno da je Katolička crkva ikada definirala značenje nekog retka. Crkva je definirala da neka njezina naučavanja proizlaze iz biblijskih odjeljaka, ali ne i da su bila na umu onih koji su taj tekst pisali. Stoga se sukob između osobnog tumačenja i crkvenoga nauka koji se osniva na Svetom pismu ne tiče nikako biblijskog pomagala kao što je komentar Biblije, o čemu sam govorio.

S tugom se sjećam primjedbe jednog kritičara velikog komentara koji sam ja napisao. Izjavio je kako je zahvalan što se nije morao osvrnuti na moja mišljenja ili na mišljenja drugih budući da je propovijedao samo ono što je o nekoj knjizi Katolička crkva učila. Kako Crkva nikad nije interpretirala doslovno značenje nekog retka te knjige, pitam se što je zapravo propovijedao. Vjerujem da je htio reći kako je iznosio mišljenja o knjizi kako su ga naučili u sjemeništu i nije se htio potruditi da sazna predstavljaju li ta mišljenja još uvijek stajališta većine suvremenih znanstvenika.

#### **P. 16. Jeste li ikad došli u sukob zbog nečega što Katolička crkva naučava na osnovi Svetoga pisma i vašeg tumačenja biblijskog teksta?**

Nisam. I to kažem ne samo zato što se, kako sam već rekao, Katolička crkva u svojim službenim očitovanjima nikad nije bavila doslovnim smislom Svetoga pisma (u smislu u kojem sam objasnio riječ "doslovan"), nego iz dubljih razloga.

*Prvo*, treba biti vrlo oprezan kad je riječ o onome što sadrži crkveni nauk. Ljudi često smatraju službenim crkvenim naukom sve što uče na satovima vjeronauka u školi. No to je katkad spoj nauka učiteljstva, mišljenja i pobožnih vjerovanja. Područje crkvenog službenog naučavanja prilično je usko. To ću svakako pojasniti u odgovorima na vaša druga pitanja.

*Drugo*, čak i ondje gdje je doista riječ o službenom izričaju crkvenog učiteljstva crkva je često tek uz pomoć znanosti izdvojila ono što je njezin službeni nauk od onoga što je jednostavno bio prikladan način njegova izražavanja. Na primjer, crkveni je nauk da je Bog stvorio svijet. Stoljećima su to neki tumačili, a možda i vjerovali kako taj stav znači da je Bog stvorio svijet upravo onako kako je opisano u prvim poglavljima Knjige postanka. Pod utjecajem suvremene znanosti o Knjizi postanka Katolička crkva sada vrlo jasno izriče kako njezin nauk o Božjem stvaranju svijeta ne uključuje i način na koji ga je On stvorio. Stoga svatko može slobodno smatrati da ta prva poglavlja Knjige postanka nisu povijesni prikaz stvaranja te prihvatiti nauku o evoluciji.

*Treće*, upravo zato što znam kako su znanstvenici jednog stoljeća smatrali potpuno krivim nešto što je bilo veoma jasno znanstvenicima nekog drugog stoljeća, nemam preveliko povjerenje u nepogrešivost vlastitoga znanstvenog djela. I zato što je znanost odgovorila na ograničen broj pitanja te zbog malobrojnih formulacija Katoličke crkve doista ne vidim da bi trebalo doći do sukoba između onoga što sam otkrio kao literarni smisao Svetoga pisma i onoga što Crkva naučava u svojstvu vlastitog učiteljstva, a temelji se na Svetom pismu. Ali ako bi netko dokazao da sukob postoji, moje bi stajalište bilo slično onome koje se pripisuje H.L. Manckenu kad je dobio ljutito pismo čitatelja koji se nisu s njim slagali. Dao je tiskati posjetnicu na kojoj je pisalo: "Dragi gospodine ili gospođo, možda vi imate pravo." Menckenov je ton bio sarkastičan, moj je iskren. Možda doista nemam pravo. Ipak, kad ono što bi netko izjavio ne bi bio službeni crkveni stav, nego njezino tumačenje toga stava, tada ja (ili bilo koji drugi znanstvenik) imam pravo tražiti znanstvene dokaze koji bi pokazali tko ima pravo. Drugim riječima, rijetko dolazi do sukoba između biblijske znanosti koja je svjesna granica vlastitog istraživanja i stvarnog crkvenog naučavanja. Bez obzira na to kako se sukob čini, najčešće se javlja između dvije znanstvene interpretacije od kojih se jedna postavlja kao da je autentični nauk Crkve. Na sreću, u svom životu te novijem iskustvu Katoličke crkve općenito, na području biblijske znanosti nije bilo proturječja između znanosti i službenog crkvenog učiteljstva. To se ne može reći za druga područja teoloških pregruća.

### **P. 17. Mislio sam da je bilo dosta sukoba između bibličara i službenog crkvenog učiteljstva.**

Odgovor ovisi o razdoblju na koje mislite: bilo je sukoba u prvom dijelu ovoga stoljeća. Ali od vremena pape Pije XII. 1940-ih i Drugoga Vatikanskoga sabora početkom 1960-ih, između bibličara i službenih crkvenih učitelja postoji znakoviti sklad. (Možda bih trebao naglasiti riječ "službenih"; postoji manja skupina ultrakonzervativnih katolika koji svoju interpretaciju crkvenoga nauka smatraju službenom, a sebe crkvenim učiteljstvom koji može suditi znanosti – tu skupinu često nazivam trećim crkvenim učiteljstvom; ona se sastoji od samozvanih čuvara koji nemaju nikakav stvarni status da govore u ime Crkve.) Vrlo dobru sliku sukoba koji je postojao prije Drugoga vatikanskog sabora i trajao mnogo godina možete naći u djelu Geralda P. Fogartya *Američka katolička biblijska znanost* (San Francisco: Harper&Row, 1989.).

Najvažniji čimbenik za promjenu slike bila je pozitivna potpora koju je suvremenoj biblijskoj znanosti dao papa Pio XII. pa su od 1960. bibličari počeli papu, a na kraju i rimske institucije poput Papinske biblijske komisije smatrati prijateljima, a ne kritičkim protivnicima. Za posljednjih dvadeset pet godina potpora je bila obostrana te između bibličara i službenih crkvenih učitelja nema sukoba. Osobno sam često izražavao svoju zahvalnost na potpori koju sam dobio od biskupa Rimokatoličke crkve u Sjedinjenim Državama te na više službi koje sam obnašao u papinskim i rimskim komisijama. Ne tumačim to kao potporu svojim osobnim stajalištima niti je to potvrda da imam uvijek pravo, nego kao priznanje da se katolički znanstvenici, kad dobro poznaju suvremenu biblijsku kritiku, smatraju skupinom pozitivnog doprinosa u crkvenoj zadaći širenja evanđelja.

### **P. 18. Što biste naveli kao najvažniji razlog za čitanje Biblije?**

Možda bih trebao odvojiti teološki odgovor od praktičnoga. Teološki, očiti odgovor jest da je Biblija Riječ Božja na način koji je jedinstven u odnosu na svako drugo ljudsko djelo. Katolike su često optuživali da slabo cijene Bibliju, no Drugi vatikanski sabor potvrdio je da Crkva nije iznad Božje Riječi, nego joj služi te da Božjoj Riječi iz Svetog pisma dugujemo jednako štovanje koje imamo za Riječ Božju utjelovljenu u euharistiji.

Takvo teološko razmatranje možda će se mnogim učiniti pomalo složenim pa ću iznijeti praktičan i osobni razlog koji je za mene najvažniji za čitanje Biblije. Kao kršćanin ja tražim Božje usmjerenje za svoj život u situacijama s kojima se suočavam. Kao svećenik takvo Božje usmjerenje tražim za Crkvu. Biblija nudi tako širok raspon iskustava Božjih ljudi koji traže Božju volju u raznim situacijama da i ja u njoj mogu naći situaciju koja je slična mojoj ili crkvenoj. U mnogim duhovnim knjigama spominju se veze neke osobite duše s Bogom. U biblijskim knjigama nalazimo gotovo dvije tisuće godina komunikacije s Bogom u veoma različitim situacijama, osobnim i zajedničkim. Kod čitanja Biblije veliki izazov i privlačnost za ljude koji je "otkrivaju" jest u prepoznavanju biblijske situacije slične vlastitoj. Odgovor koji je Bog tražio u prošlim vremenima traži i danas.

**P. 19. Opis Biblije kao Riječi Božje nije osobito jasan. Imam li krivo ako mislim da "Riječ Božja" različitim ljudima znači različite stvari?**

Ne, ne mislim da imate krivo. U upotrebi tog izričaja ima dvosmislenosti. Mogu Vam samo reći kako ja razumijem i upotrebljavam taj izričaj uvjeren da bi se sa mnom složili i mnogi drugi koji se bave proučavanjem Biblije.

Analizirajući "Riječ Božju" započeo bih s drugim dijelom toga izričaja: "Bog". Kaže se da to djelo dolazi od Boga ili je u vezi s Bogom na jedinstveni način. Bog poučava na mnogo načina, na primjer preko Crkve, njenog službenog učenja, obitelji. I, naravno, On to ne čini samo u kršćanskoj vjeri, nego i u judaizmu i drugim religijama. Bog nikad ne šuti pred onima u dobroj vjeri koji ga traže. Ali u judeo-kršćanskoj tradiciji o Bibliji Bog daje jedinstvenu pouku u sačuvanom pismenom obliku koji sadrži zapis o njegovu odnosu s Izraelom i ranom Crkvom. Biblija je *knjižnica Izraela i knjižnica rane Crkve* koja čuva temeljno iskustvo koje može služiti kao pouka kasnijem Božjem narodu.

Drugim dijelom izričaja "riječ" u Bibliju unosimo ljudski element. *Ljudi* govore riječi i stvaraju zvukove koji se čuju i svaku je riječ u Bibliji napisalo ljudsko biće. Ljudsko biće razmišlja o biblijskim riječima i one odražavaju značenje i iskustvo u životu ljudskoga autora. Stoga, ako mogu tako reći, postoji vid utjelovljenja Svetoga pisma: Bog je prenio svoju pouku u ljudske riječi i preko njih. Vjerojatno vidik opisa "riječi" izaziva različitost pristupa onome što "Riječ Božja" znači. Doslovni pristup pretpostavlja da je Bog zamalo diktirao riječi te su one od Boga, a čovjek ih je samo napisao. Suptilniji oblik toga bio bi mentalno Božje diktiranje. Što više priznajemo ljudski sastav i ljudski izbor riječi, to više u Svetom pismu prepoznajemo spoj istinski božanskoga i istinski ljudskoga. Doslovni pristup podrazumijeva nedostatak greški i cjelokupnost biblijskoga znanja uključujući znanstveno i povijesno znanje. Svaka tvrdnja u Bibliji mora biti doslovce istinita i cjelovita. Što veći ljudski element priznajemo Bibliji, bolje prihvaćamo ograničenost njezina znanja i katkad greški. Druga će mi pitanja sigurno omogućiti da o tome kažem nešto više (vidi p. 20–24. 26–27 i 64 o nezabludivosti Biblije).

**P. 20. Što mislite kad Bibliju nazivate knjižnicom?**

Često o "Bibliji" govorimo u jednini kao da je riječ o jednoj knjizi. Tako iskazujemo štovanje božanskom podrijetlu. No Biblija je zbirka od oko 70 knjiga (za rimokatolike 73; za protestante 66; vidi p. 5). Ali moj se naziv "knjižnica" ne odnosi samo na broj knjiga. Važno je spoznati da Biblija sadrži knjige raznih književnih žanrova, da je napisana u različito vrijeme i na različitim mjestima. Prve knjige Staroga zavjeta oblikovane su vjerojatno oko 800 ili 700 godina prije Krista, iako su neke od tradicija koje su u njima sačuvane bile napisane stotine godina prije; posljednja knjiga Novoga zavjeta napisana je vjerojatno početkom drugog stoljeća. Zato se govori u tisuću godina pismenog sastavljanja. U tom su se vremenskom rasponu biblijski autori susretali s raznim problemima i predstavljali su razne stadije teološkog poimanja koji će uvjetovati način njihova izvještavanja o Božjoj objavi. Ne smijemo misliti da je ljudski autor vidio cijelu sliku. Dio slike koju je vidio, oblikovao je tako da bude od pomoći njegovim suvremenicima. Zamisao da Bog govori preko ljudskoga autora ne otklanja to ograničenje jer Bog uvijek prihvaća ljude kakvi jesu i poštuje njihovu ljudskost.

## **P. 21. Kakav je praktični rezultat poimanja Biblije kao zbirke knjiga u knjižnici, a ne samo jedne knjige?**

U ovom slučaju terminologija ima veliko praktično značenje. Kad mi netko kaže: "To kaže Biblija", moj je prvi poriv da odgovorim: "Koja knjiga Biblije?" O istoj temi biblijski autori mogu govoriti na vrlo različite načine.

I više, pristup Bibliji kao knjižnici utječe na očekivanja čitatelja kad otvaraju stranice nekog autora. U modernoj knjižnici knjige su složene na policama ovisno o temi koju obrađuju: na odjelu za povijest, biografije, romane, drame, pjesništvo itd. Kad netko uđe u knjižnicu, knjižničar će ga prvo upitati: "Kakvu knjigu želite?" To je vrlo važno pitanje i za čitanje Biblije. Najveće pogreške u biblijskom tumačenju proizlaze iz pretpostavke, posve neopravdane, da su sve biblijske knjige povijest. Danas knjige nose oznaku žanra kojemu pripadaju i čitatelji se, u svjetlu te informacije, automatski pripremaju na ono što će dobiti. Nitko ne uzima Sherlocka Holmesa i očekuje kako će pročitati točnu povijest karaktera koji je živio u Londonu krajem 19. stoljeća. Biblijske knjige nisu označene i važna je uloga znanosti da ponudi uvod u svaku knjigu koji će pomoći njezinoj identifikaciji. Ljudi su gubili vrijeme mjereći riblje jednjake da bi dokazali povijesnu točnost Knjige o Joni. Uvod koji čitatelju kaže da je riječ o parabolama, a ne povijesti, prištedjet će zbrku.

## **P. 22. Zar više ne vjerujemo u nadahnuće Biblije?**

Ja svakako vjerujem. I koliko znam, većina umjerenih bibličara ne bi odbacila tu terminologiju ako se njezine implikacije ispravno shvaćaju. Sama činjenica da je to pitanje postavljeno nakon što sam objasnio kako postoje knjige različitih vrsta ili žanrova u Bibliji pokazuje da pitanje nadahnuća nije jasno. Često se misli da nadahnuće jamči povijesnu istinu. To nije točno. Nadahnute mogu biti poezija, drama, legenda, fikcija itd. Ako je Knjiga o Joni parabola, a ne povijesna činjenica, tada je Božje nadahnuće čini nadahnutom parabolom. Istinu koju iskazuje o Božjoj želji da sve narode obrati da vjeruju u Njega te o moralnom načinu života koji će im donijeti sreću, možemo prihvatiti kao Božju nadahnutu riječ za nas. Nadahnuće ne znači da moramo vjerovati kako je povijesni lik imenom Jona progutala velika riba. To vrijedi i za prva poglavlja Knjige postanka. Iako se ne nalaze u odjelu knjižnice pod nazivom znanost, nego u odjelu za religiju ili legende, mi ćemo ipak prihvatiti kao nadahnutu istinu da je Bog stvorio svijet koju nam ta poglavlja nude. To znači da ne moramo prihvatiti opis iz Knjige postanka kao znanstveni opis nastanka svijeta. Autor je taj izvještaj mogao saznati preko legendi svoga i drugih naroda te ga je upotrijebio kako bi prenio istinu koja ga je doista zanimala, a to je da je Bog vladar svega i stvoritelj svijeta. Dakle, nema nikakva proturječja u prihvaćanju nadahnuća i prihvaćanju raznih književnih žanrova ili oblika odnosno stilova u Bibliji.

## **P. 23. Ljude vjerojatno sablažnjava kad čuju da se sve što piše u Bibliji nije doista i dogodilo?**

Nisam siguran koliko je to općenito točno budući da naše slušateljstvo biva sve obrazovanije, barem u ovom dijelu svijeta. Pretpostavljam da su mnogi, zahvaljujući obrazovanju dobivenom u osnovnoj i višim školama, već shvatili kako dijelovi Biblije nisu doslovan povijesni izvještaj. Sablažnjava li ih to kad se kaže u crkvi, vjerojatno ovisi o načinu na koji se kaže.

Nikad nisam smatrao osobito pametnim da netko stane na propovjedaonicu ili za katedru i objavi kako se ovaj ili onaj biblijski izvještaj nikad nije dogodio. Moj omiljeni primjer lošeg ukusa, loše pedagogije i možda loše teologije jest kad netko u crkvi objavi: "Mudraca nije bilo". Dobro znam da postoje valjani razlozi za sumnju u autentičnost povijesne istine o dolasku mudraca u Matejevu izvješću o Isusovu djetinjstvu (vidi p. 54–57). Ipak, izjaviti s apsolutnom sigurnošću da mudraca nije bilo prelazi okvire onoga što biblijska znanost može dokazati. Jako je teško dokazati takvu apsolutnu negaciju i to nitko, pa ni na znanstvenoj osnovi, ne bi smio izjaviti. Pedagoški ne vidim kako takva negativna izjava može biti od duhovne pomoći slušateljima, a svrha govora u crkvi trebala bi biti pomoć ljudima u poznavanju Boga. Kako će se približiti Bogu znajući da nije bilo mudraca? Teološki takva negativna izjava skreće pozornost od pravog značenja izvještaja te ostavlja dojam kako su s njim u vezi najvažnije činjenice.

Po mom sudu, propovijedati ili poučavati o mudracima u religijskom okružju znači upoznati slušatelje s prekrasnom pozadinom iz Staroga zavjeta o mudracima koji dolaze s Istoka donoseći Božju objavu o Izraelu. (Neću ulaziti u pojedinosti te pozadine, ali ona je u središtu izvještaja o Balaamu u Knjizi brojeva.) Tako slušatelji mogu razumjeti Matejevu poruku o tim nežidovima koji su se, oslanjajući se na znanje kojim su raspolagali, a to je čitanje zvijezda, došli pokloniti Bogu čak i ako im je još bila potrebna pomoć hebrejskoga Svetog pisma da bi našli mjesto gdje je rođen kralj židovski. Kad čovjek objasni slušateljima do koje mjere Matejev izvještaj o Isusovu djetinjstvu simbolički prepričava starozavjetne događaje, tada im može reći kako izvještaj o mudracima nije povijesni događaj. Tako nije naglašeno kako izvještaj nije povijesna istina i ne odvraća se pozornost od teološke vrijednosti izvještaja. Odgovarajući na vaše pitanje rekao bih kako vjerujem da nema ničega sablažnjivog u propovijedanju ili poučavanju o svakoj biblijskoj knjizi u njezinu vlastitom književnom žanru – povijest kao povijest, usporedba kao usporedba – kada propovjednik ili učitelj pravilno razumiju svrhu knjige i cilj svoga izlaganja.

Dopustite mi da naglasim što to znači iako to možda vaše pitanje ne traži. Katkad će neki, zbog straha od sablazni, reći kako je bolje nepovijesne izvještaje obrađivati kao povijest i tako ne stvarati probleme. To je vrlo opasno pogrešno shvaćanje. Božjoj istini treba služiti samo najbolje ljudsko znanje i mi dovodimo u opasnost prihvaćanje božanske istine kad poučavamo nešto o čemu nas naša najveća znanstvena postignuća uče da je lažno. Prije ili poslije, oni koji čuju da propovjednik o Joni govori kao o povijesnom liku ili prva poglavlja Knjige postanka proglašava znanošću, shvatit će lažnost tog izlaganja što može imati za posljedicu odbacivanje nadahnute božanske istine koju ta poglavlja sadrže. U tumačenju bilo kojeg poglavlja Svetoga pisma nije potrebno isticati probleme koje slušatelji ne mogu razumjeti, ali diskretna šutnja o izuzetno složenim temama nije isto što i poučavanje ili propovijedanje nečega što se smatra lažnim. Kad propovijedam o Isusovu djetinjstvu (za razliku od predavanja na sveučilištu) ja ne ulazim u složenosti povijesnih istina o događajima. Ali ne tvrdim ni da su svi događaji iz izvještaja povijesna istina te da im se mora vjerovati. Mi vjerojatno moramo biti oprezni kako ne bismo podcijenili obrazovanje slušatelja. Kad bi netko učenicima osnovne škole pričao o zvijezdi koja se pojavila na istoku i kretala se prema Jeruzalemu te stigla i zaustavila se iznad Betlehema, pitam se ne bi li već tako mala djeca zapitala je li se to sve doista dogodilo ili je to "samo priča". Hod po crti između toga da potvrdi kako se sve to doista dogodilo i nagovještaja da je riječ samo o priči izazov je za učitelja ili propovjednika. To je pripovijest u kojoj nam se objavljuje Božja nadahnuta istina.



**P. 24. Ali kako daleko treba ići u tome da biblijske izvještaje ne shvaćamo doslovno? Osobno nemam problema sa stvaranjem svijeta za šest dana i evolucijom, ali što je s Adamom i Evom? Moj župnik tvrdi kako moramo vjerovati da su to bili stvarni likovi.**

Katkad bih rado natjerao župnike da pojašne svoje tvrdnje. Možda je vaš župnik doista to rekao. No dok sam bio u sjemeništu, učili su me vrlo doslovnim pristupu u vezi s postojanjem Adama i Eve. Djelomice je to bilo zbog izjave rimske Papinske biblijske komisije na početku stoljeća kojom se tražilo da neke dijelove izvještaja iz Knjige postanka treba uzeti doslovno, uključujući i pojavu đavla u obliku zmije. Rečeno nam je kako moramo prihvatiti kao činjenicu da je prva žena oblikovana od prvoga čovjeka te da postoji jedinstvo ljudske rase u smislu da su sva ljudska bića potomci tih prvih roditelja. Ako se vaš župnik školovao prije 1955., vjerojatno su ga tome učili. Ali 1955. godine tajnik rimske Papinske biblijske komisije objavio je kako s obzirom na dotadanje učenje te komisije sada katolici imaju "punu slobodu" osim kad je riječ o vjeri i moralu. To je značilo veću slobodu u razumijevanju izvještaja iz Knjige postanka.

Što se pak tiče Adama i Eve, enciklika pape Pije XII. *Humani generis* situaciju je učinila još složenijom. On je spomenuo teoriju poligenizma, to jest da je bilo više od jednog para roditelja odgovornih za ljudska bića koja sada postoje na zemlji i rekao: "da nikako nije jasno kako se takvo mišljenje može pomiriti" s učenjem o prvobitnom grijehu. Neki su to tumačili kao osudu poligenizma, ali on to nije rekao. Mnogi su teolozi smatrali kako se više roditelja može pomiriti s prvobitnim grijehom pa čak i s Pavlovim opisom grijeha koji na svijet dolazi preko jednog čovjeka u Poslanici Rimljanima 5. (Neću ulaziti u egzegetske razloge koji stoje iza takvog razmišljanja.) Začudo, znanstvena se situacija promijenila. Dok su 1950-ih mnogi znanstvenici govorili u korist poligenizma, nakon najnovijih genetskih otkrića čini se da su skloniji pretpostavki o ljudskim bićima kao potomcima jednog para roditelja.

Možda bismo mogli reći sljedeće. Pitanje o tome koliko je bilo roditelja djelomice spada u domenu znanosti. Kad o tome govorimo sa stajališta religije, moramo paziti da se previše ne priklonimo nijednoj strani jer nijedno znanstveno stajalište nije dokazano. Bez obzira na to koliko je bilo roditelja, izvještaj o Adamu i Evi kazuje da ih je sve stvorio Bog u smislu da je Bog u njih udahnuo živu dušu. I više, stvoreni su dobri, a ne zli, kao što smo mi stvoreni dobri, a ne zli. Usprkos tome, u ljudskim bićima postoji temeljna sklonost grijehu koja nadilazi osobni grijeh što ga možemo počiniti. I ta sklonost zlu dio je izopačenosti koju su ljudska bića donijela na svijet, to nije dar od Boga. Stoga bismo mogli sačuvati bit pojma "iskonskog grijeha" (iako ta terminologija nije tehnički biblijska, nego prije odražava misao sv. Augustina i drugih crkvenih otaca). Također možemo priznati kako je dobro vješta biblijska pripovijest o Adamu i Evi prenijela ideju o grijehu i njegovu podrijetlu. Teško bismo našli bolju suvremenu zamjenu za tu pripovijest. Između onoga što ste čuli od vašeg župnika koji tvrdi da je izvještaj o Adama i Evi povijesna činjenica i destruktivne i netočne tvrdnje da "Adama i Eve nisu postojali" postoji i srednji put.

**P. 25. Bez obzira na to uzmete li izvještaj o Adamu i Evi doslovno ili ne, nije li on štetan jer je ponižavajući za ženu?**

Nisam lud da jurim onamo gdje se i anđeli boje stupiti. Pokušat ću odgovoriti na pitanje, ali ne želim se upuštati u probleme feminizma koji izlaze iz okvira moje kompetencije i kao bibličara i kao čovjeka. Ako se dobro razumije, mislim da izvještaj

iz Knjige postanka nije ponižavajući za žene iako priznajem da neki dijelovi Biblije to mogu biti jer izražavaju neke od predrasuda vremena u kojem su napisani. Stvaranje žene od čovjekova rebra opisano u Post 2,21 nije imalo za cilj prikazati ženu kao drugorazredno biće koja je nastalo od muškarca ili koje je manje vrijedno od njega. Doista, nakon što je ugledao ženu u Post 2,23, Adam je rekao: "Gle, evo kosti od mojih kostiju, mesa od mesa mojega!", drugim riječima govori o nekome tko je jednak njemu – ne o životinji ili nekom nižem stvorenju. Ta je pripovijest dokaz protiv teze da je žena tek pokretna imovina muškarca. Izvještaj iz Knjige postanka (1,27) da je, stvarajući ljudski rod, Bog stvorio muško i žensko na sliku Božju potvrda je jednakosti obaju spolova pred Bogom. Oni održavaju Boga na komplementaran način. Potrebno je ponešto znati o nižem položaju žena, ne samo u susjednim zemljama, nego katkad i u tadašnjoj praksi Izraela, da bi se razumjelo kako autor Knjige postanka zapravo ispravlja nejednakost i teologiju o manjoj vrijednosti žene. Stoga izvještaj iz Knjige postanka nudi dobrom propovjedniku ili učitelju priliku da pouči o nekim osnovnim vrijednostima o dostojanstvu oba spola.

**P. 26. Da ne duljimo o pripovijesti o Adamu i Evi. Ako je shvatimo simbolično ili kao parabolu, kamo će nas to odvesti? Jesu li postojali Abraham, Mojsije, David ili Jeremija? Udaljivši se od doslovne povijesti Biblije čini se da ste upali u zmijsko gnijezdo?**

Nedvojbeno je da je doslovan pristup jednostavniji, ali u životu se svi susrećemo sa zmijskim gnijezdima pa jednostavan odgovor često nije dostatan. Dopustite da iznesem jedno svakodnevno iskustvo: unatoč tome što su pomno pročitali priručnike o upotrebi, ljudi koji pokušavaju popraviti vodovodne instalacije ili struju katkad se nađu posve bespomoćni te ipak moraju pozvati stručnjaka. Kad tehničaru ili električaru objasne što su činili i žale se na neuspjeh usprkos činjenici da su slijedili upute iz priručnika, često čuju odgovor: "To je složenije zbog čimbenika koje niste uzeli u obzir." Nekako možemo prihvatiti da vodovodne instalacije, struja i tisuće drugih vidova života mogu biti složeni, ali strašno nas smeta što su složeni odnosi između Boga i ljudskoga roda.

Kad bih vas upitao mislite li doista da je Washington posjekao trešnju ili je bacio novčić preko rijeke Potomac ili je spavao u svim kućama u kojima se smatra da je boravio, mogli biste odgovoriti: "Pa... mislim da je nešto od toga legenda." Što biste odgovorili kad bih vas zapitao: "Ako ste počeli sumnjati u to što se govori o Washingtonu, kako znate da je Lincoln vodio Uniju u pobjedu protiv Konfederacije ili da je Teddy Roosevelt predsjedavao izgradnjom Panamskog kanala?" Ubrzo biste morali priznati kako postoje razni dokazi za razne tvrdnje te da priče o nekim ljudima katkad obavija ozračje legende dok su o drugima samo činjenice bez ukrašavanja. Tako je i s izvještajima o velikim biblijskim likovima. Kralj Arthur, kralj William Osvajač (Englesku osvajaju Normani) i kraljica Elizabeta II monarsi su iz engleske povijesti, ali ono što znamo o njima proteže se ljestvicom od alegorije s ponekim povijesnim detaljem kad je riječ o Arthuru, do opće, ali često neodređene povijesti u slučaju Williama Osvajачa i na kraju do mogućnosti da izvijestimo o gotovo svim djelatnostima Elizabete II. Tako i izvještaji koji se odnose na Abrahama imaju općepovijesno ozračje, ali on je predstavljen i kao otac dvaju naroda, Izraela i Jišmaela (Arapi) što im daje alegorijski karakter. Pripovijest o Mojsiju dio je nacionalnog epa u kojem se isprepliću postignuća pojedinca i povijesti naroda. Dio izvještaja o Davidu vjerojatno potječe od dvorskoga biografa koji je živio u tom

povijesnom razdoblju i napisan je dosta vjerno. U sva tri prikaza ima povijesti, ali u različitim količinama i pojedinostima. To možda jest zmijsko gnijezdo, ali ne razlikuje se mnogo od povijesti Amerike ili Britanije ili bilo koje druge povijesti. Moramo prihvatiti nemilu činjenicu da Bog nije poštedio povijest Izraela nekih događaja koje su mučile povijesti drugih naroda.

**P. 27. Što je s arheološkim otkrićima? Ne potvrđuju li oni povijesnu istinu velikog dijela Biblije?**

Arheologija daje višeznačnu sliku. Arheološka su otkrića svakako bacila dosta svjetla na biblijske običaje, društvena stanja i fizičko okružje. Svjedoci smo otkrivanja gradova i kuća u kojima su živjeli Izraelci iz biblijskih vremena. Čak i kad je riječ o Novom zavjetu arheološka su otkrića osvijetlila običaje kao što su razapinjanje na križ i pokop te pokazala ulice Jeruzalema kojima je Isus vjerojatno hodao.

Unatoč tome, kad treba točno potvrditi povijesnu pouzdanost biblijskih događaja, arheološki nalazi nemaju jedinstveni učinak. Na primjer, tijekom početnih iskopavanja Jerihona otkriće teško oštećenih zidina za mnoge je značilo potvrdu Jošua razaranja. No novijim je tehnikama utvrđeno kako su te zidine razorene mnogo prije Jošua vremena te da Jerihon u Jošua doba nije uopće bio okupiran. Neka mjesta koja se u biblijskim izvještajima spominju u vezi s izraelskim osvajanjem Palestine nakon iskopavanja otkrila su znakove razaranja upravo u razdoblju u koje bi mnogi znanstvenici smjestili izvještaj iz Knjiga izlaska; druga pak, kao u slučaju Jerihona, nisu dala dokaza o osvajanju u to vrijeme. Zamisao da arheologija dokazuje kako je Biblija u pravu netočna je i varljiva. Biblijska kritika kaže da neki izvještaji za koje su se istraživači nadali da će ih iskopavanja potvrditi, vjerojatno uopće nisu povijesni događaji te ne iznenađuje što ih arheologija nije potvrdila.

**P. 28. Primjećujem da vi i drugi često upotrebljavate izraz "biblijska kritika". Što taj naziv podrazumijeva?**

Na neki način taj naziv nije dobar. Riječ "kritika" uključuje negativan sud, a ovdje svakako nije riječ o negativnom stajalištu prema Bibliji. U širem smislu kritika uključuje i pomno čitanje i analizu djela. Na primjer, novine imaju filmske i književne kritičare. Njihov sud o nekom filmu ili knjizi često može biti povoljan, ali to je stručan sud koji uključuje razne vidove onoga što se "kritizira".

Kad je riječ o Bibliji, postoje razni oblici biblijske kritike. Jedna ocjenjuje Bibliju kao književno djelo te uzima u obzir razne tehnike kojima su se biblijski autori služili da bi ostvarili svoj naum. Jesu li bili dobri pisci? Ako su pripovijedali priču, kojom su se tehnikom služili da bi je učinili zanimljivijom? Ako su govorili u prisposodobama, jesu li likovi u njima uvjerljivi? Drugi je oblik biblijske kritike kanonska kritika ili kanonski pristup. Svako pojedino djelo iz biblijske knjižnice dio je kanona, to jest šire zbirke koju Crkva smatra bogoduhom, a koja obuhvaća i Stari i Novi zavjet. Kako se ono što je autor pisao u 6. stoljeću pr. Kr. nadovezuje na druge knjige napisane prije i poslije? U kakvom je odnosu prema Novom zavjetu koji objavljuje vjeru u Isusa Krista? Unutar istog dijela kanona, koliko Pavlove sudove mijenja činjenica da se oni pojavljuju u drugim djelima koja iznose drukčije sudove o istoj temi? Na primjer, Pavao je čuven zbog naglašavanja važnosti vjere nad djelima (to jest, djelima koje traži židovski Zakon; Rim 3,28). Sličnom terminologijom Jakov naglašava vrijednost

dobroga djela i zazire od vjere koja je sama sebi svrhom (Jak 2,24,26). Kako se ta dva suda međusobno određuju kad kršćanin čita Bibliju?

Od mnogih vrsta biblijske kritike spomenuo sam samo dvije. Ali kad znanstvenik govori o biblijskoj kritici najčešće misli na povijesno-kritičku metodu (kad ja govorim o kritici, obično mislim na nju). Ona uključuje istraživanja o autoru (podrijetlo, osobni život, ciljevi), o okolnostima u kojima je pisao (s kakvim se problemima suočavao?) te o čitateljima ili slušateljima kojima je djelo namijenio (gdje su bili? kakve su probleme imali? kako su oni doživljavali djelo?). Uključuje i sud o naravi spisa – određivanje knjige s obzirom na pripadnost određenom dijelu knjižnice kako sam to već opisao (p. 20). Drugim riječima, u vezi s biblijskom knjigom povijesno-kritička metoda postavlja ista pitanja koja bi postavljala u vezi s bilo kojom drugom knjigom kad bi pokušavala otkriti poruku djela. Što je autor doista htio reći onima za koje je pisao? Iza svega toga stoji čvrsto uvjerenje da božansko nadahnuće Svetoga pisma ne umanjuje stajalište i kontekst ljudskoga autora. Dok Bog zna sve stvari, ljudski autor ne zna. Stoga riječi biblijskog autora ne odražavaju odgovor na sva pitanja.

**P. 29. Unatoč takvim "kritičkim" metodama kojima se bibličari koriste čini mi se da Biblija sadrži neke vrlo teške knjige i dijelove. Koju biblijsku knjigu smatrate najtežom?**

Moje glavno područje rada jest Novi zavjet pa ću pitanje malo promijeniti: "Koja je najteža knjiga Novoga zavjeta?" te dodati: "Mislite li na stajalište znanstvenika ili obična čitatelja?" No govorimo o čitatelju jer ste vi taj koji pita. Pretpostavljam da je najteža knjiga Novoga zavjeta za čitatelja Otkrivenje ili Apokalipsa. Kao znanstvenik ne smatram je osobito teškom jer znanstvenik čita i druge knjige te vrste – židovske apokalipse ispunjene živim imaginarijem simbola o dobru i zlu. Stoga je znanstvenik već upozoren na to da imaginarij Otkrivenja ne shvaća doslovno, nego da tu knjigu čita kao što bi je čitali Židovi kojima je takva književnost bila bliska u vrijeme kad je napisana.

Danas riječ "apokaliptički" upotrebljavamo za zloslutne događaje i katastrofe, dok apokaliptični književni žanr u biblijskom stilu nije književni oblik blizak suvremenom pisanju. Stoga današnji čitatelj uzima knjigu poput Ivanova Otkrivenja ili Apokalipse i doslovno shvaća razne numeričke sheme i predviđanja bliskoga kraja. To stvara strašnu zbrku. S tog bih stajališta rekao da je Otkrivenje možda najteža knjiga. Tijekom godina preporučivao sam kraće djelo koje je objavila izdavačka kuća *Knights of Columbus* pod naslovom *Otkrivenje*. Iako ne nosi autorovo ime, napisao ju je odličan bibličar otac Bruce Vawter i ona je od velike pomoći u razumijevanju poruke Otkrivenja.

**P. 30. U svjetlu tog odgovora koja je poruka Otkrivenja ili Apokalipse?**

Drago mi je što pitanje sadrži dva imena pod kojima je ta knjiga poznata. Možda bih trebao kazati tri imena jer me mnogi pitaju za Knjigu otkrivenja, u pluralu, što je netočno i može krivo usmjeriti jer pretpostavlja skupinu objava autoru. Ime "Apokalipsa" gotovo je transliteracija grčke riječi *apokalypsis* i znači otkrivanje. Naziv "Otkrivenje" je doslovan prijevod iste grčke riječi *apokalypsis* (ili latinske *revelatio*) koja ima isto značenje. Tako riječ pretpostavlja znanje o nečemu što je bio skriveno ili prikriveno.

Pitate me za poruku. Prvo bih rekao što to nije. Ne smijemo pretpostaviti kako je autor imao ili od Boga dobio znanje o dalekoj budućnosti. Dakle, beskorisna su sva nagađanja o tome koliko će Zemlja živjeti ili kada će se Krist vratiti ili kada će doći kraj svijeta – nagađanja koja se temelje na Knjizi otkrivenja ili na Danielovoj knjizi koja je također zbirka apokaliptičkih viđenja. No ta nagađanja muče ljude već 2.000 godina jer su tijekom stoljeća mnogi pojedinci mahali Knjigom otkrivenja u ruci i objavljivali kako razumiju njezinu numeričku poruku te da je kraj svijeta blizu. Dosad su se sve takve interpretacije pokazale pogrešnima; svijet je još tu.

Osnovna poruka Apokalipse jest nada u vrijeme progona. Upotrebljavajući simbolični jezik – goleme zvijeri, zmajeve, potope, požare itd., autor opisuje svoje vrijeme kao vrijeme teških nesreća i patnji uzrokovanih zlom. Svojim čitateljima on želi poručiti kako unatoč svemu Bog nadzire sve stvari te otud slikovit govor o nebeskoj knjizi u kojoj je sve zapisano ili o ograničenom vremenu trajanja takvoga stanja, o anđelima koji mogu pobijediti sile zla ili čak o dobrim zvijerima koje pobjeđuju zle. On progonjenima i onima koji trpe kaže da ne očajavaju jer će Bog tome učiniti kraj i pobijediti. Spasit će one koji su mu ostali vjerni i uništiti sile zla. Kada će se to dogoditi? Uskoro. Čovjek može reći "uskoro" bilo da piše 500 godina prije Krista (Ezekiel) ili 250 godina prije Krista (Daniel) ili na kraju prvoga kršćanskoga stoljeća (Otkrivenje i židovski spisi poput *IV Ezre*). "Uskoro" je sa stajališta Božjega, a mi moramo čvrsto vjerovati kako Bog neće dopustiti da njegov narod bude neograničeno gažen i proganjan.

Knjiga ima i mnogo dublju poruku na koju ću se osvrnuti samo kratko. Postoji uvjerenje kako je ono što se na Zemlji događa u smislu ratova, progona i katastrofa samo blijedi i beznačajan dio ukupne stvarnosti. Mnogo je važnije ono što se događa na nebu gdje anđeli i sveci slave Boga te Božja pobjeda nad nadnaravnim silama zla (na primjer Mihael protiv Sotone). Apokaliptički pisac često božansko vidi istodobno kao zemaljsko te čitateljima nudi smisao stvarnosti šire od kozmičke. Veličanstvene nebeske liturgije dio su stvarnosti ako imamo oči vjere da bismo ih vidjeli. Stoga i na zemlji moramo sudjelovati u nebeskome, a ne samo usredotočiti se na ono što možemo vidjeti i dotaknuti našim osjetilima. Mistično, onostrano, nebesko – sve je to dio apokaliptičkoga dara široj slici kršćanske vjere i razumijevanja. Zato osjećam veliku odbojnost prema fundamenatalističkim stajalištima koji u djelima poput Otkrivenja prije svega traže ključ za sadašnju lokalnu povijest. Često im izmiče glavna značajka mistične dimenzije.

**P. 31. Odgovarajući na pitanje o Knjizi otkrivenja upotrijebili ste izraz fundamentalisti. To me zanima zato što mi se, u mom druženju s ljudima koje zanima Biblija, čini kako je to sve veći problem. I da sretnem te koje nazivaju fundamentalistima, nije mi posve jasno što taj izraz znači.**

Imate pravo kad kažete kako fundamentalizam postaje sve veći problem i, rekao bih, *novi* problem, osobito za rimokatolike. Vratimo se malo u prošlost. Koliko znam, izraz "fundamentalizam" pojavio se početkom ovoga stoljeća, odmah poslije 1910. U to vrijeme, pod utjecajem biblijske kritike – a rekao sam Vam da ona najčešće označava povijesno-kritičku metodu – došlo je do znakovitog gubitka vjere u nadnaravno u Svetom pismu. Kad netko biblijskim knjigama počne postavljati ista pitanja koja postavlja drugim knjigama, element Božje riječi može biti zasjenjen osobito ako nema čvrste vjere u njezino božansko podrijetlo. U takvoj su situaciji dvojica bogatih Kalifornijaca sponzorirali seriju napisa kojima je bio cilj da brane

osnove kršćanske vjere, osobito djevičansko začeće, Isusova čudesa, uskrsnuće, Kristovo božanstvo, postojanje pakla te protudarvinističko stajalište u vezi sa stvaranjem.

Ovo posljednje spominjem kao upozorenje. Dok mi kao katolici dijelimo brigu prvobitnih fundamentalista o bitnim značajkama kršćanske vjere, mi razlikujemo između crkvenog nauka o stvaranju i stajališta o stvaranju koje odbacuje evoluciju. Ovo posljednje ne smatra se bitnom značajkom kršćanske vjere. No, kako je ta reakcija nastala u krugovima protestantizma, nije bilo moguće za obranu stajališta pozivati se primjerice na crkveni nauk ili tradiciju što bi rimokatolici mogli učiniti. Zato je čitav napor bio usmjeren na to da se dokaže vjerski nauk iz Biblije s uvjerenjem kako je čuvanje doslovnog značenje Biblije jedini način na koji se to može učiniti. Počelo se držati da svaki pomak od doslovne povijesnosti svih dijelova Biblije otvara vrata gubitku vjere u njenim temeljima.

Namjeravao sam na to pitanje odgovoriti kratko i zato ne želim ulaziti u iznošenje razlika između fundamentalista i evangelika. Da budemo praktični, ono što Vaše pitanje pretpostavlja i na što ja trebam odgovoriti jest sljedeće: *potreba doslovnog čitanja Biblije kao potpora kršćanskom nauku*. Slažem se s nekim naglascima fundamentalista, ali se nikako ne slažem s njihovim metodama. Po mom sudu doslovno se čitanje Biblije intelektualno ne može obraniti i posve je nepotrebno za obranu temeljnoga kršćanskog naučavanja.

### **P. 32. Zašto fundamentalisti sada postaju sve veći problem? Čini mi se da s takvim ljudima nikad prije nismo imali posla.**

Mislim da je suvremeni fundamentalizam shvaćen kao obrana doslovnog razumijevanja Biblije većim dijelom američki fenomen. Znam da se proširio u druge zemlje, ali Sjedinjene Države – osobito njihov južni dio, glavno su područje iz kojega dobiva snagu. Prije 1960. u toj su zemlji rimokatolici živjeli u velikim gradovima sjevera gdje su često bili u većini. Oni nisu posjećivali protestantske crkve da bi slušali protestantske propovijedi. Stoga ni geografski ni egzistencijalno nisu bili pod utjecajem protestantskog fundamentalizma. Nakon 1960., zbog velikih migracija u "sunčani pojas", katolici su masovno krenuli na jug, jugozapad te na zapadnu obalu. I ondje su se sreli s fundamentalizmom.

Osim toga, to je bio i trenutak velikoga medijskog razvoja te su, i ne ulazeći u protestantske crkve, mogli uključiti radio ili televiziju u području sunčanog pojasa i čuti kako fundamentalisti objašnjavaju Bibliju. Čini mi se da je prije nekoliko godina više od tisuću radiopostaja i nekih 65–70 TV postaja na jugu bilo u rukama biblijskih fundamentalista. To je bilo i vrijeme ulaska katolika u američki javni život. Prije 1960., u izoliranosti koja je značila gotovo vjerski geto, katolici su mogli razvijati duhovnost koja se osnivala na životima svetaca, *Nasljeduj Krista* te pobožnim spisima Franje Saleškoga i Tereze iz Lisieuxa (prema čemu gajim najveće poštovanje). Ali za većinsku Ameriku Biblija je jedina *lingua franca* religije – jedini način na koji su vjera, nauk i duhovnost tradicionalno izraženi. Kao naslijeđe elizabetanske i puritanske Engleske mi smo ipak bili protestantska republika u kojoj su katolici bili imigranti ili stranci.

No treba spomenuti i kako pomno izlaganje Bibliji nije bio glavni formativni element katoličkoga vjerskog života. Znam da je od obnove liturgije lekcionara koje upotrebljavamo nedjeljom stavljen veći naglasak u naviještanju na Sveto pismo, ali rekao bih da propovijedanje i katehetsko poučavanje još nije pretežno biblijsko. A

ipak, Biblija je zanimljiva. Kad je čuju, ona ljude očarava i osvaja. I tako, kad su katolici, početkom 1960-ih na fundamentalističkim medijima slušali tumačenje Biblije, pa čak i kad je ona bila doslovna, to je privuklo njihovu pozornost. Počeli su se pitati: "Zašto to nikad prije nisam čuo?" *I to je važno pitanje s kojim se trebamo pozabaviti.* Činjenica da su njihovi susjedi na jugu katkad posjećivali tečajeve Biblije ili su u svojim domovima održavali čitanja Biblije također ih je privlačila osobito ako su težili dobrosusjedskim odnosima. No gdje je većina pučanstva fundamentalistički usmjerena, i biblijska čitanja bit će fundamentalistička.

Da bi se suprotstavili takvom snažnom utjecaju, na raspolaganju imamo vrlo malo sredstava. To vrijedi i za većinu protestantskih crkava koje su, u korist fundamentalističkih skupina, izgubile golemi broj vjernika. U području sunčanoga pojasa Katolička je crkva često u manjini; svećenstvo i učitelji nisu biblijski dovoljno obrazovani; nema jačeg katoličkog naglaska u predstavljanju Biblije u medijima. (Mi prikazujemo mise na televiziji, ali inteligentno, suvremeno predstavljanje Biblije s pastoralnim ciljem doista nedostaje. Ne mislim tu na pobožne komentare pojedinih dijelova Biblije.) U sve to svakako su uključeni i drugi činitelji društvene pa čak i političke naravi, ali barem sam pokušao objasniti zašto je zanimanje za biblijske fundamentaliste iznenada postalo važan čimbenik katoličkoga života.

### **P. 33. Kako biste se suprotstavili biblijskom fundamentalizmu?**

To je jako velika tema. Mogu samo iznijeti neke sugestije.

1. Ne gubite vrijeme svađajući se s fundamentalistima oko nekih biblijskih tekstova. Ima mnogo važnijih pitanja koja se tiču vjerskih stajališta, kršćanstva te same naravi Biblije.

2. Ne napadajte fundamentaliste kao da su glupani ili neznalice. Biblijski je literalizam često vid samoobrane, čak i kod veoma inteligentnih ljudi koji su se našli u zamci. Oni žele sačuvati vjeru u Boga i to im se čini jedinim načinom. Napad na sebe smatraju napadom na svoju vjeru. Ima fundamentalista koji vrlo dobro poznaju biblijsku arheologiju i jezike. Oni će protiv svakog stajališta koje je suprotno njihovom ponuditi snažne apologetske argumente. Na primjer, tko je protiv evolucije, može tvrditi kako je Bog stvorio svijet s već gotovim fosilima pa su tako fosili dokaz da se evolucija može odbaciti!

3. Ako susretnete uvjerenog fundamentalista, ne pokušavajte ga obratiti previše naglo. Rezultat ne mora biti njegovo pristajanje uz umjerenije kršćansko stajalište, nego potpuni gubitak vjere. Najvažniji cilj nije uništiti fundamentaliste, nego ponuditi onima koje fundamentalizam još nije potpuno obuzeo bogatiju vjeru i inteligentniji prikaz Biblije.

4. Posljednja opaska vodi me do najvažnijeg koraka koji trebamo poduzeti. Bibliju treba predstavljati inteligentno i na nedoslovan način u medijima, crkvama, na tečajevima Biblije itd. Ako se ljudi žele bolje upoznati s Biblijom, a jedini koji im za to nude priliku jesu fundamentalisti, otići će k njima. Po mom mišljenju koliko je god liturgija bogata, koliko je dobar katekizam, kako su veličanstveni primjeri osobne pobožnosti – ako je Biblija izostavljena, stanje je opasno. Osobito je to opasno u Americi gdje je, kako sam već rekao, Biblija *lingua franca* religije. Ovdje, ako ne znate govoriti biblijski, ne možete govoriti religijski. To je opasno na osobnoj razini jer je privlačnost Biblije tako velika da se ne može, a i ne smije zapostavljati niti bilo čim nadomještati.

5. Katoličkih je svećenika malo i mnogi od njih ne znaju dobro izlagati Bibliju. Istodobno, među laicima postoji veliko zanimanje te bi tu dužnost trebalo njima povjeriti. No njih treba informirati i ta zadaća traži obrazovane ljude koji će ponuditi osnovni nauk. Ako kao Crkva priznajemo da je to veliki problem, tada bismo morali mobilizirati svoje snage kako bismo katolicima ponudili inteligentan biblijski nauk. Tako se neće okretati fundamentalizmu. Mislim da to kao Crkva nismo učinili. Veoma se svjesno nastojimo postaviti prema izazovu pretjeranog liberalizma i sekularizacije. Desničarsku opasnost ne vidimo dovoljno.

6. Ta se opasnost ne odnosi samo na rimokatolike. Nema razloga da se glavne protestantske crkve i rimokatolička ne udruže u zajedničkom cilju inteligentnoga predstavljanja Biblije. Neke su protestantske crkve već razvile odlična pomoćna sredstva za čitanje Biblije. Strah od gubitka rimokatoličkog nauka u slučaju suradnje s protestantima pretjerano je naglašen. Kad bi medijsku suradnju sponzorirali razni crkveni vođe, vjerujem da bi svi shvatili kako je najvažniji problem prenijeti temeljni inteligentan pristup Bibliji koji poštuje kršćanski nauk što ga svi priznajemo.

7. Fundamentalizam prate i neki osobito privlačni elementi. Fundamentalisti često imaju snažan osjećaj zajednice i s ljubavlju se brinu za članove svojih crkvi ili skupina. Moramo biti svjesni da u našim velikim rimokatoličkim župama, koje nedjeljom okupe katkad i više tisuća vjernika, nemamo isti osjećaj zajednice. Možda bi te župe trebalo organizirati u manje skupine. To možda nije toliko potrebno u crkvama velikih gradova u kojima je način života prilično anoniman na svim razinama. Ali u manjim mjestima nećemo uspjeti ako ne mognemo ponuditi isto što i fundamentalisti. Zajednica jest vrijednost. Možda to od njih možemo naučiti.

8. Fundamentalizam često obznanjuje živu ljubav za Isusa. I rimokatolici su to nekad činili u našim pučkim pobožnostima. Možda smo izgubili ponešto od toga duha u hvalevrijednom razvoju liturgijskoga jezika koji je manje emocionalan. Ipak, ljubav prema Isusu znači golemu privlačnost unutar kršćanstva. Kada se ljudi s njom susretnu, ona ih emocionalno prožima, potpuno ih obuzima. Nema nikakva razloga da se ljubav prema Isusu jednakom snagom ne obznanjuje u glavnim crkvama. Isus je Petru, a ne fundamentalistu, triput postavio pitanje: "Voliš li me?" (Iv 21) Ako bismo mi isto zahtijevali za ređenje ili za naviještanje, kao što je to Isus učinio prije nego je svoje ovce povjerio Petru, možda bismo, s jednakom uspjehom kao i fundamentalisti, mogli ljude uvjeriti kako bez ljubavi za Isusa niti djela niti vjera ne predstavljaju cjelovitu sliku kršćanstva.

(Vidjeti na kraju ove knjige Dodatak o katoličkoj vjeri i fundamentalizmu).

**P. 34. Dosad ste odgovarali na pitanja o Bibliji općenito, no s naglaskom na Starom zavjetu. Nije li Novi zavjet drukčiji? On nije napisan stotine godina nakon događaja koje opisuje, nego gotovo istodobno. Pretpostavljam da u njegovu povijesnu istinu možemo vjerovati.**

Vaše me pitanje podsjeća na profesora koji je nekad predavao u sjemeništu u kojem sam učio. On je uvijek govorio kako se kritičko istraživanje oblikâ može primijeniti na Stari zavjet, ali ne i na Novi. Vjerujem da je kritičko istraživanje oblika shvaćao kao umanjivanje povijesnog značenja dok ono, naravno, znači određivanje književne osobitosti ili žanra neke knjige – pristup "knjižnice" o kojem sam već govorio (vidi p. 20). Kao Stari zavjet i Novi je zavjet knjižnica, osobito knjižnica rane Crkve. Kad kažete da svakako možemo vjerovati u njegovu povijesnu istinu, to bi moglo značiti da je svih dvadeset sedam knjiga povijest što one, naravno, nisu. Teško se o povijesti



može govoriti u vezi sa simboličkim viđenjima Knjige otkrivenja, o čemu sam već govorio (p. 20–30).

Mnoge su knjige Novoga zavjeta poslanice ili pisma. Tražiti u njima povijesnu istinu nije lako. Pod pretpostavkom, naravno, da pisac pisma ne izmišlja situaciju o kojoj govori. Ali pri ocjeni poslanice mnogo je važnije ocijeniti valjanost njegove poruke nego njezinu povijesnu vrijednost. Što se tiče istovremenosti poslanice i događaja koje opisuju, moramo prihvatiti činjenicu da dok su neke poslanice koje se pripisuju Pavlu, on nedvojbeno i napisao, druge su vjerojatno napisali njegovi učenici u njegovo ime, čak i poslije njegove smrti. Sličan problem postoji i kad je riječ o drugim novozavjetnim poslanicama koje se pripisuju Pavlu, Jakovu i Judi. U vezi s Novim zavjetom možda ne postoje svi oni problemi oko povijesnosti kao kad je riječ o Starom zavjetu, ali ni on nije bez problema.

### **P. 35. Kako onaj koji vjeruje u nadahnuće može postaviti problem autentičnosti Pavlovih poslanica? Novi zavjet kaže da ih je pisao Pavao.**

Možda bih trebao započeti tako da odijelim ono što Novi zavjet kaže i ono što ne kaže. Čuo sam kako čitači iz lekcionara u crkvi započinju odjeljak predstavljajući ga kao "Poslanicu sv. Pavla Hebrejima". Ako pogledate u Novi zavjet, vidjet ćete kako nigdje nije jasno rečeno da je Poslanicu Hebrejima pisao sv. Pavao; u tekstu se također ne spominju "Hebreji". Prepoznavanje te poslanice kao "poslanice Hebrejima" iz drugog je stoljeća (ne u samom biblijskom tekstu), a određivanje Pavla kao autora još je kasnijega datuma, i to za neko vrijeme samo u nekim crkvama. Rimokatolička crkva nije taj spis odmah prihvatila kao Pavlov. To vrijedi i za tri Ivanova poslanice. U tim se poslanicama Ivan nigdje ne spominje. I ta pretpostavka potječe iz drugoga stoljeća, a ne iz Novog zavjeta.

No imate pravo kad je riječ o drugim poslanicama u kojima se autor spominje. U Novom je zavjetu trinaest poslanica koje sadrže u tekstu Pavlovo ime. Od tih trinaest većina znanstvenika samome Pavlu pripisuje sedam: Solunjanima (prva), Galaćanima, obje Korinćanima, Filipljanima, Filemonu i Rimljanima. Oko 90% znanstvene kritike smatra kako Pavao nije napisao pastoralne poslanice (dvije Timoteju i Titu); oko 80% bi se možda složilo da nije napisao ni Poslanicu Efežanima; oko 60% da nije napisao Poslanicu Kološanima; nešto više od 50% da nije napisao 2. poslanicu Solunjanima. Te podatke iznosim da bih naglasio kako nije riječ o svim znanstvenicima, ali govorim o mišljenju mnogih. Slično je i s katoličkim poslanicama. Oko 95% bi se složilo da Petar nije napisao 2. Petrovu; oko 75% da Juda nije napisao Judinu ili Jakov Jakovljevu poslanicu; dosta bi rasprave među znanstvenicima izazvalo pitanje je li Petar napisao 1. Petrovu poslanicu.

Zar nadahnuće ne jamči da je poslanicu napisala osoba čije ime nosi? Nikako! Ne više nego što jamči da je Mojsije doista napisao Petoknjžje zato što se tako kaže. Postoji običaj da se djela pripisuju velikom autoritetu. Mojsija poznajemo kao onoga koji je primio Zakon te se sve što je s njim u vezi pripisivalo Mojsiju kao autoru. Salomon je bio poznat kao mudar čovjek pa je sav mudrosni materijal pripisan njemu. David je bio poznat kao pjevač psalma pa se može govoriti o Davidovu psaltiru iako se za neke psalme iz njega izričito kaže da im David nije autor. Tako su i nakon Pavlove smrti njegovi učenici, želeći ljude poučavati o onome što bi Pavao mislio o nekoj stvari, smatrali da mogu pisati pod njegovim imenom. A kako sam već naglasio, pisanje je ljudska djelatnost; božansko nadahnuće poštuje pravila te djelatnosti.

Da bih vam objasnio kako se katolička znanost u tom smislu razvijala, dopustite da se osvrnem na *Jeruzalemsku Bibliju* koju sam spomenuo u odgovoru na drugo pitanje. U originalnom engleskom obliku *Jeruzalemske Biblije* možete pročitati: "Neki su kritičari zaključili kako pastoralne poslanice nije napisao Pavao, nego krivotvoritelj koji je u njih unio neke pojedinosti da bi izgledale kao autentično pavlovske." Komentirajući tu Bibliju jako sam se usprotivio pristranosti takve primjedbe koja nije vodila računa o običaju pisanja u tuđe ime (npr. pseudonimi). U *Novoj Jeruzalemskoj Bibliji* sa zadovoljstvom sam pročitao: "Možda je najbolje objašnjenje da su pastoralne poslanice pisma koja su napisali Pavlovi sljedbenici svjesni da su naslijedili njegov ogrtač, a pokušavajući dati savjet i upute za vođenje lokalnih crkava. Poslužiti se štovanim imenom u takvim okolnostima bio je književni običaj toga vremena." Po mojem mišljenju to je primjer razvoja katoličke kritičke znanosti od 1950-ih do 1980-ih.

**P. 36. Prema vašem se odgovoru može zaključiti kako nije osobito važno je li neku poslanicu napisao sam Pavao ili neki njegov učenik. Zašto onda znanstvenici gube vrijeme u raspravama o tome je li Pavao napisao neku poslanicu ili nije?**

Ja nisam htio reći kako je svejedno je li poslanicu napisao Pavao ili nije. Odgovorio sam samo na pitanje bi li nam teorija o nadahnuću dopustila da kažemo kako Pavao nije napisao pismo koje počinje riječima: "Od Pavla, pozvana Božjim voljom za apostola Krista Isusa..." i moj je odgovor bio potvrđan.

Nasuprot onome što ste vi zaključili, ja mislim da postoji velika razlika u tome je li poslanicu napisao Pavao ili nije. Odluka o autorstvu mogla bi uvelike utjecati na našu sliku o razvoju rane Crkve. Ako je pastoralne poslanice napisao Pavao tijekom svoga života, to znači da su velika briga za crkvenu strukturu, za izbor prezbitera biskupa te nadzor nad poučavanjem bili važni čimbenici već ranih 60-ih. Ako velika većina znanstvenika ima pravo i Pavao tu poslanicu nije napisao, ti su se problemi pojavili upravo zato što je nestalo apostolske generacije čiji je Pavao bio predstavnik pa je trebalo odlučiti tko će biti odgovoran za vodstvo i nauk kršćanskih crkvi.

Ako je poslanicu Kološanima i Efežanima napisao Pavao tijekom svoga života, njegova se teologija znakovito pomaknula u smislu naglašavanja ekleziologije koja je kristologiju gotovo stavila u drugi plan. Te dvije poslanice odnose se na Crkvu kao tijelo Kristovo za koju je on dao sebe. Dok u svojim pravim poslanicama Pavao kršćanima naglašava kako su svi oni udovi Kristova tijela, kolektivno poimanje crkve – gotovo kao kraj i cilj Kristova djela – nije naglašeno kao što je to slučaj u poslanicama Kološanima i Efežanima. Tada se pitamo gdje u putanji ranoga razvoja kršćanstva ekleziologija počinje dolaziti u središte pozornosti. Mogao bih navesti još mnogo primjera za važnost autorstva.

**P. 37. Ako Pavao nije napisao te poslanice, iako su nadahnute, imaju li tada manji autoritet?**

To bih odlučno zaniijekao iako znam da mnogi znanstvenici, uključujući i katoličke, pišu u tom smislu. Spomenuo sam da su predmet pastoralne poslanice problemi crkvene strukture te osobito potreba za prezbiterima biskupima. Oni koji žele rekonstruirati današnju crkvu bez eklezijalnog autoriteta ili s manjim autoritetom, ili

žele unijeti velike promjene u vezi s naravi toga autoriteta, dokazuju da te poslanice nije pisao Pavao te da stoga nisu važne.

Pitate jesu li poslanice *nadahnuće* iako ih nije pisao Pavao; znači li to da su imale isti autoritet kao i njegove vlastite poslanice. Moj se pozitivan odgovor ne odnosi samo na nadahnuće nego i na prirodu kanona. Prihvaćajući te poslanice u kanon kršćanska se zajednica obvezala da živi po njima i njihovu autoritetu. Nadam se da sam objasnio kako moje poimanje Otkrivenja ili autoriteta Biblije nije fundamentalističko, ali vidim drugi tip fundamentalizma kod onih koji jednostavno odbacuju kanonska djela ili njihovu važnost na sumnjivom temelju autorstva. Crkvina obveza Svetom pismu kao temeljnoj normi njezina života važnija je od toga koji je autor u ranoj Crkvi napisao koje djelo. Ako ustrajemo na apostolskom autorstvu (što znači prije 60-ih) velik bi dio Novoga zavjeta izgubio autoritet. Autor pastoralnih poslanica suočavao se sa stanjem s kojim se Pavao za života nije suočio. Njegov odgovor na to stanje u Pavlovo ime zaslužuje mnogo veće poštovanje nego suvremene maštovite rekonstrukcije onoga što je Pavao mislio za života – rekonstrukcije koje se ne osnivaju na čvrstim podacima i obično su odraz onoga što bi znanstvenik htio da je Pavao mislio.

**P. 38. Na pitanje o povijesnoj istini Novoga zavjeta odgovorili ste uglavnom s obzirom na Pavlove poslanice. Što je s evanđeljima? Koliko je pouzdan njihov opis Isusa?**

Čest je odgovor na to pitanje da evanđelja nisu biografija i to je uglavnom točno. Biografija je namjera prije svega da opiše cijeli život osobe bilježeći sve što o njoj znamo. Dva evanđelja (Markovo i Ivanovo) ništa nam ne kažu o Isusovu podrijetlu, rođenju ili ranom životu prije njegova susreta s Ivanom Krstiteljem. Marko nikad ne spominje ime Isusova zakonitoga oca (Josipa), a Ivan ne spominje ime njegove majke (Marije – on govori o "Isusovoj majci", ali nikad nam ne kaže njezino ime; da imamo samo Ivana, ne bismo znali Marijino ime). Te su praznine primjer kako u evanđeljima nedostaje veliki dio biografskoga materijala koji bi trebala sadržavati da su evanđelisti pisali Isusove biografije.

Ipak, htio bih naglasiti kako, iako evanđelja nisu biografije, Lukino evanđelje – jer je povezano s Djelima apostolskim koja pripovijedaju u obliku povijesti o ranim kršćanima – sadrži izvještaj o Isusovu začecu i rođenju te mladosti i tako više slični biografiji od drugih evanđelja. Iako nam nijedno evanđelje ne daje potpun ili neutralan izvještaj o Isusovu životu, sva nam evanđelja daju neke povijesne podatke o okolnostima njegova života, njegovih riječi i djela. Stoga tvrdnja da evanđelja nisu biografije nikako ne isključuje činjenicu da evanđeoski opisi samo teološke procjene – oni su interpretacije stvarnoga života, stvarnih riječi i stvarnih djela.

**P. 39. Odrastao sam čitajući Kristove životopise u školi i na duhovnim vježbama. Upravo ste spomenuli da je on živio stvarnim životom. No čini mi se da danas vidimo vrlo malo Kristovih životopisa. Kada se taj pristup promijenio?**

Vaše pitanje ispravno pretpostavlja vezu između pristupa evanđeljima kao biografijama i pisanja Kristovih životopisa. Da evanđelja ne smatramo biografijama ili jednostavno poviješću, manje bismo težili da ono što znamo o Isusu sakupimo u "životopis" jer će znanstvenici priznati da praznine u podacima ometaju taj cilj. Ako zauzmemo manje biografski pristup i manje mislimo na Kristove životopise, odgovor

u određenoj mjeri ovisi o tome tko smo to "mi". Promjena pristupa evanđeljima rezultat je suvremene biblijske kritike. Istaknuti protestantski znanstvenici već su u prošlom stoljeću primjenjivali kritički pristup evanđeljima. (Mišljenje o biblijskoj kritici u odgovoru p. 28.) Rimokatolici su kasnije prihvatili moderni kritički pristup Novom zavjetu i evanđeljima. No kako je često slučaj kad mi katolici, nakon poduzetog oklijevanja, prihvatimo novi pristup, Crkva o tome daje službenu izjavu. Protestanti su se tim metodama služili mnogo prije nego su ih katolici prihvatili, ali se protestantske crkve nisu o tome službeno izjasnile kao što je to učinila Katolička crkva.

Osobito neposredno prije Drugoga vatikanskog sabora i tijekom Sabora u službenim katoličkim krugovima vodila se živa i čak ogorčena rasprava o evanđeljima i njihovoj povijesnoj pouzdanosti. To je dostiglo vrhunac 1964. kad je Papinska biblijska komisija (u to vrijeme službeni organ crkvenoga nauka čiji autoritet obvezuje kad ga odobri papa) izdala dokument o "Povijesnoj istini evanđelja". (Bitni dio toga teksta može se naći u mojoj knjizi *Biblijska razmišljanja o krizi s kojom se suočava Crkva* (New York: Paulist Press, 1975., str. 111–115.) Znanstvenici koji su radili na dokumentu pokušali su iznijeti umjereni pristup, služeći se protestantskim i katoličkim izvorima. Dali su sliku razvoja evanđelja koja navodi na zaključak da evanđelja nisu doslovan izvještaj o Isusovu djelovanju niti o njemu izvještavaju samo zato da bi poslužili za sjećanje. Meni se taj izričaj jako sviđa, a mislim da je to slučaj i s drugim znanstvenicima koji se bave Novim zavjetom.

#### **P. 40. Možete li biti određeniji? Ako kažete da evanđelja nisu doslovan izvještaj o Isusovu djelovanju i nisu biografije, što su onda? Kako ih trebamo razumjeti?**

Ne krijem Vam da bi znanstvenici na to mogli odgovoriti na razne načine. Ali moj će odgovor biti u skladu s dokumentom rimske Papinske biblijske komisije koji sam već spomenuo. To će vam omogućiti da vidite kako je cijeli odbor znanstvenika prišao tom pitanju te da je moj odgovor u skladu sa službenim stajalištem Rimokatoličke crkve. Odgovor će biti poduži, ali vjerujem da ćete ga moći pratiti ako odmah napomenem kako u razvoju tradicije o Isusu postoje tri stadija koja su dovela do nastanka evanđelja.

U PRVOM STADIJU proces je počeo Isusovim javnim životom: razdoblje djelovanja u Galileji i okolici gdje je propovijedao i ozdravljao. Prema tom pristupu tvrdi se kako je Isus činio važna djela te da je usmeno objavljivao svoju poruku tako da su sljedbenici (osobito oni koji su s njim putovali, a od kojih će neki poslije postati poznati kao apostoli) čuli i vidjeli što je govorio i činio. Vrlo je važno naglasiti da je govorio i djelovao kao galilejski Židov iz prve trećine prvoga stoljeća; njegov način govora, problemi s kojima se suočavao, njegov rječnik i svjetonazor pripadali su galilejskom Židovu toga vremena. Mnogo propalih pokušaja da se Isus razumije i pogrešnih primjena njegovih misli proizlazi iz činjenice da su ga ljudi izdvojili iz prostora i vremena zamišljajući ga kako se suočavao s problemima s kojima se nikad nije susreo.

DRUGI STADIJ u razvoju tradicije o Isusu čiji su rezultat evanđelja sastoji se od razdoblja propovijedanja koje je nastupilo nakon Isusove smrti i uskrsnuća. Ako te stadije želimo kronološki smjestiti, već sam rekao da se prvi odnosi na prvu trećinu prvoga stoljeća, a drugi na drugu trećinu prvoga stoljeća (oko 65.) Za one koji su Isusa slušali, vidjeli i prihvatili njegovo je uskrsnuće tu vjeru potvrdilo i oni su vjeru u njega iskazivali raznim naslovima (Mesija/Krist, Gospodin, Spasitelj, Sin Božji itd.). Naviještajući ga još su više razvili izvještaj o onome što su čuli i vidjeli pod utjecajem

vjere koju su sada imali i koja je bacala drugo svjetlo na značenje prošlih događaja. Prema tome, o onome što je Isus govorio i činio nije se pokušavalo izvijestiti u jednostavnim, neutralnim činjenicama. Izvještaj je bio prožet vjerom koju su propovjednici željeli podijeliti s drugima.

Drugi, koji Isusa nisu ni čuli ni vidjeli, neizbježno su se pridružili tom naviještanju, koje je ovisilo o onome što su primili od prvih svjedoka pa je propovijedanje bilo spajanje izvještaja očevidaca i onih koji to nisu bili. Mi to ne pogađamo: u 1 Kor 15 Pavao, nakon što je iznio niz formula koje pripadaju tradiciji o Isusu u vezi sa smrću, pokopom, uskrsnućem i ukazanjem (15,3-5) spominje Kefu (Petra) i dvanaesticu (koji bi trebali biti očevici) te spominje i sebe (a on nije bio očevidac Isusova javnog djelovanja). Tada kaže čitateljima svoga pisma: "Ili dakle ja ili oni: tako propovijedamo, tako vjerujete."

Drugi čimbenik, osim obogaćenja koje je pružala vjera i pojava propovjednika koji nisu bili očevici, bila je prilagodba propovijedanja potrebna za novo slušateljstvo. Dok je Isus bio galilejski Židov iz prve trećine prvoga stoljeća, evanđelje se propovijedalo u gradovima urbanim Židovima i poganima; na kraju se propovijedalo na grčkom jeziku kojim Isus nije govorio u Galileji (ako ga je uopće poznao). Sve je to značilo mnogo prevođenja u najširem smislu riječi i to prevođenje, kojemu je cilj bio da poruku učini istodobno razumljivom i živom za novo slušateljstvo, bio je dio razvoja evanđeoske tradicije.

TREĆI STADIJ značio je pisanje evanđelja kako ih danas poznajemo. Taj je stadij iz posljednje trećine prvoga stoljeća; Marko oko 70., Matej i Luka u razdoblju od 80-90. i Ivan 90-ih – sve su te godine približne i mogu se uzeti u trajanju od oko desetak godina ranije ili kasnije. Dijelovi tradicije o Isusu vjerojatno su već bili napisani prije nego što su evanđelisti sastavljali svoja evanđelja, ali nijedan od tih pred-evanđeoskih zapisa nije sačuvan. Ključ za razumijevanje trećega stadija jest činjenica da vjerojatno nijedan od evanđelista nije sam bio očevidac Isusova djelovanja. Svi su bili ono što bismo mogli nazvati drugom generacijom kršćana; o Isusu su slušali od drugih i organizirali tradiciju koju su primili u pisana evanđelja. Takav nam uviđaj prišteduje niz problema koji su zbunjivali raniju generaciju komentatora što su vjerovali da su neki od evanđelista sami vidjeli ono o čemu su izvještavali. U takvu pristupu Ivanov izvještaj o čišćenju Hrama na početku djelovanja u 2. poglavlju i Matejev, koji o tome izvještava na kraju Isusova djelovanja u 21. poglavlju, trebalo je uskladiti zaključkom da se čišćenje dogodilo dvaput te da je evanđelist odlučio izvijestiti samo o jednom od ta dva događaja. U pristupu koji ja predlažem, a u kojem nijedan pisac nije bio očevidac, svaki je primio izvještaj o čišćenju Hrama iz tradicije o Isusu. Nijedan nije mogao znati kada se to doista dogodilo budući da nije bio nazočan, ali je svaki to uključio u pisano evanđelje na mjestu na kojem je najbolje služilo planu evanđelja. Mogao bih navesti desetak drugih primjera gdje zamisao da su evanđelisti bili očevici primorava da se dopusti mogućnost ponavljanja i drugih nevjerojatnih objašnjenja, dok zamisao da nisu bili očevici nudi sasvim jednostavno rješenje jer objašnjava evanđelja koja često sadrže isti materijal, ali je on isto tako često složen na potpuno drukčiji način. Krajnji rezultat toga jest zaključak da su evanđelja sastavljena po logičnom, a ne kronološkom redu. Svaki je evanđelist sredio materijal s obzirom na način na koji je sam razumio Isusa te prema svojoj želji da ga prikaže onako kako će odgovarati duhovnim potrebama zajednice kojoj je evanđelje namijenio. Tako su pojedini evanđelisti autori evanđelja u punom smislu riječi, koji su oblikovali, razvijali, dotjerivali tradiciju te je, kao pravi teolozi, usmjeravali prema određenom cilju.

Stoga bih, odgovarajući na pitanje o tome što su evanđelja, rekao da su to djela proizašla iz tradicije o Isusu uključujući njegove riječi, djela, muku, smrt i uskrsnuće. Tu je tradiciju evanđelist uredio, obradio i oblikovao u posljednjoj trećini prvoga stoljeća kako bi odgovorio na duhovne potrebe kršćanskih čitatelja na koje je mislio. Zato dokument rimske Papinske biblijske komisije iz kojega sam uzeo ovaj pregled o tri stadija, može ocijeniti evanđelja kao povijesna, ali ne i kao točno sjećanje ili doslovan izvještaj.

**P. 41. Kakav je praktični učinak suvremenog pristupa evanđeljima kao proizvoda razvojne tradicije za našu duhovnu upotrebu evanđelja?**

Odgovorit ću vam primjerom. Treba samo pogledati nedjeljni lekcionar (zbirka čitanja iz Staroga i Novoga zavjeta koja se čita u crkvi tijekom liturgije), koji su sada u najširem smislu prihvatili mnoge kršćanske crkve. U Rimokatoličkoj crkvi, prije uvođenja sadašnjeg lekcionara, slušala su se tijekom svih nedjelja svake godine ista 52 odjeljka. Ti su odlomci bili odabrani bez reda iz evanđelja tako da su jedne nedjelje župljani mogli slušati odjeljak iz Mateja, a druge nedjelje iz Luke, ali rijetko iz Marka. Iz svojega iskustva kao svećenika znam kako se često moglo propovijedati na temu prisposode o sijaču, a da se pritom nikad ne naglasi iz kojega je evanđelja. To je bilo zato što su i propovjednik i slušatelji imali dojam da pozadina pojedinog evanđelja ne mijenja razliku u značenju odjeljka – Isus je govorio u prisposodobama, a evanđelisti su bili samo izvjestitelji.

U novom trogodišnjem lekcionaru čitanja evanđelja prve godine su iz Mateja, druge iz Marka, a treće iz Luke. Čitanja iz Ivanova evanđelja određena su za posebne prilike kao što su Korizma i Uskrs. Takva organizacija priznaje veliku važnost određivanju neke perikope (to jest odjeljka evanđelja za taj dan) u evanđelju iz kojega je uzeta jer joj kontekst cijelog evanđelja daje značenje. Na primjer, izvještaj o umnažanju kruha nalazimo u sva četiri evanđelja, ali on može imati različito značenje ovisno o logici evanđelista. Možda svi propovjednici nisu toga svjesni, ali ih organizacija lekcionara sili da to postanu.

**P. 42. Kažete da evanđelisti nisu bili očevici. Učili su nas da su evanđelja napisali Matej i Ivan, a oni su svakako bili očevici Isusova djelovanja.**

Takvu reakciju često susrećem kod katolika i ona je posve razumljiva jer smo i mi sami tako učili barem do 1960. Početkom 20. stoljeća rimska Papinska biblijska komisija izdala je službene odgovore na brojna pitanja koja je potaknuo razvoj znanstvenokritičkog pristupa Bibliji, osobito među protestantima. U njima se ističe kako je važno da je prvo evanđelje Novoga zavjeta djelo (možda prijevod) Mateja, jednoga od dvanaestorice, a četvrto evanđelje djelo Ivana, jednoga od dvanaestorice. (Dana su i rješenja za pitanja koja su se ticala Staroga zavjeta: Mojsije je napisao Petoknjžje, Izaija jednu knjigu, Danijel je napisan u 6. stoljeću pr. Kr.)

Kako sam već spomenuo (p. 24), sredinom 1950-ih tajnik te iste rimske Papinske komisije objavio je kako sada katolici imaju punu slobodu s obzirom na takve propise osim ako se oni ne tiču vjere ili morala (a toga se doista ne dotiču). To znači da dok je ranije katoličko naučavanje o identitetu evanđelista ovisilo o službenom crkvenom odgovoru, to više nije slučaj. Katolici danas mogu, kao i svi drugi, slobodno iznositi svoja mišljenja o identitetu evanđelista. Usput rečeno, ta pomalo neugodna javna promjena mišljenja o strogo određenom stajalištu naglašava opasnost od pozivanja

crkvenih autoriteta da daju odgovor na ono što je u osnovi znanstveno pitanje – pitanja ne o nauku, nego o autorstvu, datumu i sadržaju. Vjera i moral ograničeni su na područje u kojima Duh Sveti vodi Crkvu.

Oko 95% suvremene znanstvene kritike zastupa stajalište da evanđelisti nisu sami bili očevici javnog Isusova djelovanja. Godine 1964. dekret rimske Papinske biblijske komisije (p. 40) nije određivao identitet evanđelista iako je vrlo jasno rekao da se razlikuju od onih koji su propovijedali u drugom stadiju te se tako implicitno postavila razlika između evanđelista i navjestitelja od kojih su neki bili Isusovi pratioci. Ali ja bih vas upozorio kako je Crkva u opisivanju autora evanđelja nastavila i vjerojatno će nastaviti upotrebljavati staru oznaku "apostoli i apostolska tradicija" ne učeći da je riječ o svjedocima nego da bi naglasila vezu između njihova djela i apostolskih očevidaca.

Još bih dodao kako su oznake koje nalazite u Novom zavjetu, poput "Evanđelje po Mateju" (obratite pozornost da je najstariji oznaka "po", a ne "od"), rezultat znanstvenih spoznaja kasnoga drugog stoljeća koje je pokušavalo odrediti autore djela koja nisu nosila nikakav naziv. Nijedan evanđelist nije naznačio tko je. Najbliže što o tome imamo u evanđeljima jest oznaka u četvrtom evanđelju da je očevidac, "učenik kojega je Isus ljubio", bio izvor za ono što je u evanđelju napisano (Ivan 21,24), ali ni to evanđelje nigdje ne kaže tko je taj učenik kojega je Isus volio. Ako se u prvom stoljeću postavilo pitanja: "Čije je ovo evanđelje?", ključ bi možda mogao biti ono što je napisano na početku evanđelja koje danas poznajemo kao evanđelje po Marku. Taj je evanđelist napisao: "Početak Evanđelja Isusa Krista".

#### **P. 43. Opisali ste pristup u kojem se tradicija o Isusu mijenjala i razvijala u stadijima prije evanđelja. Nije li riječ u istoj vrsti razvoja kada evanđelja primjenjujemo na naše vrijeme?**

Na to moram odgovoriti s oprezom. Tri stadija razvoja koja sam opisao (p. 40), a čiji su vrhunac bila pisana evanđelja, stvorila su knjige koje je Bog u svojoj providnosti dao kao pouku kršćanima svih vremena – u kratkim, nadahnutim knjigama. Kad su te knjige Svetoga pisma bile napisane, one su značile posljednji stadij tradicije o Isusu, posljednji u smislu da će ih svi kasniji naraštaji upotrebljavati kao ključ za ono što je Isus govorio i činio te će tako predstavljati normu za kršćansku vjeru. Nema sumnje da svaki novi naraštaj kršćana mora nastaviti proces prevođenja, prilagodbe i oživotvorenja Isusove poruke za nova vremena. Ali mi to činimo razmišljajući o napisanim evanđeljima ili Novom zavjetu (ili Bibliji); mi ne stvaramo nova evanđelja. Mi, naravno, pišemo nove knjige (čak i Crkva daje nove izjave) u kojima iznosimo sadašnje tumačenje Isusa u svjetlu novih pitanja, ali nijedna neće steći vrijednost koju imaju evanđelja iz prvoga stoljeća. One se neće smatrati nadahnutima od Boga na način na koji su to evanđelja. Tako i danas vidim na djelu sličan proces misli, razmišljanja i razvoja, ali taj je postevanđeoski proces na jedinstven način određen pisanim evanđeljima kao normom i vodičem.

Ipak, vaše pitanje doista zahvaća neke od implikacija našega sadašnjeg pristupa evanđeljima. Zanimljivo je razmisliti o dvoma pristupima evanđeljima koje sam spomenuo i kakav tip kršćanstva mogu stvoriti. U biografskom pristupu, u kojem se evanđelja *in verbatim* podudaraju s onim što je Isus činio i govorio, kao da nije bilo nikakva razvoja između njegovih vremena i vremena evanđelista, jasna (i stvarno jedina) funkcija propovijedanja i objave jest očuvanje: uzeti ono što je Isus govorio i činio i ponoviti to bez dodavanja, oduzimanja i nekih drugih promjena u svakom

desetljeću. U pristupu o kojem sam govorio, a koji priznaje promjene, odabire itd., svaki je stadij dao svoj doprinos. Kršćani koji to razumiju znaju da moraju dati doprinos svoga vremena objavi, razumijevanju i razvoju poruke o Isusu (ali u suodnosu s pisanim evanđeljima, kao što sam rekao). Ta dva pristupa daju različiti model kršćanstva: jedan je jednostavno, nepromijenjeno očuvanje – drugi je stalan rast i primjena u očuvanju. Za one koji prihvaćaju prvi model promjena znači veliku opasnost jer može pogubno utjecati na očuvanje te promijeniti razumijevanje tradicije. Oni koji prihvaćaju drugi model vjerojatno će u promjeni vidjeti nove mogućnosti tumačenja i razumijevanja Isusove poruke i njezina značenja.

Očito je da ja mislim kako je drugi pristup vjerniji izvanrednoj novosti koju je sam Isus načinio. Kao ilustraciju rado pripovijedam događaj koji se zbilo tijekom mog posjeta biskupiji koja je posvetila jednu cijelu godinu poučavanju kršćanskog nauka, evangelizaciji i drugim vidovima širenja kršćanske poruke. Da bi to bolje objasnili, načinili su stijeg koji je izražavao njihov cilj. Koliko se sjećam, na stijegu su bile dvije pružene ruke iz oblaka te dvije ljudske ruke pružene prema gore. Natpis je glasio: "Prenesi drugima ono što si primio". Netko me pitao što mislim o stijegu i ja sam rekao kako mi se sviđa, ali da bih pokraj ovoga želio još jedan stijeg s natpisom: "Prije nego preneseš, daj svoj doprinos". Svakako treba naglasiti potrebu da svaki naraštaj dâ svoj doprinos razvoju razumijevanja Isusa. Isus je to naznačio u prisposobi o čovjeku koji je bio sretan što može predati ono što je primio; zamotao je i zakopao novac koji mu je dao gospodar kako se ništa ne bi izgubilo. Sud o tom čovjeku dobro je poznat; smatra se bezvrijednim slugom jer nije ništa pridodao, ništa stekao na ono što je primio. Dodavanje i rast tradicije o Isusu tijekom stadija u nastajanju evanđelja po mom su mišljenju poput prisposobe za osnovnu kršćansku dužnost u naviještanju Isusa.

#### **P. 44. Ali zar takav pristup evanđeljima koji uključuje razvoj tradicije ne znači u osnovi da ih ne treba smatrati povijesnom istinom?**

Ne. Tvrdim da su povijesna u smislu da proizlaze iz tradicije kojoj je temeljni sadržaj ono što je Isus činio i govorio tijekom svoga života. Ipak, ona nisu *doslovan* izvještaj o onome što je Isus činio i govorio, iako su povijesna. Ona nisu izvještaj kakav bi se danas načinio uz pomoć magnetofona ili novinara koji zapisuju bilješke te se onda prepisuje za objavljivanje idući dan.

Zanimljivo je da je upravo pod naslovom "povijesna istina evanđelja" rimska Papinska biblijska komisija 1964. tumačila taj pristup. Na kraju rasprave o trima stadijima razvoja (p. 40) komisija je iznijela stajalište o odnosu između povijesti i takve razvojne tradicije te je utvrdila kako na istinitost izvještaja ne utječe činjenica da su evanđelisti izložili riječi i djela Gospodinova u različitom redosljedu te da njegove riječi ne donose doslovno iako su im sačuvali smisao. Razlog da to ne utječe na istinu jest u tome što se o Isusovu životu i nauku ne izvještava samo zbog sjećanja na njih nego se oni propovijedaju kako bi Crkvi ponudili temelj vjere i moralne prakse. Ukratko, to naviještanje evanđelja nastalog iz Isusova djelovanja nema biografsku namjeru niti mu je cilj doslovno očuvanje; cilj mu je prilagodba potrebama živoga slušateljstva pa se u okviru toga može nazvati povijesnim.



**P. 45. Sve to lijepo zvuči, ali je previše općenito. Kako možemo biti sigurni da su to doista riječi koje je Isus govorio za svoga života?**

Možemo biti sigurni što se tiče onoga što su napisali Marko, Matej, Luka i Ivan. To je ono što je nadahnuo Duh Sveti i što nam je Bog dao. Kad se pokušamo vratiti unazad, prije tih pisanih evanđelja, da bismo rekonstruirali ranije stadije, primjenjujemo potpuno razumljivu modernu radoznalost. Moramo međutim pri tom priznati da nam Bog u svojoj providnosti nije dao te ranije stadije. Takve će naše rekonstrukcije uvijek trpjeti od ograničenja naših znanstvenih pomagala.

U nekim slučajevima, uzimajući neki izričaj i njegove varijacije u dva, tri ili četiri evanđelja, možemo s velikom sigurnošću utvrditi oblik u kojem je Isus dao taj izričaj, a po načinu objašnjenja možemo odrediti kojoj tradiciji razvoja pripada. U drugima pak ne možemo postići takvu sigurnost te se jednostavno moramo pomiriti s dvama različitim oblicima jednog te istog Isusova izričaja. Naravno, nije nemoguće da je Isus nešto rekao na dva različita načina, ali takvo objašnjenje ne smije postati pravilo. Normalno bi objašnjenje bilo da su u trideset do pedeset godina usmenoga naviještanja izričaji doživjeli promjene. Ako uzmete vlastito iskustvo, bit će vam jasno da se takav razvoj može očekivati kod usmene predaje.

Ipak, iznijet ću i dvije pozitivne primjedbe, inače ćete biti razočarani odgovorom koji naglašava ograničenja što sam ih upravo iznio – ograničenja za koja ne treba kriviti bibličare jer evanđelja nismo pisali mi. Razlike i varijacije u Isusovom riječima objektivno su pred nama u četirima evanđeljima. Bibličari samo pokušavaju objasniti razilaženja koja su u njima već devetnaest stoljeća. Prva pozitivna primjedba jest da razlike koje nalazimo u evanđeljima s obzirom na neki Isusov izričaj pokazuju višestruku vrijednost nauka, a taj se nauk razvio na različite načine upravo zato što u sebi sadrži mogućnost primijene u različitim situacijama s različitim nijansama. Te razlike koje nalazimo u četirima evanđeljima ja uspoređujem s dijamantom ili dragim kamenom u muzejskom prostoru. Dijamant je zatvoren u staklenom kavezu i osvijetljen sa svih strana. Kad čovjek uđe, može vidjeti jednu njegovu stranu i diviti se njezinoj ljepoti, ali tek kad obiđe sve četiri strane može vidjeti cijeli kamen i svu njegovu ljepotu. Razlike koje su evanđelisti sačuvali ili čak sami promaknuli različita su viđenja istoga Isusova nauka.

Druga pozitivna primjedba podsjeća nas na činjenicu da Isusa mnogi nisu razumjeli i nisu mu vjerovali. Kad bi netko imao točnu snimku njegovih riječi, dobio bi poruku koju često nisu razumjeli. Tradicija koja je sadržana u četirima evanđeljima daje nam poruku koja proizlazi iz vjere i prilagođena je tako da pobudi vjeru kod slušatelja koji razumiju. To možda može objasniti zašto Duh Sveti, u Božjoj providnosti, nije nadahnuo *a verbatim* doslovan izvještaj o Isusovim riječima i djelima, nego rezultat tradicije koja se razvila. Ponavljanje ne mora nužno pobuditi vjeru. Zadaća evanđelista bila je da sačuvaju, prilagode, objasne i srede ono što od evanđelja čini "Radosnu vijest".

**P. 46. Možete li nam navesti u postocima koliko je Isusovih izričaja u evanđeljima ostalo isto, a koliko ih se razlikuje?**

Iskreno, ne mogu. Kad bih to i pokušao učiniti, morao bih Vas upozoriti na to da bi drugi znanstvenici dali posve različit odgovor. Mnogo ovisi o kriterijima kojima se služimo u određivanju autentičnosti i smatram da neki znanstvenici, u želji da budu apsolutno točni, imaju minimalistički pristup u vezi s autentičnošću. Ja sam u tome konzervativniji i smatram da se specifični razvoji koji bi nastali mimo Isusovih

autentičnih riječi moraju dokazati ili pokazati pouzdanim, a ne samo pretpostaviti. Radikalniji znanstvenici polaze s drugoga kraja i tvrde kako treba pretpostaviti stvaralačku aktivnost same crkve, osim ako se može dokazati da nešto potječe od Isusa. Je li logično da one koji su navijestali Isusa nije zapravo zanimalo ono što je on rekao, nego samo njihova vlastita stvaralačka percepcija značenja koje su mogli s njim povezati? Cilj rimske Papinske biblijske komisije u izjavi o "Povijesnoj istini evanđelja" (p. 40) jest naglasiti kontinuitet od Isusa do evanđelja i ja se s tim slažem.

**P. 47. Dosadašnja pitanja i vaši odgovori bili su u vezi s onim što je Isus govorio. Mislim da je još veći problem u vezi s onim što je Isus činio. Koliko su autentična Isusova čudesa?**

Neke, osobito radikalnije struje u suvremenoj biblijskoj znanosti unose još jedan čimbenik kad je riječ o čudesima. Nitko ne sumnja da se o njima može govoriti, ali neki u suvremenom svijetu sumnjaju u postojanje čudesa. (Neću ulaziti u definiciju čudesa u smislu kršenja svih zakona prirode itd. Ne želim se skrivati iza jezičnih finesa. Svi mi znamo o čemu je riječ: o ozdravljenju bolesnih, smirivanju oluja itd.) Čuveni njemački znanstvenik Rudolf Bultmann ocijenio je čudesa u evanđeljima kao nepovijesna na osnovi općega filozofskog načela da suvremeni čovjek ne vjeruje u čudesa. Ja, kao ni mnogi drugi, ne želim dopustiti da takvi filozofski odgovori upravljaju povijesnim pitanjima. Suvremeno filozofsko poimanje stvarnosti ne treba prihvatiti kao potpuno ispravno i kao normativu za ono što je moglo biti. Niti je doista sigurno da suvremeni čovjek ne vjeruje u čudesa. Kad bi netko odlučio brojiti, siguran sam da bi broj onih koji vjeruju u čudesa bio veći od onog koji ne vjeruju.

Po mom mišljenju, o čudesima treba suditi na isti način kao i kad je riječ o Isusovim riječima. Ako krenemo od evanđelja (a evanđelisti su sigurno vjerovali da je Isus činio čudesa) do ranije tradicije, možemo zaključiti kako je dokaz o Isusu iscjelitelju jednako star koliko i dokaz o njemu kao čovjeku koji je govorio u prisposodobama. Tako s obzirom na starost kršćanske tradicije ja ne vidim razloga za odbacivanje čudesa iz Isusova djelovanja. Možda je najstarije sjećanje na njega to što je činio čudesna djela – sjećanje koje je moglo kružiti ne samo među vjernicima nego i među onima koji nisu vjerovali. Židovski povjesničar Josip Flavije donosi onaj čuveni odjeljak o Isusu čiji se barem dio čini autentičnim. 90-ih godina pisao je (*Židovske starine* 18.3.3, #63): "Činio je čudesna djela, bio je učitelj ljudima koji su istinu primali sa zadovoljstvom." Stoga smatram da su oba ta elementa, tvorac i učitelj, dio autentične tradicije.

**P. 48. Možete li biti određeniji? Kažete da je po vašem mišljenju opća tradicija o Isusovim čudesima vjerno povijesno sjećanje – Isus je činio čudesna djela ozdravljajući itd. – ali možemo li znati je li Isus načinio neko određeno čudo?**

Ponavljam, kad netko želi ići izvan izvještaja iz evanđelja do stadija prije evanđelja, mora vagati uviđaje. Govorite li o čudu koje se spominje u svim tradicijama evanđelja, npr. umnažanju kruha, ili govorite o čudu koje je sačuvano samo u jednom evanđelju? Ako mislite na samo jedno evanđelje to ne znači da ga je izmislio evanđelist ili njegova tradicija, nego dopušta veću mogućnost da je izvještaj o čudu iz kasnije spoznaje o Isusu. Kad razne tradicije spominju isto čudo, to je očit dokaz da pripada ranijoj tradiciji.

Iz primjera koji ću vam navesti moći ćete vidjeti s kakvim se problemima suočavamo. U Marku 11,14 čitamo kako je Isus prokleo smokvino stablo; u 11,20

čitamo kako su drugi dan učenici vidjeli da se smokva osušila. U Mt 21,19 kaže nam se da je Isus prokleo smokvu te se ona odmah osušila. Što mislite koji od ta dva izvještaja pripada starijoj, manje razvijenoj tradiciji? Većina znanstvenika odmah bi izabrala Markov izvještaj jer usporedna analiza pokazuje kako je Matej običavao čudesa prikazivati dramatičnije i snažnije. Kod Luke pak nema izvještaja o smokvi, ali u 13,6-9 nalazimo *prispodobu* o smokvinu stablu prema kojoj je čovjek, ne nalazeći na njoj ploda, želi posjeći. Vinogradar mu kaže da pričeka godinu dana dok je okopa i pognoji, pa ako još ne bude davala ploda, neka je posiječe. Jesu li to odjeci istoga događaja u Isusovu životu? Ako je tako, koje je izvornije: čudo kad se drvo prokune i sasuši ili prispodoba o namjeri da se drvo posiječe ako ne donosi ploda? Onaj tko ne vjeruje u čudesa odmah bi zaključio da je Lukina prispodoba izvornija. Drugi pak, koji poznaju Lukinu sklonost da ublaži sve što se odnosi na Isusovu ljutnju, mogu zaključiti kako je Isusova ljutita reakcija prevedena u paraboličnu refleksiju. Na to mislim kad kažem kako prije donošenja suda o povijesnoj pouzdanosti pojedinog čuda izvještaje o čudesima treba proučavati svako zasebno imajući u vidu tradiciju ili tradicije te usmjerenje tradicija koje o njima izvještavaju. Solidna konstatacija da je tradicija o čudu autentična ne traži da se prihvati doslovna povijesna pouzdanost svakog čuda u evanđeljima.

Ipak, odlučno sam protiv odviše slobodnoga modernog tumačenja čudesa, npr. da se umnažanje kruha tumači kao Isusovu želja da gane nazočne te ih tako potakne da otvore svoje torbe i izvade skrivenu hranu. To je obična besmislica. Evanđelja to ne kažu. To je prije pokušaj da se izbjegne važnost onoga o čemu je izviješteno. Drugi je primjer objašnjenje njegova hodanja po vodi koje se tumači činjenicom da je voda bila plitka. Objašnjenje je plitko, a ne voda.

**P. 49. Vidim razliku između Isusovih riječi i čudesa. Njegove riječi imaju trajnu vrijednost, ali od kakvog je značenja za nas da znamo jesu li Isusova ozdravljena povijesna? Danas tako ne možemo liječiti.**

Ne želim ulaziti u problem čudotvornog liječenja danas. Naravno, mnogo je čudesa citirano kod kanonizacije svetaca i ja prihvaćam ozbiljnost istraživanja takvih fenomena. Pravi je problem širi, to jest, ako se čuda danas i događaju, ona nisu uobičajeni način liječenja. Ipak, ostaje pitanje o tome kako Isusovo djelovanje ispunjeno čudesnim ozdravljenjima pomaže nama danas u našem odnosu s Bogom i našem razumijevanju ljudskih potreba.

Mislim da tu možemo biti posve sigurni ako ispravno analiziramo što je u pitanju kod ta dva različita svjetonazora. Ako vidimo dječaka koji iznenada padne i iz ustiju mu počne izlaziti pjena, iako nismo stručnjaci, odmah ćemo posumnjati u epileptični napad te dječaka odvesti liječniku koji će, ako potvrdi da je riječ o epilepsiji, primijeniti odgovarajuću terapiju. Na pamet nam ne bi palo da iz dječaka istjerujemo demone, a Isus upravo to čini u Marku 9,14-21. Ja osobno ne vjerujem da je Isus posjedovao današnje moderne znanstvene spoznaje ili da bi današnji liječnik, da se nekako prenese u to davno vrijeme, morao reći kako je riječ o demonskoj opsjednutosti, a ne epilepsiji. To su dva različita svjetonazora, od kojih jedan uključuje znanost, a drugi na problem gleda teološki. Nije odgovor da suvremena medicina nema pravo ili da mi moramo vjerovati kako sve slučajeve demonske opsjednutosti (uključujući i kuće i svinje) u evanđeljima treba prihvatiti kao činjenični povijesni izvještaj.

Djelujući unutar svjetonazora svoga vremena Isus, u svom načinu liječenja, istjerujući demone pokazuje kako bolest nije samo tjelesna boljka nego i manifestacija zlih sila u svijetu. Ne vidim zašto bi i najmoderniji kršćanin s tim trebao imati problema. Ako vjerujemo da će se, kad Bog ispuni svoj plan, ne samo ostvariti "spasenje duša", nego blagoslov za cijeli univerzum pa će zlo nestati i više neće biti patnji, suza, nesreća i smrti, tada bismo trebali priznati kako su te patnje, suze, nesreće i smrt znakovi otuđenja od Boga te predstavljaju zlo. Ne mislim time reći kako je osoba koja im je podlegla zla ili je počinila zlo, nego da samo postojanje tih čimbenika ukazuje na nepotpunost Božjega plana. Liječenjem bolesti i smirivanjem prirodnih katastrofa poput oluja kao suprotnosti kraljevstvu (ili vladavini) Boga Isus dramalizira osnovno biblijsko razumijevanje Boga i svijeta.

Suvremena medicina počela je mnogo više priznavati kako dijagnoza bolesti u znanstvenim terminima ne isključuje pitanje dobra i zla odnosno odgovornosti. Ako liječnik utvrdi da mlada žena, majka više djece, boluje od neizlječiva karcinoma te da će uskoro umrijeti, tjeskoba koja će obuzeti srce takve majke i osjećaji obitelji neće biti upravljani protiv karcinoma. Pitanje puno prijekora glasit će: "Zašto nam je *Bog* to učinio?" Liječnici sve više shvaćaju da cjelokupno liječenje pacijenata, uz medicinsko, mora uključivati i psihoterapiju i vjersku potporu. Ako oluja čovjeku uništi dom i obitelj, on se neće naljutiti na niski ili visoki tlak, nego će posumnjati u Božju providnost. Bolest, katastrofe i smrt ljudi oduvijek povezuju prije s dobrom i zlom nego s prirodnim uzrocima. Isus, koji je riječima i djelom naviještao da dolazak kraljevstva nebeskoga znači kraj zala kao što su bolest, prirodne katastrofe i smrt, daje važnu poruku modernom svijetu u kojem mi možda bolje poznajemo znanstvene čimbenike koji uzrokuju takve pojave, ali smo zato siromašniji u načinu prihvaćanja njihovih psiholoških i duhovnih vidova.

Ovo što sam rekao drugi je način gledanja na pitanje o kojem sam već govorio (p. 40) u vezi s prvim stadijem nastanka evanđelja. Isus se prema njemu odnosi kao Židov iz prve trećine prvoga stoljeća; no on ipak daje Božji odgovor na pitanje. U svom odgovoru mi ne bismo smjeli pokušati prihvatiti židovski pogled iz prvoga stoljeća (što psihološki jedva možemo pojmiti, a povijesno bi značilo iskrivljenje), nego prihvatiti što je Isus naviještao i to prevoditi u jezik naroda dvadesetoga, a uskoro i dvadeset prvoga stoljeća.

#### **P. 50. Želite li reći da nema opsjednutosti demonima ili barem da ih danas nema?**

Nikako. S kojim bih pravom tvrdio da poznajem ograničenja misterija zla? Priznajem, kao što bi to vjerojatno učinila većina suvremenih znanstvenika, da čovjek ne može lako prihvatiti povijesnu pouzdanost pojedinih novozavjetnih izvještaja o opsjednutosti demonima. Na primjer, treba spomenuti da Ivan ne spominje opsjednutosti demonima. Ipak tvrdim kako ti izvještaji imaju dublje značenje koje ne treba zasjeniti zaključak da neki od tih izvještaja o demonima izražavaju drugi svjetonazor.

Vi *ne morate* prihvatiti kao povijesnu činjenicu stanje iz Isusova paraboličkog izričaja o demonu koji izlazi iz osobe i luta pustim mjestima tražeći spokoj (Lk 11,24) – to nije daleko od ideje o ukletim seoskim kućama. Ali ako odlučite vjerovati kako su u Isusovo vrijeme demoni doista boravili na takvim mjestima, nemate nikakvo pravo nametati to uvjerenje drugima u ime nepogrešivosti evanđelja. Isto vrijedi i za demone koji napuštaju opsjednuta čovjeka i ulaze u svinje (Mk 5,12). Čovjek mora prihvatiti da je postojao drukčiji svjetonazor u prvom stoljeću u kojem su živjeli Isus i

evanđelisti. Ipak, ako ste među onima koji te pojedinosti ne smatraju povijesnim činjenicama, ne smijete odbaciti religijsku važnost izvještaja. Takvo odbacivanje značenja nije znak napretka, nego površnosti.

### **P. 51. Vjerujete li u đavla?**

Nikad nisam razumio zašto je ljudima tako važno moje osobno mišljenje iako o tome mogu slobodno govoriti. Odgovor je: vjerujem.

No pretpostavljam da se vaše pitanje više odnosi na *dokaz* o postojanju đavla, osobito na biblijski dokaz. Ma što se vjerovalo u razdoblju prije egzila – razdoblju prije progona u Babilon od 587 do 539 pr. Kr. – biblijski tekstovi napisani prije toga razdoblja ne daju mnogo znakova za vjerovanje u đavola u uobičajenom smislu riječi. Napasnik opisan kao zmija u Knjizi postanka ne zove se đavao (iako se to događa poslije, u Otkrivenju 12,9). I Sotona iz Knjige o Jobu više je nebeski stegovni službenik nego načelo zla. U poezijskom razdoblju, a svakako pod velikim perzijskim utjecajem, judaizam počinje izražavati vjerovanje u glavne sile zla (đavao, Sotona, Belial itd.) te u mnoštvo demona od kojih neki opsjedaju ljude. Jasno je da su novozavjetni autori dijelili stajalište judaizma svoga vremena o stvarnosti demona pa je tako i kršćanska teologija sve do našega vremena smatrala to vjerovanje ozbiljnim i normativnim.

Uvijek su me zanimali ljudi koji sa sigurnošću tvrde da nema đavola jer mi nije jasno kako to znaju; no postojanje univerzalne negativnosti najteže je dokazati. Što se tiče onih koji vjeruju u postojanje vrhovnog inteligentnog načela dobra, to jest u Boga, nikako mi nije jasno zašto se smatraju obveznim da niječu postojanje najvišeg (ispod Boga) inteligentnog načela zla. Zar novija svjetska povijest može kod nekoga dopustiti sumnju u postojanje takvih sila zla? Doista, s obzirom na noviju povijest pesimisti bi trebali lakše vjerovati u đavla nego u Boga.

Što se pak tiče crkvenog nauka, mislim (iako uvijek naglašavam da nisam stručnjak za dogmatsku teologiju) da se postojanje đavola obično smatra dijelom nepogrešivoga katoličkog nauka. To je vrlo skroman nauk; ne nastoji opisati đavola ili naznačiti njihovu množinu ili bilo koji od načina na koji mnogi zamišljaju i opisuju đavola. Rekao bih da je gotovo nemoguće razumjeti Isusovo naviještanje, u riječima i djelima, o dolasku kraljevstva Božjega, a da se istodobno ne razumije suprotnost koja proizlazi iz kraljevstva zla koje je već uspostavljeno na ovom svijetu. Osim toga, ne nalazim mnogo toga u našem suvremenom iskustvu stalnog naviještanja kraljevstva Božjega što bi me navelo da pomislim kako je namjerni otpor zla nešto što pripada samo svjetonazoru prvoga stoljeća. To se veoma razlikuje od pripisivanja gotovo svake bolesti đavlu.

### **P. 52. Pitali su vas o povijesnoj točnosti mnogih vidova evanđelja: Isusovih riječi, njegovih čudesa, đavola. Ali što je s najvažnijim događajem u evanđeljima? Čuo sam od uglednih teologa, uključujući i katoličke, kako kažu da se njihova vjera ne bi promijenila i ako bi se Isusovo tijelo otkrilo u Palestini. Kao bibličar mislite li da treba vjerovati u fizičko uskrsnuće?**

Vaše pitanje obuhvaća veliku temu, ali mislim da ga ne možemo izbjeći ili na njega ne odgovoriti precizno. Mnogo sam puta, usmeno i pismeno, izjavio kako je tvrdnja "da moja vjera ne bi bila manja ako bi se u Palestini našlo Isusovo tijelo" posve nevažna. Od nas se ne traži da vjerujemo u Kristovo uskrsnuće na osnovi autoriteta

nekoj suvremenog teologa. Ali se traži da vjerujemo u uskrsnuće na osnovi autoriteta apostolskih očevidaca. Stoga pitanje treba glasiti: Bi li vjera Petra i Pavla bila poljuljana da su u Palestini našli Isusovo tijelo? Smatram da biblijski dokaz ukazuje na činjenicu da su Petar i Pavao propovijedali o uskrsnulom Isusu čije tijelo nije trunulo u grobu. *U Novom zavjetu nema apsolutno nikakva dokaza da bilo koji kršćanin misli kako Isusovo tijelo još trune u grobu.* Stoga vjerujem da biblijski dokaz uvelike govori u prilog Isusova tjelesnoga uskrsnuća.

Vjerojatno ste primijetili kako ste u pitanju upotrijebili izraz fizičko uskrsnuće, a ja odgovaram u smislu tjelesnog uskrsnuća. Pitanje fizičkoga uskrsnuća zadire u prirodu uskrsnulog tijela i o tome se može raspravljati. Temeljni problem jest tjelesno uskrsnuće. Je li tijelo koje je stavljeno u grob u petak uskrsnulo u slavi i više nije ostalo u grobu da istrune u zemlji? Na to pitanje, a prema biblijskim dokazima, ja odgovaram potvrdno.

Nakon što sam to pojasnio, dopustite da iznesem neke čimbenike koji mogu objasniti što je izazvalo primjedbe ili zašto teolozi o tijelu uskrsnuloga Isusa govore onako kako to katkad čine. U smislu novozavjetnih dokaza izvještaji o nalaženju praznoga groba iz sva četiri evanđelja često se smatraju kasnim. Razlog tomu jest i činjenicu da Pavao, dok propovijeda o uskrsnulom Isusu, nikad ne spominje izvještaj o nalaženju praznoga groba niti sam Isusov grob. Osobno me ta šutnja ne uznemiruje jer Pavao praktički ne spominje nikakve pojedinosti o Isusovu djelovanju. Čak i danas se može propovijedati o uskrsnuću, a da se ne spomene nalaženje praznoga groba. Drugi čimbenik koji znanstvenike navodi na zaključak da su izvještaji kasnijeg datuma jest različitost pojedinosti u njima: jedan anđeo ili dva anđela stoje ili sjede, grob je već otvoren ili ga je otvorio anđeo koji silazi, što anđeo kaže. Te bih razlike u evanđeljima shvatio kao izraz usmene razvojne tradicije. No unatoč svim tim razlikama sva četiri evanđelja iznose čvrsto potvrđenu tradiciju da je grob na uskrsno jutro bio prazan. Za mene je važna autentičnost te tradicije, a ne vrijeme nastanka raznih izvještaja koji je sadrže. Sama činjenica da je Marija Magdalena spomenuta u evanđeljima (a ona je glavni svjedok u vezi s grobom) ide u prilog tvrdnji da je riječ o povijesnom kršćanskom sjećanju. I više, kako se često naglašava, da je bilo koji židovski nevjernik otišao i pokazao Isusovo tijelo u grobu, kršćansko naviještanje o uskrsnuću bilo bi nemoguće. Ne vidim razloga zašto bih tada mislio kako prazan Isusov grob nije povijesna činjenica.

Jasno mi je, naravno, da je grob mogao biti prazan iz raznih razloga. Tako kažu i evanđelisti: u Ivanu (20. poglavlje) prva misao Marije Magdalene o tome zašto je grob prazan jest da je netko uzeo tijelo. Mt 28,13-15 izvještava o židovskoj tvrdnji da su tijelo ukrali Isusovi učenici tijekom noći. Prazan grob ne dokazuje uskrsnuće. Naprotiv, uskrsnuće je postalo uobičajeno objašnjenje za prazan grob. Ta me posljednja činjenica navodi na pomisao da je kršćansko *naviještanje* o uskrsnuću podrazumijevalo kako je nemoguće naći Isusovo tijelo što je opet podrazumijevalo tjelesni aspekt Isusova uskrsnuća.

Drugi čimbenik koji rimokatolici moraju uzeti u obzir jest crkveno učenje. Po mojem mišljenju Isusovo tjelesno uskrsnuće predstavlja učenje redovitog crkvenog učiteljstva na način da spada u rubriku nepogrešivog nauka. (Ne tvrdim da je to nauk izvanrednog crkvenog učiteljstva izrečen u formulama vjerovanja, koncilskim ili papinskim definicijama, nego da je dio sveopćeg nauka i razumijevanja Crkve tijekom stoljeća.) Vrlo odgovorni dogmatski teolozi istraživali su to tvrdeći da precizno određenje *tjelesno* nije dokazivi dio nepogrešivog nauka. Oni imaju pravo na svoje mišljenje, ali ja naglašavam kako je u novije vrijeme, kad se dovodilo u pitanje tjelesno uskrsnuće, reakcija Crkve bila brza i odlučna tako da barem crkveni ured za

nauk vjere ne gleda na netjelesno uskrsnuće kao na alternativu koja bi se učila u katoličkim krugovima. Ja smatram tjelesno uskrsnuće nepogrešivim naukom i ne oklijevam reći zašto u to vjerujem – ne protiv biblijskog dokaza, nego u skladu s biblijskim dokazom. (Nikad crkveni autoritet nisam doživljavao samo kao vanjski čimbenik; Crkva autoritativno uči o tim stvarima jer je živjela s Biblijom i naviještala je stoljećima, a u tumačenju Biblije vođena je Duhom Svetim.)

Ipak, ova dva čimbenika koja sam spomenuo, to jest teoriju nekih bibličara da izvještaj o praznom grobu pripada kasnijoj novozavjetnoj tradiciji te neslaganje nekih znanstvenika s obzirom na preciznost crkvenoga nauka, treba imati na umu u vezi s razumijevanjem činjenice da je došlo do rasprave o tjelesnom uskrsnuću. U obranu bi se moglo reći kako većina bibličara umjerenije struje priznaje da je uskrsnuće tijela ono o čemu su govorili novozavjetni pisci i navjestitelji, a većina teologa umjerene struje smatra kako je tjelesno uskrsnuće dio nepogrešivoga katoličkoga nauka. Za one koji nisu katolici to posljednje pitanje možda i nije važno; ipak, mnogi će smatrati kako je tjelesno uskrsnuće dio nezabludivosti Svetoga pisma.

### **P. 53. Objasnili ste pitanje tjelesnoga uskrsnuća, ali vratimo se na "fizičko" uskrsnuće. Zašto izbjegavate tu riječ?**

Izbjegavam tu riječ iz više biblijskih razloga. U 1 Kor 15,42-50 Pavao govori o uskrsnuću tijela. Ne zaboravite da je on vidio uskrsnulog Isusa. Stoga pretpostavljam da je njegov opis uskrsnuća kršćana bio pod utjecajem njegova iskustva s uskrsnulim Isusom. On tvrdi kako će uskrsnulo tijelo biti duhovno, a ne *psychikos*, što mnogi prevode kao "fizičko". O tome je li to najbolji prijevod moglo bi se raspravljati, ali nema sumnje da Pavao smatra kako je ono što je položeno u grob, uskrsnulo s veoma različitim osobinama. Došlo je do velikih tjelesnih promjena tako da on može reći kako "tijelo i krv ne mogu baštiniti Kraljevstva Božjega" (1 Kor 15,50). Pavao misli na tjelesno uskrsnuće, ali promjena na koju ukazuju njegove riječi čini se da uskrsnulo tijelo stavlja izvan fizičke stvarnosti u duhovnu. Isto tako i evanđelja, dok jasno opisuju pojavu uskrsnuloga Isusa kao tjelesnu, pripisuju mu osobine koje ne ulaze u okvir fizičkoga tijela kako ga mi poznajemo: ulaženje kroz zatvorena vrata, kretanje s jednoga mjesta na drugo nevjerovatnom brzinom i iznenadno pojavljivanje.

No želio bih preduhitriti jednu primjedbu. Jedan novozavjetni autor opisuje fizičke osobine uskrsnuloga tijela. To je Lk 24,4-42 gdje opisuje Isusa kako jede. (To premašuje tvrdnju o identitetu prema kojoj Isusovo uskrsnulo tijelo nosi znakove križa, a koju ne nalazimo samo u Luke nego i u Ivana.) Je li uskrsnuli Isus mogao jesti? Zanimljivo je da upravo prije tih redaka Luka u 24,39 govori o mesu i kostima uskrsnulog Isusa, dok Pavao kaže da uskrsnulo tijelo nije krv i meso, nego da je duhovno. Koje je stajalište ispravno ako točno uočavamo važnu razliku između ta dva stajališta? Pavao je vidio uskrsnulog Isusa; nigdje se ne kaže da ga je vidio i Luka. Da bi naglasio tjelesnost uskrsnulog Isusa (koju, kako sam već naglasio, prihvaćaju mnogi biblijski pisci), je li Luka pretjerao u opisu njegove fizičnosti? Kao i mnogi znanstvenici i ja sam sklon tome da prihvatim Pavlovo stajalište te mislim kako Lukin živopisan opis doista znači samo naglasak na pravu tjelesnost. Koliko mogu vidjeti, osobine uskrsnuloga tijela otvoreno su pitanje i rekao bih da je tako čak i u nauku Katoličke crkve. Dok mislim da je Crkva proglasila nepogrešivim učenje o tjelesnom uskrsnuću, nemam nikakva dokaza da je proglasila nepogrešivim učenjem i pojedinosti o osobinama uskrsnuloga Isusova tijela i njegovoj fizičnosti. Stoga

predlažem da se izbjegava naziv fizički i upotrebljava tjelesni. On je, u svakom slučaju, bliži pravom stanju.

Sve se to može izraziti naglašavajući dva čimbenika u uskrsnuću: kontinuitet i promjenu. Kontinuitet je takav da je Isusovo tijelo koje je pokopano u grob doista uskrsnulo. Promjena je takva da je uskrsnulo tijelo gotovo neopisivo drukčije od fizičkog tijela koje je hodalo Zemljom. Stoga kad netko govori o "tjelesnom uskrsnuću", protivnici toga stajališta ne bi mu se smjeli rugati kao da ono automatski uključuje potpuno fizičko razumijevanje čak do te mjere da bi se uskrsnuće moglo prenositi putem televizije. Govoreći o tjelesnom uskrsnuću Pavao je bio mnogo suptilniji pa bismo to i mi mogli biti.

**P. 54. U odgovorima na pitanja o povijesnoj istini Isusova života primijetio sam da niste govorili o njegovu rođenju. Vi i drugi vjerojatno smatrate kako izvještaji o rođenju nisu povijesna činjenica.**

To nikada nisam tvrdio. Ja rijetko dajem apsolutno negativne tvrdnje o povijesnoj istini jer je takve tvrdnje veoma teško dokazati. Ja sam postavio problem na sljedeći način: ima razloga za mišljenje kako izvještaji o rođenju koje nalazimo u prva dva poglavlja Mateja i prva dva poglavlja Luke nisu povijesni u nekim ili čak u mnogim pojedinostima.

U vezi s takvim stajalištem treba imati na umu dva čimbenika. Rimokatolici katkad pretpostavljaju da će onaj koji istražuje povijesnu istinu izvještaja o Isusovu rođenju ići protiv crkvenoga nauka. To nije točno. Crkva nikad nije službeno izjavila da su izvještaji o rođenju doslovno povijesni. Doista, stajalište rimske Papinske biblijske komisije o "Povijesnoj istini evanđelja" (p. 40) vrlo se jasno odnosi na ono što su učenici čuli i vidjeli o Isusu *tijekom njegova javnog djelovanja* i ne bavi se izvještajima o njegovu rođenju. Bilo je pokušaja da Komisija da izjavu o povijesnoj istini izvještaja o rođenju, ali to je krajem 1960-ih napušteno jer bi takva izjava bila previše složena i morala bi možda imati previše razjašnjenja.

Drugi čimbenik uključuje pitanje zašto imamo tradiciju o onome što je Isus činio i govorio. To je zato što su ljudi koji su bili s njim mogli izvijestiti o njegovim riječima. To su posebno odnosi na učenike, osobito na dvanaesticu. No budući da nitko od tih učenika nije bio nazočan pri Isusovu rođenju, ne možemo tvrditi kako imamo apostolske svjedoke njegova rođenja.

**P. 55. Zar nemamo svjedočenje Marije i Josipa za ono što se događalo pri rođenju?**

Možda, ali to u Novom zavjetu nigdje nije rečeno. Kako se Josip nikad ne pojavljuje tijekom Isusova djelovanja, zaključujemo da je bio mrtav u vrijeme kad je Isus kršten. Marija je još živjela u vrijeme Isusova javnoga djelovanja, ali nigdje nije rečeno da je pratila Isusa na njegovim putovanjima na kojima je propovijedao i ozdravljao. Mi ne znamo kakav je odnos bio između Marije i apostolskih propovjednika koji su čuvali tradiciju. Neki zamišljaju Mariju kako im pripovijeda o Isusovu rođenju, ali o tome u Novom zavjetu nema ni riječi kao ni tijekom prvih stoljeća. Stvarni izazov teoriji da su pripovijesti o rođenju jednostavno Marijina sjećanja jest činjenica da su dva izvještaja u Mateju i Luki tako potpuno različita da je vrlo teško zamisliti kako potječu od iste osobe. Romantičniji znanstvenici katkad su navodili kako je kod Mateja izvor izvještaja bio Josip, a Marija izvor izvještaja kod



Luke, ali bi odgovor, pomalo šaljiv, bio da Marija i Josip očito nikad nisu razgovarali jedno s drugim jer su njihova sjećanja na isti događaj bila tako različita.

**P. 56. Što smatrate najvažnijim razlikama u dva izvještaja o rođenju iz evanđelja?**

U Matejevom izvještaju Josip i Marija žive u Betlehemu i ondje imaju kuću (2,11). Ostaju u Betlehemu sve do djetetove druge godine (2,16) i jedini razlog zbog kojega se ne mogu vratiti nakon bijega u Egipat jest njihov strah od Herodova sina. Stoga odlaze u grad zvan Nazaret, a jasno je da ondje prije nisu bili (2,22-23). Prema Luki Marija i Josip žive u Nazaretu i odlaze u Betlehem samo zbog popisa pučanstva (1,26; 2,4). Nakon rođenja djeteta i usputnog zaustavljanja u Jeruzalemu brzo se vraćaju u Nazaret i ondje ostaju (2,39). Luka nigdje ne spominje boravak obitelji u Betlehemu koji je trajao gotovo dvije godine poslije rođenja, dolazak mudraca u Jeruzalem i Betlehem sa svom pompom koje je takav događaj morao proizvesti, ne spominje ubojstvo djece u Betlehemu niti bijeg u Egipat. I doista, svom pripovijedanju o mirnom povratku iz Betlehema, preko Jeruzalema, u Nazaret Luka nije našao mjesta za tako strašne događaje i bijeg u Egipat. U Matejevom izvještaju ne spominje se popis pučanstva i ugođaj cijelog izvještaja posve je različit od Lukina.

No moramo priznati da svaki izvještaj na svoj način povezuje čimbenike koji su funkcionalno jednako vrijedni. Na primjer, Matej govori o navještanju Josipu, Luka govori o navještanju Mariji i svaki taj događaj ima funkciju identifikacije djeteta koje će se roditi s Mesijom, s "Bogom s nama" ili Sinom Božjim. Matej izvještava o mudracima koji dolaze nakon rođenja da se poklone djetetu, dok Luka pripovijeda o pastirima koji se dolaze pokloniti djetetu. Svrha obaju prizora jest da pokažu kako će se na Božju objavu u Isusu odgovoriti vjerom i slavom, kod Mateja od strane nežidova, a kod Luke od strane Židova.

**P. 57. Ako su dva izvještaja o rođenju tako različita zašto ne možemo pretpostaviti da je jedan povijesno točan, a drugi simboličan? Zašto su nastale sumnje u povijesnu vrijednost obaju?**

Na razlike u izvještajima o rođenju neki znanstvenici odgovaraju upravo izborom puta koji vi spominjete. Kod rimokatoličkih znanstvenika posebno taj izbor ide u prilog Lukina izvještaja. Kod Luke je glavni subjekt Marija te se pretpostavlja da je bila izvor tog izvještaja. Ja mislim da rješenje ne može biti tako jednostavno jer kriteriji povijesne istine ukazuju na probleme u vezi s događajima koje su opisali i Luka i Matej.

Dat ću vam nekoliko primjera za to. I Matej i Luka opisuju događaje koji bi sigurno ostavili nekog traga u javnosti. Matej opisuje neobični astronomski fenomen: zvijezdu koje se pojavila na istoku i, čini se, dovela mudrace u Jeruzalem, da bi se ponovno pojavila i zaustavila iznad mjesta na kojem se Isus rodio u Betlehemu (2,2.9). U svojoj knjizi *Rođenje Mesije* istražio sam sve podatke iz astronomskih zabilježbi iz vremena Isusova rođenja: komete, konjunkciju planeta i supernove. Rezultat toga bila je spoznaja da ne postoje nikakvi astronomski zapisi o onome što je zapisano u Mateju (unatoč povremenih tiskovnih vijesti koje dokazuju suprotno).

Lukin izvještaj o popisu pučanstva cijeloga svijeta koji je naredio Cezar August u vrijeme kad je Kvirinije bio namjesnik Sirije (2,1-2), popisu koji se trebao sprovesti za vladavine Heroda Velikog, postavlja sličan problem. U knjizi *Rođenje Mesije* istražio

sam sve povijesne zapise o Kvirinijevu namjesništvu u Siriji te o popisu koji je naredio August. Tijekom njegove vladavine nije bilo nikakva popisa pučanstva u svijetu kojim je vladao, a popis pučanstva (Judeje, ne uključujući Nazaret!) sproveden tijekom Kvirinijeva namjesništva dogodio se deset godina poslije smrti Heroda Velikog pa prema tome i nakon Isusova rođenja. To navodi na pomisao da nijedan evanđelist nije precizan kad je riječ o javnim događajima. Vjerojatno se *post factum* (nakon uskrsnuća) Isusovo rođenje povezano sa slabim sjećanjem na fenomene koji su se zbili deset godina prije ili poslije njegova rođenja.

Dopustite da primijenim još jedan kriterij povijesne točnosti. Očekivalo bi se da se ono što je zapisano u izvještajima o djetinjstvu slaže s onim što je zapisano u cijelome evanđelju. Prema Mat 2, kad su mudraci došli k Herodu Velikom te su tako on i njegovi svećenici i pismoznanci saznali za rođenje židovskog kralja, cijeli je Jeruzalem bio uznemiren tim događajem. Ipak, kad se Isus pojavio u javnosti, o njemu kao da nitko nije znao mnogo (Mt 13,54-56). Osobito Herodov sin Herod Antipa ne zna ništa o Isusu (Lk 9,7-9). Prema Luki majka Ivana Krstitelja Elizabeta bila je rođakinja Marije, majke Isusove, te je tako dvoje djece bilo u rodu. No tijekom javnoga djelovanja nigdje se ne spominje da je Ivan Krstitelj Isusov rođak. A u Iv 1,33 Ivan Krstitelj posve određeno kaže: "Nisam ga poznavao."

Ovo nisu svi problemi koji pobuđuju sumnje u povijesnu točnost izvještaja o Isusovu djetinjstvu; npr. Isusovo rodoslovlje kod Mateja ne slaže se s Isusovim rodoslovljem kod Luke i oba donose velike probleme. Stoga nitko tko kaže kako nije lako jedan izvještaj odrediti kao povijesni, a drugi kao simboličan nije skeptičan bez dobrih razloga. Osobito je to slučaj u vezi s teorijom da Luka prenosi Marijino sjećanje događaja. Tada nije samo riječ o općem problemu povijesne točnosti (već spomenuto pitanje popisa pučanstva), nego i netočnom opisu običaja i Marijina ponašanja kad donosi dijete u Jeruzalem. Prema Lk 2,22 i dalje židovski zakon o predstavljanju prvorođenca te čišćenje majke opisani su zbrkano te je, čini se, iznesena netočna pretpostavka o tome kako ih je više, a ne samo Marija, trebalo čišćenje ("njihovo čišćenje"). To ne govori u prilog točnom obiteljskom sjećanju.

### **P. 58. Ako izvještaji o rođenju nisu povijesno točni, kakvu onda imaju vrijednost? Zar su nešto više o narodnih priča?**

Oprostite mi što pomalo grubo tražim da obratite pozornost na ono što sam rekao. *Ja nisam rekao* da izvještaji o rođenju nisu povijesni. Iznio sam razloge zbog kojih znanstvenici misle da neki događaji opisani u tim izvještajima mogu ne biti povijesno točni. Vjerujem da u izvještajima ima povijesno točnih pojedinosti iako ni Matejev ni Lukin izvještaj nisu potpuno povijesno točni.

Uvijek naglašavam da se, osim neslaganja u pojedinim točkama, dvojica evanđelista slažu u vezi s onim što bismo mogli smatrati najvažnijim točkama. Obojica sadrže navještenje o budućoj veličini djeteta prije djetetova rođenja. To znači da se obojica slažu o providnosnoj božanskoj pripravi i o objavi. Obojica se slažu u tome da je dijete začeto bez ljudskoga oca – zbunjujuća tvrdnja o djevičanskom začecu. Obojica se slažu da dijete pripada kući Davidovoj preko Josipova davidovskoga naslijeđa i obojica se slažu u tome da se rođenje zbilo u Betlehemu. Obojica se slažu da se obitelj na kraju preselila u Nazaret. To su vrlo važne podudarnosti pa bih rekao da se iz toga može ocijeniti povijesna točnost takvih pojedinosti.

No rekao bih i da pretjerana briga za povijesnu točnost može oslijepiti ljude u odnosu na veliku vrijednost tih izvještaja. Matejev izvještaj o djetinjstvu pažljivo je načinjen "katekizam" temeljne poruke Svetoga pisma Izraela, to jest onoga što mi zovemo Starim zavjetom. U rodoslovlju je povijest patrijarha i kraljeva iznesena jednostavno, spominjanjem imena, tako da nas podsjeća kako je Isus nasljednik vrlina koje se povezuju s Abrahamom, Izakom, Jakovom, Davidom i Salomonom itd. U propovijedi na koju sam veoma ponosan (objavljenoj u *A Coming Christ in Advent* – Liturgical Press, 1988., str. 16–26) naglasio sam koliko je važno spominjanje čak i nepoznatih imena poput onih koje nalazimo u posljednjem dijelu Matejeva rodoslovlja, kao dio poruke koja se odnosi na Mesiju koji će propovijedati onima koje svjetovni standardi ne smatraju važnima. Naglasio sam proročki dio u Matejevom izvještaju o Isusovu rođenju kao pokušaj da se u poruku o Isusovu rođenju uključe svjedočanstva Izaije, Jeremije, Hošee itd. Matejev izvještaj o Josipu sa snovima i putovanjem u Egipat podsjeća na starozavjetnu pripovijest o Josipu dok zao kralj Herod koji ubija djecu podsjeća na egipatskog faraona koji pokušava uništiti Mojsija. Ukratko, Matej prepričava povijest Izraela jer je to važan uvod u samo evanđelje koje počinje u trenutku kada Ivan Krstitelj krsti Isusa.

Sličnu poruku nalazim i u Lukinu izvještaju o Isusovu djetinjstvu koje je dano s još istančanim umjetničkim usklađivanjem pojedinosti. Tu je paralela između najave rođenja Ivana Krstitelja i navještenja Isusova rođenja čiji je vrhunac sastanak dviju majki. Iza toga slijedi prispodoba između rođenja i obrezanja Krstitelja koje je praćeno hvalospjevom te Isusova rođenja, obrezanja i prikazanja također praćenog hvalospjevom. Starozavjetni su motivi kod Luke još suptilniji nego kod Mateja; npr. samo onaj tko poznaje Bibliju prepoznat će da je situacija Zaharije i Elizabete ista kao Abrahamova i Sarina (nerotkinja i prestara da bi imala dijete). U Luki 1,18 Zaharija izgovara iste riječi koje Abraham izgovara u Post 15,8. Prikazanje Isusa u Hramu pred ostarjelim Šimunom jako podsjeća na Samuelovo prikazanje u Hramu pred ostarjelim Elijem; pa čak i Marijin hvalospjev (Magnificat) jako podsjeća na hvalospjev Samuelove majke Ane (1 Sam 2,1-10). Tom nadgradnjom obojica evanđelista upoznaju nas sa starozavjetnim prizorima i likovima koji su priprema za Isusa.

Također bih naglasio kako je svaki izvještaj o Isusovu djetinjstvu anticipacija evanđelja i njegova objava. U svakom je od njih temeljna anđelova poruka da je Isus Sin Božji, što predstavlja kristološki identitet Mesije. U svakom se ta poruka prima poslušno; Josip kod Mateja i Marija kod Luke. Kod obojice se netko dolazi pokloniti (mudraci kod Mateja, pastiri kod Luke) u znak da će evanđelje biti prihvaćeno. U svakome nalazimo i odbacivanje (Herod, svećenici i pismoznanci kod Mateja te upozorenje u Luki 2,34: "Ovaj je postavljen na propast i uzdignuće mnogima u Izraelu"). Izvještaji o Isusovu djetinjstvu pravilno su shvaćeni tek onda kad im naglasimo sadržaj, to jest starozavjetnu pozadinu te Isusov temeljni kristološki identitet uključujući i činjenicu da njegov dolazak potiče na odluke, stavljanje sebe u pitanje pa čak i (kod nekih) neprijateljstvo. Stoga suvremeni pristup izbjegava element bajke spomenut u pitanju te pretjerano sentimentaliziranje slike djeteta.

**P. 59. U odgovoru spominjete anđeosku poruku Josipu i Mariji. Koliko ozbiljno uzimamo anđele? Postoje li anđeli?**

Prethodna su pitanja pokazala zanimanje za demonsko i za đavla (p. 50–51) pa pretpostavljam kako je pravo da i anđeli dobiju svoj dio pozornosti. Upravo kao kad je riječ o đavlima tako i kod anđela treba razlikovati dvoje: evidenciju o njima u

izraelskoj misli prije izгона u Babilon (587–539 pr. Kr) i poezilnoj misli. Dok rana izraelska misao zamišlja Boga koji stanuje u nebeskom dvoru okružen bićima koja su zvali "sinovima Božjim", a koji bi bili slični anđelima, najvažniji je naglasak na "anđelu Gospodnjem". To nije stvarno odvojeno biće, nego zemaljska i, općenito, vidljiva prezentacija same Božje nazočnosti. Tako kod važnog susreta između Mojsija i Boga na Sinaju (Horeb) u Knjizi Izlaska 3, prvo saznajemo kako se Mojsiju ukazao anđeo Gospodnji u gorućem grmu, no potom se vrlo brzo pojavljuje Bog i govori. Nakon babilonskog sužanjstva anđeoska se misao razvila i anđeli su postali odvojena bića te su čak dobili imena. U Starom zavjetu se spominju Mihael, Rafael i Gabriel.

Zanimljivo je vidjeti odjek te pripovijesti u oba izvještaja o Isusovu djetinjstvu. Kod Mateja se anđeo Gospodnji javlja u Josipovu snu u više prigoda i prenosi mu Božju poruku. Matej za božansku objavu upotrebljava jezik Staroga zavjeta iako – možemo pretpostaviti – on u to vrijeme prije misli na stvarnoga anđela nego na "anđela Gospodnjega" da bi opisao Božju nazočnost. S druge strane, Luka govori o anđelu koji se zove Gabriel kao božanskom glasniku i nema nikakve sumnje da Luka misli na određenog anđela. Budući da je Gabriel anđeo objave u Danielovoj knjizi koji opisuje veliko viđenje o svršetku vremena, njegova nazočnost u Lukinu izvještaju o djetinjstvu znak je da će se Danielovo proročanstvo obistinuti – završnica vremena je blizu u začecu i rođenju Isusa.

Pitate me ima li anđela. Moj je odgovor sličan onome koji sam dao na pitanje ima li đavola. Ukratko, nema načina da se dokaže kako ih nema; Isus i novozavjetni autori vjerovali su da ih ima, a to je otad uvijek bilo i stajalište Crkve. Općenito se misli da Crkva ima nepogrešivi nauk o postojanju anđela i o njihovoj ulozi čuvara te na ljestvici bića, od svemogućega Boga do njegova najbeznačajnijega stvorenja, anđeli pouzdano mogu naći mjesto između Boga i ljudskih bića. To je za mene vrlo dobar razlog da vjerujem kako anđeli postoje i ne vidim razloga da niječem njihovo postojanje.

#### **P. 60. U vezi s prvim poglavljima Mateja i Luke govorite o izvještajima o djetinjstvu i rođenju. No kod Luke nalazimo i izvještaj o Isusu u dobi od 12 godina. Što znamo o Isusovoj mladosti?**

Iskreno, vrlo malo. Ne želim ulaziti u složenu analizu tog izvještaja u Luki, ali ako ga pažljivo razmotrite, vidjet ćete da je gotovo neovisan od svega što mu prethodi. Marijina reakcija na ono što Isus kaže i njezino čuđenje teško se može razumjeti nakon svega što joj je prije otkriveno, ali bi bilo lako razumljivo ako je pripovijest o Isusu u dobi od dvanaest godina jednom bila neovisna.

No da vas ne zbunjujem s previše informacija, usredotočit ću se na ulogu Lukina izvještaja. U prvom Lukinu poglavlju *anđeo* kaže Mariji i čitatelju da je Isus Sin Božji. U trećem Lukinu poglavlju *glas Božji* na krštenju kaže čitatelju da je Isus Sin Božji. U drugom poglavlju, upravo u tom izvještaju o Isusu s dvanaest godina – prvi put Isus govori u evanđelju – *Isus sam* identificira Boga kao svoga oca: "Niste li znali da mi je biti u onome što je Oca mojega?" Stoga je funkcija kristološka: Isus javnog djelovanja, koji govori i djeluje kao Sin Božji, već je govorio i djelovao kao Sin Božji od trenutka kad se pojavio na sceni.

Slično je u apokrifnim evanđeljima koja se odnose na Isusovu mladost, u kojima postoji retrojekcija djela, moći i izričaja iz Isusova javnoga djelovanja koja odražavaju njegovu samosvjesnost. U skladu s tim osnovna je želja da se pokaže kontinuitet cijeloga Isusova života. Već je u krilu svoje obitelji posjedovao isto znanje i moć koje

je pokazao za vrijeme svoga javnog djelovanja. Susretao se u stvari s nekim od istovjetnih protivljenja. Možda ste čuli za izvještaj iz Tomina evanđelja o Isusovu djetinjstvu o tome kako je Isus kao dječak izrađivao ptice od gline koje su letjele. Kod te se priče često zaboravlja kako se neki Židov koji je to vidio žalio Josipu da Isus radi s glinom u subotu – s takvim se prosvjedom Isus često susretao tijekom svoga javnog djelovanja. Stoga je funkcija tih nekoliko izvještaja o Isusovu djetinjstvu koje imamo više teološka nego povijesna.

### **P. 61. U izvještajima o Isusovu rođenju i dječastvu govori se o Mariji. Koliko je Marija važna u Bibliji?**

Na to se pitanje mora odgovoriti tako da se načini razlika u evanđeljima. Marija se spominje u sva četiri evanđelja i na početku Djela apostolskih. U MARKOVU evanđelju, kojega većina znanstvenika smatra najranijim, Marija se susreće samo jedanput tijekom Isusova javnoga djelovanja. U Mk 3,31-35, što znači dosta rano u Markovu evanđelju, ona ga s Isusovom braćom traži, čini se zato da ga vrata kući jer su začuđeni zbog žestina njegovoga novog načina života i propovijedanja (vidi 3,21). Njihov dolazak postaje povodom Isusu da upita svoje učenike tko je njegova obitelj – to jest njegova obitelj u odnosu na djelo naviještanja kraljevstva Božjega. Isus tada vrlo određeno kaže kako je svaki onaj koji vrši volju Božju njegov brat i sestra i majka; drugim riječima, to nije automatski prirodna obitelj po rođenju, nego obitelj sastavljena od učenika. To je najvažnije od svega što je u Novom zavjetu rečeno o Isusovoj majci (i braći).

Prizor iz Marka ponavlja se kod MATEJA, ali Matejev je opis Marije ublažen njegovim izvještajem u prvom poglavlju o tome kako je Marija začela Isusa po Duhu Svetomu, a ne s ljudskim ocem. Tako nema sumnje da Matej čitatelju ostavlja pozitivan dojam o Mariji iako tu sliku nikad nije do kraja obradio.

LUKA Marijinoj uloji pridaje veliku važnost. Dok je kod Mateja ona samo lik iz pozadine, kod Luke ima glavnu ulogu. I Luka rješava napetost u odnosima između obitelji koja se sastoji od učenika i prirodne Isusove obitelji po rođenju. On to čini u izvještaju o navještenju kada Marija od anđela čuje riječ Božju i kaže. "Evo službenice Gospodnje" (Lk 1,38). Stoga ako učenikom postaje onaj koji čuje riječ Božju i vrši je, Marija je postala prva kršćanska učenica jer je prva čula riječ Božju i spremno je poslušala. Luka ide i dalje; ona već u hvalospjevu Magnificat počinje objavljivati Radosnu vijest (Lk 1,46-55). Luka jasno kaže da je Marija primila osobitu milost Božju te da je blagoslovljena među ženama. Rec 2,19.51 izvještavaju nas kako ona, u vezi s tajanstvenim Božjim planom za njezina sina, sve čuva u svom srcu – i taj nas opis priprema za Marijinu ulogu u daljnjem Isusovom životu. Luka je zadržao glavne Markove izvještaje o majci i braći koji traže Isusa, ali on iz njih uklanja svaki sukob između prirodne obitelji i obitelji učenika (9,19-21). To otklanjanje sukoba u skladu je sa stajalištem da Luka Isusovu prirodnu obitelj već ubraja u učenike. To objašnjava i zašto na početku Djela apostolskih on spominje Mariju i Isusovu braću zajedno s Dvanaesticom i ženama u skupini koja se okupila u Jeruzalemu čekajući silazak Duha Svetoga na Pedeseticu. U Lukinom izvještaju Marija je od početka do kraja poslušna učenica.

IVANOV izvještaj, iako sadrži materijal različit od Lukina, u sličnom je tonu. Kod Ivana Isusova se majka pojavljuje u dva prizora. Na početku djelovanja u Kani, njezina molba Isusu koja u izvještaju podrazumijeva da domaćin više nema vina, najprije je dočeka s odbijanjem koje čitatelja podsjeća na činjenicu da Isusovim

djelovanjem ne upravljaju obiteljske potrebe nego čas koji je odredio njegov Otac ("Još nije došao moj čas!" Iv 2,4). Ipak, kad se Isusova majka pokaže da i sama stoji Isusu na raspolaganju ("Što god vam rekne, učinite!"), tada Isus čini znak kojim vodu pretvara u vino, znak koji se uklapa u zadaću koju mu je dao Otac da unese novu božansku stvarnost u svijet. Drugi je prizor u kojem se pojavljuje Isusova majka ispod križa. Samo Ivan izvještava o nazočnosti Isusovih prijatelja ispod križa te se usredotočuje na dva lika čija imena ne spominje, to jest na ljubljenog učenika i Isusovu majku. Ta dva lika u četvrtom evanđelju imaju simboličnu važnost. Isusov ljubljени učenik idealni je učenik koji je ostao vjeran čak i Isusu na križu i taj je učenik predan Isusovoj majci za sina. Tako je ponovo javlja tema obitelji. Prava Isusova obitelj koju on ostavlja pred križem i kojoj umirući predaje Duh, sastoji se od njegove majke (prirodna obitelj) i ljubljenoga učenika (obitelj učenika). Tako obje postaju jedna obitelj jer učenik postaje Isusov brat, a Isusova majka postaje učenikova majka.

Stoga, iako je građa evanđelja ograničena, kasnija evanđelja vrlo jasno kažu kako je na kraju prvoga stoljeća, u raznim dijelovima rane Crkve, među kršćanskim učenicima značajna uloga pripisana Isusovoj majci. U ekumenskoj knjizi koju su zajedno priredili kršćanski i protestantski znanstvenici *Marija u Novom zavjetu* (New York: Paulist Press, 1978) govorili smo jezikom krivulje. Putanja Marijine uloge u kronološki zadnjim dijelovima Novoga zavjeta rasla je i taj se rast nastavlja poslije u Crkvi sve dok nije proglašena najsavršenijom od svih kršćana. Možda dio naše protestantske braće i sestara ne mogu lako prihvatiti kasniji razvoj mariologije, ali ovaj prikaz pomoću krivulje pokazuje kako taj kasniji razvoj jest u vezi s Novim zavjetom.

## **P. 62. Kasniji razvoj mariologije koji ste upravo spomenuli sadrži i Bezgrješno začće i Uznesenje. Možete li i to povezati s Novim zavjetom?**

Ja vjerujem da se taj nauk može povezati s Novim zavjetom, ali način nije jednostavan. Po mom mišljenju nije potrebno da je u prvom stoljeću bilo tko mogao izreći ideju kako je Marija začeta bez grijeha. Niti ja mogu znati bi li ljudi u prvom stoljeću mogli shvatiti činjenicu da je Marija uzeta tjelesno u nebo (vjerojatno nakon svoje smrti). Ipak, pristup krivulje može pokazati vezu između tih tumačenja o Marijinu povlaštenom statusu te ulozi učenice koju je u dijelovima Novoga zavjeta tako očito dobila.

Dopustite da to pokažem u oba navedena naučavanja. Nauk o Bezgrješnom začću pripisuje Mariji prvenstvo u dobivanju povlastice koju dobivaju svi Isusovi učenici. U kršćanskoj vjeri krštenje nas oslobađa iskonskoga grijeha. (O iskonskom grijehu prema Bibliji, vidi p. 24). Mi rimokatolici vjerujemo kako je Marija začeta slobodna od iskonskog grijeha – Božja priprema za bezgrješnost Isusa koji će se utjeloviti u njezinoj utrobi. Ako Luka opisuje Mariju kao prvu učenicu, Bezgrješno začće kaže kako je milost Kristova otkupljenja najprije dana Mariji, već od trenutka kada je začeta. Ona prva prima plodove otkupljenja. Dar slobode od iskonskoga grijeha dan je svim učenicima, ali prva kršćanska učenica primila ga je prva.

Što se tiče Uznesenja, ako se vjeruje da je Marija tjelesno uznesena u nebo nakon svoje smrti, tada je Marija ponovno prva koja je dobila tu povlasticu, a koju će na kraju dobiti svi kršćani. Svi koji vjeruju u Krista, uskrsnut će od mrtvih i tjelesno biti uzneseni na nebo; to oslobođenje od smrti plod je otkupljenja danog Isusovim učenicima. Dotad je taj dar primila samo Marija, prva kršćanska učenica, ali će ga na kraju dobiti svi učenici.

To što sam rekao ne iscrpljuje sve Marijine povlastice niti sve što je povezano s Bezgrješnim Začetom i Uznesenjem, ali smješta ta dva naučavanja jasno u krivulju učenja. Vjerujem da je to ima ekumensko značenje jer pokazuje da, iako je Marija primila božanski dar, taj dar ne izlazi iz okvira učenja i otkupljenja u Isusu. Da pojednostavnimo, to ublažava strah protestanata da, po njihovoj procjeni, katolici diviniraju Mariju. Mi priznajemo milost koju je Bog ukazao učenicima Svoga Sina, među kojima je Marija prvi primjer. Takav pristup također pokazuje kako o Mariji razmišljamo na biblijski način kao o osobito blagoslovljenoj među ženama koja je prva rekla: "Neka mi bude po tvojoj riječi!".

**P. 63. Marijine povlastice o kojima ste upravo govorili, ne spominju se jasno u Svetom pismu. Što je s povlasticom o kojoj Luka i Matej jasno govore, a to je djevičansko rođenje?**

I ovo pitanje kao i ono o uskrsnuću (p. 52) smatram vrlo važnim i na njega treba odgovoriti pažljivo i opširnije. Najprije bih rekao kako sam uvijek radije govorio o tom biblijskom događaju kao o *djevičanskom začeću* nego kao o djevičanskom rođenju. Sveto Pismo kaže da je Marija začela Isusa bez ljudskoga oca. Poslije je u kršćanskoj misli (drugo stoljeće) dodano gledište kako je Marija rodila Isusa na čudesan način i tako sačuvala integritet svojih tjelesnih organa. Da bi se s tim u vezi izbjegla zabuna kad govorim o djevičanskom začeću želim biti precizan.

Katkad, kad me pitaju za mišljenje o djevičanskom začeću, čine to pomalo zbunjeni te čak dodaju: "Neki kažu da vi ne vjerujete u djevičansko začeće." Stoga u odgovoru na bilo koje pitanje o tom biblijskom događaju volim naglasiti kako se od prvog trenutka otkad sam o toj temi predavao početkom 1970-ih i mnogo o tome pisao, uključujući tu i knjige, moje stajalište nije promijenio te jasno izjavljujem: prihvaćam djevičansko začeće, ali činim to prvenstveno zato što ono pripada crkvenom nauku. Mnogi znanstvenici, protestanti i poneki rimokatolik, niječu djevičansko začeće na biblijskoj osnovi; ne slažem se s njima jer tvrdim da biblijska evidencija ne pobija povijesnost djevičanskoga začeća. Ipak, priznajem kako na osnovu biblijskih iskaza nije moguće dokazati djevičansko začeće te se zato utječem crkvenom nauku da riješi dvosmislenost koju ostavljaju biblijski izvještaji. Nakon što sam to izjavio, dopustite mi da objasnim što je izazvalo takvu podjelu među znanstvenicima.

Začeće djeteta Isusa spominje se jedino u Mateju i Luki i ondje nema sumnji kako za njih začeće po Duhu Svetomu u utrobi djevice Marije ima teološku važnost koja podrazumijeva Božju stvaralačku moć i osobitost trenutka u kojem je poslan Mesija. No izvan toga postavlja se i povijesno pitanje: je li dijete bilo začeto bez sudjelovanja ljudskoga oca? Neki koji niječu povijesnost djevičanskoga začeća, na to pitanje odgovaraju negativno i čine to zato što smatraju kako je božansko i čudesno besmislica. Drugi koji niječu povijesnu istinu o djevičanskom začeću vjeruju u Boga i čudesa, ali misle kako u ovom slučaju izvještaj ima posve simbolično značenje: "Rođen od djevice" za njih ne znači da je rođen bez ljudskoga oca, nego uz pomoć Božanskoga oca. U dijalogu s tom skupinom znanstvenika posebno bih naglasio kako su i Matej i Luka shvatili i opisali djevičansko začeće kao činjenično (i teološko), a ne samo simbolično. Tako bih, kao dio odgovora na vaše pitanje, potvrdio kako su dvojica evanđelista koji su o djevičanskom začeću pisali, mislili to doslovno iako su u tome vidjeli veliko teološko značenje. Pitanje jest je li njihov povijesni sud bio ispravan.

#### **P. 64. Kakav se dokaz može ponuditi za nešto tako čudesno kao što je djevičansko začće?**

Jedna je vrsta dokaza teološke naravi. Mnogi kršćani vjeruju kako biblijsko nadahnuće znači da je sve što je autor rekao bilo nadahnuto od Boga i nezabludivo. Stoga kad kažem da su i Matej i Luka mislili na doslovno djevičansko začće, oni mi odgovaraju kako nema nikakve sumnje da se takvo začće dogodilo jer je Bog vodio evanđeliste u svakoj poruci koju su nam predali. Po mom mišljenju katolici ne dijele tako jednostavno stajalište o biblijskoj nezabludivosti. Biblija uči vjerno i bez zablude istinu koju je Bog htio radi našega spasenja, kaže Drugi Vatikanski sabor (Dogmatska konstitucija o božanskoj objavi 3,11). Za mene to znači da u prosudbi nezabludivosti ne možemo jednostavno pitati što je autor htio reći; moramo pitati u kojoj jest mjeri to što je autor rekao za naše spasenje.

Za rimokatolike bi, dakle, teološki čimbenik za prosudbu povijesne vrijednosti o djevičanskom začću bio ne toliko nezabludivost Svetoga Pisma koliko crkveni nauk. U vjerovanju, u koncilskoj ili papinskoj izjavi Crkva nikad nije formalno izjavila da je doslovna povijesnost djevičanskog začća božanski objavljena te mora biti prihvaćena kao stvar vjere. Ipak, u svom redovitom učenju, koje je još jedan vodič za pitanje vjere, mislim da je Crkva implicitno inzistirala na doslovnoj povijesnosti djevičanskoga začća. Budući da kao rimokatolik smatram normativno učenje svoje Crkve koje se temelji na Svetom pismu kao posebnu pomoć u slučaju kada je Sveto pismo nejasno ili neodlučno, ja prihvaćam djevičansko začće.

Ipak, uvijek upozoravam da se neki katolički dogmatski teolozi ne slažu s mojom interpretacijom djevičanskoga začća koje naučava crkveno redovito učiteljstvo; oni smatraju da sam u tome suviše konzervativan. Ipak, kao i kad je riječ o tjelesnom uskrsnuću (p. 52) tijekom posljednjih dvadeset godina službeni uredi Katoličke crkve za nauk reagirali su vrlo oštro protiv teologa koji su javno zaniijekali povijesnost djevičanskog začća što jasno govori da Crkva smatra kako nije riječ samo o simboličnom opisu.

Tu je i druga vrsta dokaza koje trebaju razmotriti čak i oni koji ne prihvaćaju stav o nazabludivosti Biblije niti crkveno učenje. Mislim na činjeničnost koja se nalazi u samom biblijskom tekstu. Većina znanstvenika slaže se da u Novom zavjetu, osim u Mt 1 i Lk 1, nema spomena o djevičanskom začću. Ipak, neovisno jedan od drugoga ta se dvojica evanđelista u tome slažu unatoč tome što su izvještaje smjestili u vrlo različite kontekste – to je znak da je riječ o ideji koja prethodi obojicu. Stoga je ne možemo jednostavno odbaciti kao kasniju izmišljotinu. U *Rođenju Mesije* (NY: Doubleday, 1977.) govorio sam o argumentima protiv povijesnosti djevičanskog začća u smislu onoga što je moglo ljude navesti na tu ideju, npr. utjecaj poganskih pripovijesti o odnosima između bogova i žena ili meditacija u Izaiji 7,14 koja predviđa da će mlada žena roditi dijete i dati mu ime Emanuel (proročanstvo koje je na grčki prevedeno s naglaskom na djevičanstvo mlade žene). Neću ovdje ulaziti u te probleme, ali zaključio sam kako nitko od njih nije objasnio genezu ideje o djevičanskom začću. To čini povijesno objašnjenje pouzdanije od bilo kojega drugog – mnogo pouzdanije, ali nedokazano.

Neke taj zaključak ne zadovoljava. Smeta ih što unatoč nedostatnosti biblijske evidencije potvrđujem svoju vjeru u djevičansko začće dopuštajući da mojim sudom upravlja crkveno učenje. (To, čini se, smeta i onima koji niječu djevičansko začće i onima koji ga prihvaćaju.) Ja se zbog toga ne osjećam neugodno. Ako Biblija jasno kaže jednu stvar, a Crkva uči nešto posve drugo, prihvatiti oboje bilo bi šizofrenično. Ali kako su oba Zavjeta proizvod zajednica vjernika, ne vidim nikakva proturječja u



tome da mi život tih zajednica služi kao interpretativni element koji baca svjetlost na nejasnoće biblijskih zapisa. To činim mnogo radije, nego da činim nasilje nad biblijskim sadržajem tvrdeći kako je posve jasan i da dovoljno dokazuje, ili pak da ne dokazuje kad se najviše može reći da je nejasan.

**P. 65. Primijetio sam kako u opisivanju Marijine uloge u evanđeljima govorite o Isusovoj majci i "braći". Nije li to protestantski jezik?**

U razgovoru o izrazu "braća" možda bi pomoglo da počnemo s onima koje taj izraz obuhvaća, a među njima daleko je najpoznatiji čovjek koji se zvao Jakov. U Novom zavjetu ima više Jakova. Na popisima Dvanaestorice koje je Isusu izabrao nalazi se jedan Jakov, brat Ivanov koji je Zebedejev sin, kao i Jakov Alfejev (vjerojatno sin Alfejev). No Jakov o kojemu je riječ nije član Dvanaestorice, nego onaj kojega Pavao spominje kao "Gospodinova brata" (Gal 1,19). Mk 6,3 i Mt 13,55 spominju ga uz četiri "brata" Isusova: Jakova, Josipa, Šimuna i Judu. Kao vođa jeruzalemskih kršćana taj je Jakov bio jedan od najvažnijih ličnosti u ranoj Crkvi. Njemu se pripisuju novozavjetna "Jakovljeva poslanica". Pretpostavljam da bih trebao spomenuti kako su kršćani kasnijih vremena dvojicu "braće", Jakova i Judu, pojednostavljeno poistovjetili s dvojicom apostola iz Dvanaestorice koji su nosili ta imena. To je pogrešno. Djela apostolska 1,13-14 jasno razlikuju "braću" i Dvanaesticu.

Tako više novozavjetnih pisaca govori o "bratu (braći)" Gospodina (Isusa) upotrebljavajući uobičajenu grčku riječ za brata, a Marko/Matej u recima koje sam upravo spomenuo govore i o Isusovim "sestrama". Moramo se držati grčke terminologije i ne pokušavati pročišćavati tekst niti ga mijenjati zato što izaziva pitanja. Stoga je odgovor na vaše pitanje da izraz "Isusova braća" ne pripada protestantskom jeziku nego biblijskom.

**P. 66. Što je s katoličkim učenjem da je Marija ostala djeвица?**

To je često opisano kao "katoličko" učenje, ali pojam je širi. Pravoslavna i istočne crkve te mnoge ugledni anglikanci/episkoparci, smatraju da je Marija ostala djeвица. Unatoč tome što protestanti najčešće misle kako su braća i sestre spomenute u Novom zavjetu Marijina djeca te tako nije ostala djeвица, to za Reformaciju nije bio veći problem. Podsjećam da su Luther, Calvin i Zwingli upotrebljavali izraz "vazda Djeвица" (stari Marijin opis) bez primjedbi. Očito je moderna rasprava o tome proizišla kasnije kao rezultat doslovnog čitanja Biblije.

No treba spomenuti još nešto. Očito ako su oni koje Novi zavjet naziva Isusovom braćom i sestrama bili njegova krvna braća i sestre tada Marija nije ostala djeвица. Trajno Marijino djevičanstvo jest nešto što izlazi iz okvira dokumentiranih potvrda kojima raspoložemo te predstavlja slavljenje Marije koje proizlazi iz naše vjere. Mi rimokatolici to smatramo crkvenim naukom, ali to ne mora značiti da je Marija nekome rekla kako je uvijek ostala djeвица. Mi taj nauk o Mariji "vazda Djevici" ne prihvaćamo na osnovu biblijskoga teksta, nego iz kršćanskoga razmišljanja o Marijinoj svetosti i načinu na koji je ta svetost bila izražena u njezinu životu.

**P. 67. Ne razumijem. Kažete kako je prema katoličkom nauku Marija ostala djevica, ali istodobno kažete kako Novi zavjet govori o Isusovoj "braći i sestrama". Zašto ih Novi zavjet tako zove?**

Pitanje je složeno pa će i odgovor biti prilično složen. Dok Novi zavjet upotrebljava izraz Isusova "braća i sestre", nigdje se izričito ne kaže da su to bila Marijina djeca. Istina, braća se često povezuju s Marijom (npr. Mk 3,32; 6,3; Iv 2,12; Dj 1,14). To povezivanje uz upotrebu grčke riječi koja označava krvnu braću, moglo bi doista navesti na zaključak kako su to bila Marijina djeca kad ne bi bilo dokaza za suprotno. Kad bih rekao kako sam danas vidio vašu majku i braću, ne bi li oni koji me čuju pomislili da govorim o djeci koju je rodila vaša majka.

Ipak, na početku drugoga stoljeća, kako možemo vidjeti iz apokrifnoga *Jakovljeva evanđelja* (vidi p. 10), već je kružila tradicija da to nisu bila Marijina djeca. U složenoj pripovijesti ispričanoj u tom evanđelju kad se vjenčava s Marijom, Josip je star čovjek i udovac s djecom. Stoga su, kad je Marija rodila Isusa, Josipova djeca postala njegova braća i sestre. To je vješto rješenje jer objašnjava ne samo izraz "braća i sestre", nego i zašto su povezani s Marijom – Josip je vjerojatno umro prije Isusova javnoga djelovanja te je Marija tu djecu odgojila kao svoju. To također objašnjava Marijino djevičanstvo iako je bila udana za Josipa. Moramo biti poštenu i priznati kako bi se *Jakovljevo evanđelje* (obratite pozornost na autora kojemu se pripisuje: riječ je o Isusovu "bratu" koji je trebao poznavati obiteljsku povijest) jedva moglo nazvati pouzdanim povijesnim izvorom. Unatoč tome, ono nam daje dokaz o tradiciji koja je u kružila u to vrlo rano vrijeme.

U samom Novom zavjetu ima oskudnih dokaza da "braća" nisu bila Isusova krvna braća. U izvještaju razapinjanja na križ u Mk 15,40 i Mt 27,56 spominje se žena koja izdaleka gleda, a predstavljena je kao "Marija, majka Jakova (Mlađega) i Josipa". To su imena dvojice od Isusove braće i u tom prizoru gotovo da čujemo kako su to djeca neke druge žene koja se zvala Marija. (Svakako "majka Jakova i Josipa" nije način na koji bi Marko i Matej normalno spominjali Mariju, Isusovu majku.) Ta bi informacija mogla potvrditi postbiblijsku tradiciju *Jakovljeva evanđelja* da "braća i sestre" nisu bili djeca Djevice Marije.

Zašto terminologija "braća i sestre"? Već sam rekao kako se grčka riječ odnosi na krvnu braću i sestre. Ipak, ako imamo razloga za sumnju kako to nisu bila krvna braća i sestre (i samo pod tim okolnostima), možemo se pozvati na semitsku terminologiju koja je mogla prethoditi grčkoj. S druge strane, dok grčki jezik ima zasebne izraze za "rođake", "polubraću" itd., te su riječi u grčkom, upotrebljene u evanđeljima, mogle biti pod utjecajem ranokršćanskih aluzija na Isusovu obitelj koje su bile na aramejskom ili hebrejskom. Za razliku od grčkoga, semitski jezici u Isusovo vrijeme nisu imali precizan rječnik za šire obiteljske veze. Oni su odražavali plemensko podrijetlo gdje su članovi istoga plemena, klana ili obitelji bili smatrani braćom i sestrama bez obzira na njihov stvarni odnos. Klasičan primjer za to jest upotreba riječi "braća" u Post 13,8 kada se opisuje odnos između Lota i Abrahama, dok je Lot zapravo Abrahamov nećak. Polazeći otud moglo bi se dokazivati kako su muškarci i žene koji su zvani Isusovom "braćom i sestrama" tako nazivani prema slobodnoj semitskoj plemenskoj terminologiji, a bili su zapravo daleki rođaci, a ne Marijina djeca. Ponovo naglašavam kako ne bismo išli tim putem kad bi bilo jasno da nije riječ o krvnoj braći i sestrama.

## P. 68. Nisu li katolici uvijek učili kako su Isusova braća bili njegovi rođaci?

Katolici su tako učili, ali ne "uvijek". U Zapadnoj crkvi sv. Jeronim postao je zagovaratelj drukčijeg rješenja od onoga koje nudi *Jakovljevo evanđelje*. Jeronima nije zanimalo samo Marijino djevičanstvo, nego i Josipovo djevičanstvo kao simbol kojim bi potakao na monaški život, za celibat. Prema tome, nije mu se sviđalo tumačenje iz *Jakovljeva evanđelja* prema kojemu je Josip imao djecu iz prethodnog braka. Drugo je tumačenje bilo da su to bila djeca Josipova brata ili Marijine sestre. Ne želim vas zbunjivati složenim argumentima za te teorije.

U svakom slučaju, pristup koji bi od Isusove "braće i sestara" načinio njegove rođake, postao je gotovo sveopće stajalište u Zapadnoj crkvi i zato je blisko rimokatolicima. Ipak treba naglasiti da crkveni *nauk* o Marijanu djevičanstvu nikad nije objasnio tko su bila braća.

Možete se mirno upitati: "Zašto je postalo tako važno je li Marija imala još djece?" Netko radikalniji mogao bi reći i: "Koga briga?" No to je bio razlog podjele već u staro doba jer je protiv *Jakovljeva evanđelja* ustao istaknuti teolog Tertulijan koji je "braću" identificirao kao djecu koju je rodila Marija, ali Jeronim je gnjevno pisao protiv onih koji su tako mislili.

Što se tiče sadašnje važnosti toga pitanja, zastupanje teze da je Marija imala drugu djecu kojoj je otac bio Josip pojavilo se *poslije* protestantske reformacije. Ono je govorilo u prilog stajalištu da Novi zavjet treba čitati onako kako piše (gdje su spomenuti "braća i sestre") bez utjecaja kasnijih tradicija bez obzira je li riječ o *Jakovljevu evanđelju* koji govori o Josipovoj djeci iz prethodnog braka ili o crkvenim ocima poput Jeronima koji govore o Isusovim rođacima. No iza doslovnog pristupa Novom zavjetu krio se još jedan problem, a to je borba oko vrijednosti bračnoga života i celibata. Mnogi protestanti koji smatraju da je Marija imala djece implicitno kritiziraju katoličke svećenike što se ne žene i nemaju obitelj. Mnogi na katoličkoj strani koji zastupaju djevičanstvo Marije na taj način brane celibat kao evandeosku vrlinu te hvale celibat svećenika i časnih sestara. Komentirajući tu posljednju točku naglasio bih kako mi kršćani, koji smo ostali vjerni tradiciji Djevice Marije, ne smijemo govoriti protiv braka i obitelji. Mora nam biti jasno da bi, ako je poslije Isusova rođenja Marija normalno začela i rodila drugu djecu, to bio sveti čin koji je Bog blagoslovio kao što bi to bila i njezina odluka da ostane djeвица – odluka koji podrazumijeva naslov "vazda Djeвица".

Što se pak tiče današnjih rasprava možda nam može pomoći ekumenska knjiga koju su sastavili bibličari pripadnici raznih crkvi *Marija u Novom zavjetu* (iz. R.E. Brown i dr.; New York: Paulist Press, 1978.), str. 65–72. Autori te knjige slažu se da pitanje o tome da li je Marija imala drugu djecu s Josipom *ne potječe izravno iz Novoga zavjeta* niti on na njega jasno odgovara. Zbog razumljivih razloga, ovisno o tome *kako su upotrebljavali kasniju crkvenu misao*, kršćani su dali drukčije odgovore.

Mi rimokatolici odgovaramo na pitanje u svjetlu našega crkvenog nauka da je Marija ostala djeвица što, kako smatramo, objašnjava nejasnoću koja proizlazi iz Svetoga Pisma. No ne trebamo smatrati nekršćanima one koji interpretiraju Novi zavjet drukčije; oni pak ne bi trebali nama prigovarati da govoreći o Djevici Mariji nismo vjerni Bibliji. Razlika u vjerovanju nije izravno u vezi s Biblijom; ona se velikim dijelom odnosi na autoritet tradicije i crkvenoga naučavanja.

**P. 69. No ostavimo Mariju i Josipa. Mnogo govorite o izvještajima evanđelja o Isusu, njihovoj važnosti i točnost, itd. Ali što možemo sigurno znati o Isusu?**

Vjerujem da ne mislite na matematičku sigurnost ili sigurnost koju nude egzaktne znanosti, nego na razumnu sigurnost ili veliku pouzdanost koje odgovaraju ljudskim mogućnostima – na primjer, vrstu sigurnosti koju bih imao u vezi sa životom i djelovanjem nekoga koga dobro poznajem. Neki bi vam znanstvenici skeptično odgovorili kako o Isusu možemo znati veoma malo. Iako sam optimist s obzirom na znanje koje imamo o Isusu, neću vam ni pokušati dati iscrpni opis njegova života, npr. kako je rođen u Betlehemu, odrastao u Nazaretu, kako ga je krstio Ivan Krstitelj te kako je konačno počeo svoje javno djelovanje propovijedajući u prisposodobama, ozdravljajući, itd. Pretpostavljam da želite više pojedinosti nego ih je moguće iznijeti u ovako jednostavnom obliku pitanja i odgovora, stoga vam preporučujem članak "Isus" u *New Jerome Biblical Commentary* (Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall, 1990, 99 1216–1328) od J.P. Meiera. On je izvrstan znanstvenik i dao je dobar pregled s detaljnim izvještajem o povijesnom Isusu. Ako imate neka određena pitanja, rado ću odgovoriti najbolje što znam.

**P. 70. Želio bih znati što je Isus mislio o sebi. Je li znao da je Bog?**

Ovo je jedna od rijetkih prilika kada ću od sugovornika tražiti da postavi pitanje na drugi način jer je na ovako oblikovano pitanje gotovo nemoguće dati razumljiv odgovor. Ne volim se igrati riječima te kao mnogi drugi osjećam nepovjerenje kad netko kaže: "Što si time mislio reći?". No moram vas pitati što ste mislili s riječju "Bog". Pitanje se odnosi na Isusa, galilejskog Židova iz prve trećine prvoga stoljeća za kojega je riječ "Bog" bila određena njegovim podrijetlom i teološkim rječnikom onoga vremena. Da bih pojednostavnio (možda i previše) reći ću kako mislim da bi za Židova toga vremena riječ "Bog" podrazumijevala Onoga koji boravi na nebu – uz mnogo drugih atributa. Stoga ako bi se Isusu na zemlji postavilo pitanje: "Misliš li da si Bog?" to bi značilo da je mislio kako je on Onaj koji boravi na nebu. I sami vidite kako bi to bilo neumjesno pitanje jer je Isus vidljivo bio na zemlji. I njemu to pitanje nikad nije postavljeno; najviše što su ga pitali bilo je o njegovu odnosu s Bogom. Jezičnu osobitost i problem može se zapaziti u prizoru kod Marka 19,17-18. Čovjek se obraća Isusu kao "dobrom učitelju" i Isus mu odgovora: "Zašto me zoveš dobrim? Samo je Bog dobar." Tu možete zamijetiti da se stavlja razlika između Isusa i riječi "Bog".

No s pravom možete reći kako je u jednom drugom evanđelju Toma pohvaljen jer se Isusu obratio s "Gospodin moj i Bog moj!" (Iv 20,28). Ključ razumijevanja toga izraza jest u činjenici da se nalazi u četvrtom evanđelju koje je napisano u posljednjim godinama prvoga stoljeća. Rekao bih da su u to vrijeme, u nastojanju da razumiju Isusa, kršćani na neki način proširili značenje riječi "Bog". Za njih se ona više nije odnosila samo na Oca na nebu; odnosila se i na Sina na zemlji. Shvatili su da je Isus bio tako intimno povezan s Bogom, toliko ispunjen Božjom nazočnošću da se naziv Bog na njega mogao primijeniti kao i na Oca nebeskoga. No htio bih naglasiti da to ne uključuje promjenu u Isusu; to se odnosi na promjenu i razvoj kršćanskog poimanja onoga tko je on bio. Razvoj se nastavio tako da su na Nicejskom saboru u 4. stoljeću kršćani opisali Sina Božjega kao "pravoga Boga od pravoga Boga!" Isusov utjecaj i razmišljanje koje je uzrokovao promijenili su, za one koje su u njega vjerovali, čitav teološki jezik uključujući i naziv "Bog".

Sada, kad sam pojasnio (nadam se) jezične teškoće, preoblikovao bih vaše pitanje onako kako vjerujem da ste ga namislili, pa ću onda pokušati na njega odgovoriti. Ako prihvatimo da se naziv "Bog" razvijao tako da je za kršćane predstavljao istinski uvid u Isusov identitet, vaše bi pitanje, vjerujem, moglo glasiti ovako: "Je li Isus znao da je imao identitet koji su njegovi sljedbenici kasnije prepoznali kao Božji? Ako je bio Bog (a većina se kršćana u tome slaže) je li *on* znao tko je? Mislim da je na to najjednostavniji potvrđan odgovor. Takav se dogovor, naravno, ne može dokazati jer nemamo tekstova koji opisuju čitav njegov život. Ipak, u evanđeljima je uvijek prisutna Isusova svijest o njegovom posebnom odnosu s Bogom koji mu je omogućavao da govori s tako velikim autoritetom. Nigdje u evanđeljima ne nalazimo prizora u kojem bi on o sebi otkrio nešto što već nije znao. Jasno mi je da je ovo što sam rekao u suprotnosti s nekim popularnim stajalištima prema kojima je Isus svoj identitet otkrio na krštenju ili u nekoj drugoj prilici, ali za takva stajališta nema dokaza. Krštenje je opisano tako da čitateljima kaže tko je Isus, a ne da njemu kaže tko je.

**P. 71. Ali je li odrastao s tom spoznajom? Bi li bio čovjek da je znao tko je tijekom čitavoga svog života?**

Počeo bih s drugim dijelom pitanja. Vi i ja smo ljudska bića. U kojem smo trenutku našega postojanja spoznali da smo ljudska bića i što to znači? Zar na neki način ne znamo da smo ljudska bića od trenutka kad počnemo misliti? U tom trenutku možda ne znamo sve što proizlazi iz činjenice da smo ljudska bića i sigurno nemamo rječnik kojim bismo izrazili što znači biti ljudsko biće. Doista, odrediti definiciju onoga što znači biti ljudsko biće vrlo je težak proces. Pa ipak, mi znamo da smo ljudska bića.

Isto tako, može li se nešto slično primijeniti i na Isusa za kojega vjerujemo da je doista bio božanski i ljudski? Zašto kršćani ne bi mislili da je on znao tko je od trenutka kad je njegov ljudski um počeo funkcionirati? To ne mora značiti da je mogao na ljudski način izraziti što znači biti božanski – i zato sam u prethodnom odgovoru bilo tako oprezan s obzirom na terminologiju. Mi možemo znati da smo ljudska bića i pritom to ne moramo znati izraziti; Isus je mogao znati da je božansko biće, a da za to nije imao izričaje ljudskog jezika. Vjerujem da to objašnjava zašto je kristologija u prva tri evanđelja uvelike implicitna, to jest nije kristologija u kojoj bi nam nazivi govorili tko je Isus, nego je kristologija u kojoj spoznajemo tko je on slušajući što je govorio i kako je to govorio i promatrajući što je činio i s kakvom je moći i autoritetom to činio.

No da se vratim na prvi dio vašega pitanja o tome je li bio ljudsko biće i tako postepeno rastao u spoznaji. Ako je Isus znao tko je tijekom čitavoga svog života, zašto bi ga znanje o njegovu božanskom identitetu priječilo da raste u razumijevanju kako je taj identitet u korelaciji s njegovim ljudskim životom kojemu su rast, iskustvo, događaji iz njegova javnog djelovanja te njegova smrt, donijeli sve veće razumijevanje ljudske situacije? Postojanje takvoga rasta može se pretpostaviti iz borbe koja se prema Mk vidi iz prizora u Getsemanskom vrtu kada Isus, koji je prije toga izazvao svoje učenike (10,38) da piju čašu koju će sam ispiti, sada, suočen sa smrću, traži od Oca da ga, ako je moguće, ta čaša mimoide. Moglo bi se reći kako to uključuje unutarnju borbu u kojoj se Sin Božji suočava s ljudskim iskustvom patnje i smrti. Ali to je samo naša pretpostavka gdje polazimo od analogije vlastitoga ljudskog iskustva. Nitko ne poznaje tajanstvene dubine utjelovljenja i njegove učinke na Isusovu nutrinu.

Evandjelja su napisana da nam kažu što mi trebamo znati o Isusu, a ne što je on znao o sebi.

**P. 72. Ne razumijem. Kažete kako vjerujete da je Isus bio Bog. Bog zna sve. Kako onda može biti sumnje o tome što je Isus znao ili o rastu u spoznaji?**

Na to ću pitanje morati odgovoriti gotovo filozofskim jezikom. Prema skolastičkoj filozofiji, a posebno filozofiji Tome Akvinskoga, Božja spoznaja nije kao naša spoznaja. Mi spoznajemo pomoću pojmova i sudova; drugim riječima, mi mislimo. Prema skolastičkoj filozofiji Božja je spoznaja neposredna: On nema ideja; On poznaje stvari neposredno; On ne treba misliti u smislu povezivanja pojmova i donošenja sudova. Stoga božanska spoznaja koju je Isus posjedovao kao druga osoba Trojstva (ako mogu upotrijebiti jezik koji se više kršćanskih stoljeća nije razvijao) ne bi mogla funkcionirati u ljudskom umu. U čuvenom odjeljku iz *Summa Theologiae* (3,q.9,a. ad1) Toma Akvinski kaže: "Ako u Kristovoj duši nije bilo neke druge spoznaje osim njegove božanske, ona ništa ne bi znala. Božanska spoznaja ne može biti čin ljudske Kristove duše; to pripada drugoj naravi." Kako vidite, nije lako tvrditi "Bog zna sve pa je i Isus znao sve."

Ta ista skolastička filozofija priznaje da i ljudsko biće katkad posjeduje neposrednu spoznaju, nešto poput načina na koji Bog zna; i osnovni primjer za takvu neposrednu spoznaju – ne preko pojmova i apstrakcija – jest naša spoznaja o sebi samima. Mi znamo tko smo zato što smo to što jesmo, a ne samo zato što mislimo da to jesmo. I upravo na tom načelu, odgovarajući na pitanje: "Je li Isus znao tko je", ja sam lako odgovorio da je znao. Karl Rahner je to izrekao u smislu hipostatskog jedinstva, to jest jedinstva između Božanske Osobe i ljudske naravi. Ne želeći se priklanjati teologiji bilo kojega autora ili se upuštati u još apstraktnije izražaje dogmatske teologije, mislim da je pošteno reći: Time da je bio tko je bio, Isus je znao tko je bio.

**P. 73. Želite li time reći da Isus nije znao više od nas?**

Ne. Kako sam već rekao, njegova neposredna znanje o njegovu identitetu, njegovo znanje o tome tko jest znači da je imao duboku i intimnu spoznaju o Božjoj volji. Bio je potpuno predan Božjoj volji i tako uvijek u skladu s Božjom voljom; Novi zavjet opisuje ga bez grijeha. Zato je mogao govoriti s božanskim autoritetom o onome što Bog hoće od nas; to se vidi u njegovim izjavama koje imaju "Amen", gdje je ta riječ, umjesto da je upotrebljena kao odgovor kojim se prihvaća istinitost izričaja, prethodi Isusovu izričaju i tako traži naše prihvaćanje. Novozavjetni opis čuđenja ljudi zbog Isusova autoritativnog načina govora, koji nije bio svojstven drugim učiteljima, ponovo je priznavanje jedinstvene spoznaje o Božjoj volji. Spoznaje koja je potekla iz Isusove samosvijesti o njegovoj istovjetnosti s Bogom tijekom ljudskoga života stvorila je kod kršćana vjeru da po njemu stigla konačna Božja objava. "Više puta i na više načina Bog nekoć govoraše ocima po prorocima; konačno, u ove dane, progovori nama u Sinu." (Heb 1,1-2).

**P. 74. Ali što je sa stvarnim znanjem? Zar Isus nije znao stvari koje nadilaze obično ljudsko znanje?**

Koliko se sjećam, španjolski skolastički teolog sa Sveučilišta u Salamanci tvrdio je kako je Isus posjedovao izvanredno široko polje znanja: bio je savršeni vojnik,

znanstvenik, umjetnik, pjesnik, itd. Ja za to ne nalazim dokaza u Novom zavjetu. Ljudi su bili zadivljeni zbog autoritativnog načina na koji je poučavao, a ne zbog niza činjenica. Govorio je aramejski i vjerojatno hebrejski; možda je znao neke grčke riječi i izričaje zbog trgovačkih putova koji su prolazili kroz Kafarnaum; možda su palestinski Židovi znali i poneku latinsku riječ zbog nazočnosti rimske uprave i vojnih vježbi. Ali ja ne vidim nikakva razloga zašto bih mislio kako je poznao neki drugi jezik osim onih koje je naučio, a naučio ih je od roditelja. Kakvu god manualnu vještinu posjedovao, pretpostavljam da je i to naučio od roditelja. Nije potrebno previše razlagati Lukinu tvrdnju da se shvati kako ovaj evanđelist, koji Isusa predstavlja kao božanski začatnog, bez problema za njega upotrebljava biblijski opis o rastu u mudrosti (Lk 2,40, 52).

**P. 75. Usredotočimo se na znanje o stvarima potrebnim za njegovu misiju. Na primjer, je li znao da će umrijeti?**

To mi se pitanje uvijek čini neobičnim. Koliko znam, negdje oko pete godine ili poslije, svaki pripadnik ljudske rase spozna da će umrijeti, stoga spoznaja o vlastitoj smrti nije neobično znanje. Ali pretpostavljam da pitanje zapravo znači je li Isus znao kako i kada će umrijeti. Je li znao da će biti raspet na križ?

Sinoptička evanđelja daju nam tri čuvena Isusova predviđanja o smrti Sina Čovječjega (Mk 8,31, 9,31; 10,33-34). No u ocjeni tih izjava u obzir treba uzeti dvije činjenice. Prvo, zapisane su u evanđeljima trideset do pedeset godina poslije događaja na Golgoti ili Kalvariji i stoga je veoma teško utvrditi do koje su mjere te tvrdnje, u procesu razvoja evanđelja, bile obojene kršćanskim saznanjima o onome što se stvarno dogodilo. Drugo, kako je Isus nailazio na sve veće neprijateljstvo vjerskih vlasti, sigurno je bio svjestan mogućnosti nasilne smrti. Imao je primjer proroka koje su vjerske i političke vlasti proganjale pa čak i ubijale. Živeći u Palestini i poznavajući običaje i zakone rimskih upravitelja koja su vladali zemljom, mogao je znati ili predvidjeti kako će nasilna smrt značiti razapinjanje na križ, koje je u to vrijeme uobičajena rimska kazna. Stoga neko znanje o načinu na koji će umrijeti nije moralo nužno biti nadnaravne prirode.

**P. 76. Ali što je sa saznanjem koje bi svakako tražilo nadnaravnu pomoć. Je li Isus poznao budućnost u pojedinostima? Je li znao da će uskrsnuti od mrtvih?**

Pokušat ću na to pitanje odgovoriti što razumljivije, ali opet naglašavam razliku između uvjerenja da će ga Bog učiniti pobjedonosnim (to ne samo da je potvrđeno u Novom zavjetu, nego je potpuno u skladu s vjerom i povjerenjem starozavjetnih psalmista u trenucima najgorih nesreća) i točnog znanja o tome kako će se to dogoditi. A to je ono što vas zanima. Isus je tijekom svoga djelovanja u svojim izjavama predviđao uskrsnuće Sina Čovječjega.

Ovdje treba spomenuti neslaganje među kršćanskim teolozima. Kako sam naglasio u svoj knjizi *Isus, Bog i čovjek* (New York: Macmillan, 1975., original 1967.) u kojoj sam se mučio s pitanjem o tome koliko je Isus znao, crkveni su oci iz prvih stoljeća bili ti koji nisu oklijevali priznati Isusovo neznanje kao dio njegove ljudskosti. ("Neznanje" u značenju pomanjkanja znanja – bez ičega pejorativnoga što bi neznanje moglo uključivati). To je bilo u skladu s onim što je rečeno u Poslanici Hebrejima (4,15) kako je bio stavljan na kušnju u svemu kao i mi, a ipak bez grijeha – taj nam

odjeljak ne daje nikakvih naznaka da, s obzirom na nedostatak znanja, nije bio poput nas.

Ipak, postojala je još jedna struja u kršćanskoj misli koja je naglašavala Isusovu savršenost u svemu u uvjerenju da nedostatak znanja znači nesavršenost. O tome se može raspravljati: rijetko se divimo ljudima koji sve znaju jer je ograničeno znanje ljudsko stanje, a ne nedostatak savršenstva. U svakom slučaju, u srednjovjekovnoj skolastici, osobito u djelima Tome Akvinskoga, nalazimo tezu da je Isus primio posebne oblike znanja. Dio razloga za tu tvrdnju jest Tomina ideja (p. 72) o neprenosivosti božanske spoznaje na ljudski um koji misli u pojmovima. Stoga se pretpostavlja kako je Isus dobio znanje korisno za ljudski um. (Čak ni tada Toma ne pretpostavlja da je ljudski Isus sve znao.) Toma je govorio o ulivenom znanju i znanju koje dano Isusovoj duši preko blaženih viđenja tijekom čitava njegova života. Mnogi suvremeni teolozi doveli su u pitanje takvu nadnaravnu pomoć. Osobito se to odnosi na Karla Rahnera, Josepha Ratzingera i Jeana Galota (koji predstavljaju široki spektar različitih teoloških pristupa) koji su smatrali da nije potrebno tvrditi kako je Isus imao blažena viđenja kako se tradicionalno smatralo. Na različite načine oni kao polaznu točku uzimaju neposredno Božje iskustvo (p. 72), ali ne insistiraju na prijenosu znanja putem blaženih viđenja kao što je tvrdio Toma.

Sve ove teološke pretpostavke prelaze okvire novozavjetnih izvještaja, ali teolozi koji dopuštaju neznanje ili ne polaze od posebnih oblika božanske spoznaje, slažu se sa stajalištem velike većine biblijskih egzegeta da je Isus dijelio mnoge vjerske poglede svoga vremena – poglede koje su odražavali opipljive granice znanja s kojima se suvremeni čitatelj ne bi morao složiti. Na primjer, čini se da je Isus doista vjerovao kako je Jona boravio tri dana i tri noći u utrobi ribe (Mt 12,40), dok mi Knjigu o Joni smatramo parabolom. U Mk 12,36-37 Isus kaže kako je David autor prvih redaka Psalma 110 "Riječ Jahvina Gospodinu mojemu" uz pretpostavku da je David mislio na budućega Mesiju. Malo bi suvremenih znanstvenika interpretiralo značenje toga psalma na takav način. U knjizi *Isus, Bog i čovjek* navodim druge primjere u kojima Isus, čini se, dijeli ograničene poglede svojega doba u odnosu na općenito religiozna pitanja. Tako netko može tvrditi kako se biblijski i teološki može braniti stajalište o Isusovu ograničenom znanju. Vrijedi naglasiti kako je nijekati puno Isusovo čovječstvo jednako ozbiljno kao i zanijekati mu puno božanstvo, a može se slobodno reći kako je istinska ljudska značajka biti ograničen i vremenski uvjetovan u spoznaji. Tako u Isusu možemo naći neobičan spoj apsolutne sigurnosti u ono što Bog želi od nas da bi došlo kraljevstvo Božje i ljudski ograničenog načina izricanje te poruke.

### **P. 77. Ako prihvatimo ograničeno ljudsko znanje kod Isusa, što je s njegovim pripremama za budućnost? Nešto od toga odnosi se na postojanje Crkve.**

To je osjetljiva točka i jedan od razloga zašto sam uvijek tvrdio kako su ispravno uravnotežena ocjena objaviteljskoga karaktera Isusova djelovanja i njegova ograničenog ljudskog znanje tako važni za kršćanstvo. Ako pođemo od objave, a zanemarimo ograničenost ljudske spoznaje, vidimo Isusa koji je predvidio sve što će se dogoditi uključujući i budućnost Crkve, kako će se razvijati, gdje će se širiti, te razne pojedinosti iz njezine liturgije i života. Ukratko, vidimo Isusa koji nam je dao plan za Crkvu što je često veoma blizu načinu na koji se u prošlosti shvaćalo osnivanje Crkve.

Na takve teorije bibličar mora reagirati: Gdje su u evanđeljima Isusove riječi kojima se takav plan izriče ili barem podrazumijeva? U četiri evanđelja riječ "crkva"



Isus izgovara samo dvaput. Kako se u Mt 18,17 riječ jasno odnosi na lokalnu zajednicu, možemo reći da je Isus u evanđeljima samo jedanput govorio o Crkvi u širem smislu i to u Mt 16,18: "Na toj stijeni sagradit ću Crkvu svoju.", a tu izjavu mnogi smatraju postuskrsnom. To znači da doista nema nijednog teksta u evanđeljima o detaljnom planiranju za ili o Crkvi te je teret dokaza na onima koji tvrde da je Isus o svemu tome mislio.

#### **P. 78. Zar vi, bibličari, tvrdite da Isus nije osnovao Crkvu?**

Ja ne tvrdim da nije. U svojoj knjizi *Biblijska egzegeza i crkvena dogma* (New York: Paulist Press, 1985.) str. 60, odlučno zastupajući stajalište kako se biblijski može obraniti da je Krist osnovao Crkvu, pozivam se na raspravu između Karla Rahnera i Hansa Künga u kojoj je Rahner branio stajalište da je Isus osnovao Crkvu, dok je Küng to smatrao netočnim. Küng možda bolje poznaje biblijski materijal od Rahnera, ali ja mislim da je Rahnerov instinkt bio ispravan. Da je Krist osnovao Crkvu temeljni je dio kršćanskog samorazumijevanja. Ali osnivanje Crkve ne mora značiti da je Isus točno znao kako će ona izgledati ili da je načinio plan njezina osnivanja. Temeljni dio Isusova djelovanja bilo je okupljanje sljedbenika i njihovo uključivanje u njegovu misiju. I uskrsnuti Isus izlio je na njih Duha Svetoga tako da mogu nastaviti njegov rad. Oni predstavljaju kontinuitet između Isusa i Crkve koji je proizišao iz njihovoga propovijedanja. Crkva nije samo ljudska institucija niti je njezino osnivanje samo rezultat stvaralačke namisli dijela Isusovih sljedbenika. Oni su razumjeli da je okupljanje vjernika u zajednice izravni nastavak Isusove misije kad ih je pozivao i slao da nastave njegovo djelo. I to je razlog zbog kojega ja inzistiram na zadržavanju ideje prema kojoj je Krist osnovao Crkvu.

#### **P. 79. Što je sa sakramentima? Kako mi razumijemo sakramente, njih je ustanovio Krist.**

Upotrijebili ste ispravan termin: "Krist." Prethodno pitanje odnosilo se na *Isusovo* osnivanje Crkve i ja se nisam bunio jer vjerujem da postoji kontinuitet između onoga što je Isus činio za svoga života i Crkve koja je rezultat toga. Ipak, klasična formulacija povezivanja Crkve i Isusa iz Nazareta proizišla je od *Krista*. Crkveni učitelji koji su to formulirali, nisu mislili samo na Isusa iz razdoblja njegova javnog djelovanja, to jest što je točno rekao i znao prije nego je razapet na križ. Mislili su na čitavo novozavjetno predstavljanje Isusa kao Krista, Mesije s postuskrsnim uvidom. U odgovoru na p. 40 naglasio sam do koje je mjere u propovjedničkoj fazi, to jest u razdoblju prije nego su evanđelja napisana, vjera u uskrsnuće osvijetlila ono što prije nije bilo shvaćeno. Stoga u raspravi o ustanovljenju sakramenta nije mjerilo samo što je Isus govorio 20-ih godina u Palestini, nego evidencija za te sakramente u čitavom Novom zavjetu.

Tvrđnja da je Krist ustanovio znači da su djelovanja koja zovemo sakramentima specifikacije i primjene moći koju je tijekom svoga djelovanja i nakon uskrsnuća Isus Krist dao Crkvi u i preko apostola – moć koja sadrži ono što je potrebno da Božja vladavina ili kraljevstvo trijumfiraju nad zlom posvećujući živote ljudi od rođenja do smrti. Sakramenti, rekli smo, nisu izum Crkve, nego su dio Kristova plana. Ne vidim tu nikakva sukoba između suvremenoga biblijskog pristupa i tako shvaćenog "ustanovljenja po Kristu".

## **P. 80. Budite određeniji: Je li Isus utemeljio sakrament euharistije na Posljednjoj večeri?**

Uobičajeno kršćansko učenje bilo je da je euharistiju utemeljio Krist (obratite pozornost na činjenicu da se vraćam klasičnoj terminologiji, naslovu "Krist") na Posljednjoj večeri, a za rimokatolike to je potvrdio Tridentski sabor. No ponavljam, ne treba misliti da je na Posljednjoj večeri Isus predvidio sve što će se razviti iz njegovih izričaja o kruhu i vinu kad je izjavio kako su to njegovo tijelo i krv. Ne treba misliti da je predvidio liturgijski razvoj, čitavu praksu euharistije u kršćanstvu ili da je mogao govoriti o transsubstancijaciji.

Zanimljivo je primijetiti da je u dva od četiri izvještaja o euharistijskim riječima na Posljednjoj večeri rečeno: "Ovo činite meni na spomen." (Lk 22,19; 1 Kor 11,24.25) dok tih riječi nema kod Marka niti kod Mateja. Štovan i oprezan znanstvenik kao što je dominikanac P. Benoit postavio je pitanje jesu li to ili nisu mogle biti liturgijske smjernice koje su se pojavile u liturgiji poznatoj Luki i Pavlu, izražavajući mišljenje da je ta euharistija bila vjerna onome što je Isus mislio. U takvoj interpretaciji "Ovo činite meni na spomen" pripadalo bi razvoju evanđeoske poruke iz Drugoga stadija o kojem sam govorio u odgovoru na p. 40.

Čak i bez pozivanja na tu teoriju ja vidim sličnost između ustanove sakramenata i osnivanja Crkve. Smatrati te dvije stvari Kristovim djelom potpuno je ispravno, ali to ne mora značiti da je Isus znao kako će se one razviti. Njihov je razvoj vodio Duh Sveti i pokazao što je bilo vjerno Isusovom naumu.

## **P. 81. Nije li Isus dao još određeniju naredbu o krštenju koja bi pokazala da je znao što će se dogoditi?**

Pretpostavljam da govorite o posljednjim riječima u Mateju (28,19) kada uskrsnuli Gospodin kaže: "Pođite dakle i učinite mojim učenicima sve narode krsteći ih u ime Oca i Sina i Duha Svetoga". Ali sam taj tekst dokazuje potrebu za oprezom. Ako je to rečeno odmah poslije uskrsnuća i upravo tim riječima, Djela apostolska postala bi gotovo nerazumljiva jer tada kod Isusovih sljedbenika ne bi bilo razloga za sumnju da je htio učenike među ne-Židovima. No rasprava o prihvaćanju pogana vodila se prvih dvadeset godina kršćanstva. Isto je i ako je, kako nagoviješta Matejev izvještaj, takav razvijeni oblik krštenja "u ime Oca i Sina i Duha Svetoga" bio poznat već prvih dana nakon uskrsnuća, veoma teško razumjeti uobičajeni izričaj o krštenju u ime Isusovo koji nalazimo drugdje u Novom zavjetu. Prije bih rekao da posljednje riječi uskrsnuloga Gospodina koje nam daje Matej pokazuju kako je značenje Gospodinove misije njegovim učenicima postalo jasno tek nakon mnogo godina borbe oko obraćenja pogana i nakon što je razmišljanje pokazalo širinu zajedništva Oca i Sina i Duha Svetoga tako da je krštenje u Isusovo ime moralo uključivati i djelo Oca i Duha Svetoga.

Dodao bih i nešto o čemu ovdje neću opširno govoriti. Te su riječi pripisane *uskrsnulom* Isusu, a tvrdnje koje se pripisuju uskrsnulom Isusu u raznim evanđeljima još se više razlikuju od Isusovih riječi iz razdoblja njegova javnog djelovanja. U odgovoru na p. 53 naglasio sam kako se sigurno uskrsnuli Isus ukazao tjelesno, no došlo je do izvanredne preobrazbe pa mi doista ne možemo stvarno znati na koji je način uskrsnuli Isus izgovarao riječi, to jest jesu li to bili razumljivi zvukovi koji su s čuli. Razlike u izjavama koje mu se pripisuju mogu značiti da je otkrio svoju volju, ali da su je riječima iskazali oni koji su je primili. No to je samo moje razmišljanje pa to ne bih naglašavao.

**P. 82. Kako su se kršćani počeli krstiti bez izričite Isusove smjernice u tom smislu? Što ih je na to potaknulo?**

Da budem iskren, to nam nije sasvim poznato. U prva se tri evanđelja nigdje ne kaže da je Isus nekoga krstio; u Ivanu 3,22 kaže se da je krstio, ali to je odmah zaniijekano u Iv 4,2. No *njega* je krstio Ivan Krstitelj i taj je primjer mogao navesti njegove sljedbenike, među kojima je bilo i učenika Ivana Krstitelja, na pomisao da, ako je Isus krstivši se pokazao kako prihvaća Ivanov navještaj, tako će i oni koji su povjerovali u Isusa krštenjem pokazati da prihvaćaju Isusov navještaj. I, naravno, tu je i izričaj Ivana Krstitelja koji kaže da on krsti vodom, no doći će onaj koji će krstiti Duhom Svetim (i vatrom). Tako je krštenje povezano s darom Duha Svetoga možda bilo usađeno u očekivanja Isusovih sljedbenika. Ipak, iako ne znamo sve čimbenike koji su ih potaknuli na pomisao da će krštenjem izraziti vjernost Isusovoj misli, neki običaji i izričaji čine takvu praksu razumljivom. To bi bilo još razumljivije ako je postojao židovski obred pranja za obraćenike. Ispovijest vjere u Isusa tada bi se moglo shvatiti kao vrsta obraćenja koja takvu inicijaciju traži od svih. No i u ovom slučaju riječ je samo o pretpostavkama.

Zanimljiva je brzina kojom se krštenje proširilo među onima koji su vjerovali u Isusa. Novi zavjet daje samo jedan primjer kada vjernici iz razdoblja poslije uskrsnuća nisu bili kršteni i to u Djelima apostolskim 18,24-19,7. U Efezu su Apolon i još neki učenici primili samo Ivanovo krštenje. Jesu li to bili ljudi koji su počeli vjerovati u Isusa tijekom njegova djelovanja, ali nisu naišli na kršćanske zajednice iz razdoblja poslije uskrsnuća? (Apolona su možda na vjeru u Isusa obratili takvi ljudi). Inače, u svim našim izvorima krštenje se čini očekivanom i prihvaćenom praksom.

**P. 83. Što je krštenje značilo za prve kršćane?**

Naša kršćanska teologija krštenja zapravo je spoj različitih vidova krštenja spomenutih u Novom zavjetu. Stoga bih morao reći kako je prema pokazateljima krštenje značilo, barem u smislu onoga što se naglašavalo, različite stvari za različite kršćane. U relativno kasnom novozavjetnom djelu kao što je Ivanovo evanđelje tvrdnje: biti rođen od Boga ili biti rođen odozgo, povezane su s vodom i Duhom. To znači da se krštenje smatralo trenutkom rođenja kršćanina, ne rođenja od ljudske majke, nego od samoga Boga, rođenja koje vjerniku daje sam Božji život. Za Pavla je naglasak na krštenju u smrti Gospodnju. Tako krštenje postaje naš način sudjelovanja u spasenjskog smrti Kristovoj i izlazak iz krsne vode na neki se način može usporediti s Isusovim izlaskom iz smrti. Rječnikom krštenja u 1 Pt se govori o poganima da sada postaju izabrani narod tako da krštenje na neki način postaje primanje u narod Božji.

Ako netko pita o ranim kršćanima, Dj 2 opisuje obvezu krštenja za kršćane u povezanosti s Petrovom propovijedi na Pedesetnicu. Kad je riječ o izvještajima iz Djela apostolskih uvijek moramo imati na umu da su pisana šezdesetak godina poslije događaja i tumačena u svjetlu kasnije teologije. Ipak je zanimljivo da taj zahtjev, koji se odnosi na one koji s odobravanjem slušaju apostolsko propovijedanje prema Dj 2, uključuje *metanoju* (promjena uma, srca i života što je povezano s Isusovim navještajem kraljevstva Božjega) te obvezu krštenja (2,38).

Drugim riječima, propovjednici ponavljaju nešto što je Isus tražio te potom nameću još jednu obvezu za koju nigdje nije zabilježeno da ju je on tražio od sljedbenika tijekom svog javnog djelovanja. Taj dodatni zahtjev za krštenjem ima zanimljiv učinak: vjera u Isusa sada uključuje vidljiv korak.

Tijekom Isusova života ljudi su ga mogli slušati, biti impresionirani onim što su vidjeli i čuli, ali mogli su i otići bez vidljiva znaka da su počeli vjerovati u njegov navještaj o Kraljevsku Božjem. I to traženje vidljivoga znaka od strane propovjednika, koje ima neki povijesni sadržaj jer krštenje inače ne bi postalo tako rašireno, u određenom je smislu prvi korak prema organiziranju vjernika u vidljivu zajednicu. Vjerovati u Isusa za njegova života nije bio formalan čin; rani su kršćani željeli formalnu obvezu koja će imati učinak za vjernikov identitet i povezati ga s drugim vjernicima.

Drugim riječima, možda je jedna od prvih značajki krštenja bio tvorbeni korak u osnivanju zajednice. Ne mislim da sam iznio sve novozavjetne vidove krštenja, tek nekoliko.

**P. 84. Što je s euharistijom? Kako su kršćani počeli slaviti euharistijski objed i što je za njih taj objed značio?**

Ponavljam, novozavjetni spisi sadrže razne vidove euharistije. U odgovoru na p. 80 spomenuo sam tradicionalan kršćanski nauk o ustanovljenju euharistije na Posljednjoj večeri, to jest da je euharistija bitno povezana sa značenjem koje je Isus dao kruhu i vinu na toj večeri kao svojem tijelu i krvi. I to je svakako moralo biti ranokršćansko shvaćanje jer u 1 Kor 11,23 Pavao spominje euharistiju (i samo je taj put spominje) upravo u vezi s noću u kojoj je Isus predan ili izdan te podsjeća na čin koji evanđelja povezuju s Posljednjom večerom. Prema Pavlovu shvaćanju, svaki put kad se slavi euharistija kršćani se sjećaju smrti Gospodnje dok on ne dođe. I to nije samo sjećanje ili obnavljanje Gospodinove smrti (nešto što je prošlo i u čemu nam je dano da sudjelujemo; za Pavla je i krštenje "u smrt Gospodnju") nego anticipacija nečega što pripada budućnosti. Vid budućeg Gospodinova dolaska mogao je biti vrlo rano naglašen u euharistiji. Kad se Isus vrati, kršćani će sudjelovati u nebeskoj gozbi. I doista, oni su možda vjerovali da će se Krist konačno vratiti u euharistiji. U kumranskoj se zajednici, na simboličnoj gozbi, ostavljalo prazno mjesto za Mesiju u slučaju da ga Bog pošalje tijekom objeda. Obratite pozornost na činjenicu da je vid budućnosti u euharistiji ponovno uveden u rimokatoličku misu kao dio objave otajstva vjere nakon posvećenja jer tri od četiri odgovora spominju budući dolazak Gospodnji.

**P. 85. Što je s Ivanovim evanđeljem? Ondje se na Posljednjoj večeri ne spominje euharistija.**

Imate pravo! I to je na neki način neobično jer je Ivanov opis Posljednje večer najduži. U svjetlu činjenice da Pavao smatra poznatom tradicijom da je Isus izveo euharistijski čin u noći prije svoje smrti, Ivan je euharistiju možda namjerno izostavio želeći je povezati s nekim drugim dijelom Isusova života – ne nijećući joj nužno vezu s Posljednjom večerom nego videći mogućnosti u nekom ranijem činu.

Kad gledamo na euharistiju samo u svjetlu Posljednje večere, ona postaje nešto što Isus čini upravo prije nego što umire, na kraju svoga života. Tako je to u suprotnosti s njegovim uobičajenim načinom propovijedanja i čudesnim znakovima kojima pomaže i ozdravlja ljude. Ali Ivan ide u suprotnom pravcu te ne povezuje euharistijske riječi s neuobičajenim i usamljenim činom na kraju Isusova života, nego s umnažanjem kruha, znakom koji je Isus učinio tijekom svoga djelovanja. Isus je hranio mnoštvo s kruhom; i nahranio ju je. Ako je gomila razumjela, ta hrana, iako je bila fizička, nije prvenstveno podrazumijevala fizičko značenje. Kruh je bio znak duhovne hrane koja

je hranila božanski život dobiven krštenjem. U šestom poglavlju Ivanova evanđelja, nakon što ističe vrijednost objave kao hrane, koja je kruh s neba, Isus naglašava da su hrana njegovo tijelo i krv, što je pak Ivanov euharistijski jezik. Tako mi Ivanu dugujemo prvenstveno naglasak na euharistiji kao hrani: hrani vječnoga života.

I dok sam još kod teme o osobitostima euharistije izvan Posljednje večere, vjerojatno u nekim novozavjetnim tekstovima postoji veza između euharističkog lomljenja kruha i *pojave* uskrsnuloga Isusa pri objedu kada je lomio kruh. To se svakako čini tako kod Luke 24,35 kada dvojica učenika na putu u Emaus prepoznaju Isusa dok je lomio kruh. Takva je povezanost mogla biti put kojim se htjela istaknuti stvarna Isusova nazočnost. Najzad, prema kršćanskoj teologiji, u euharistiji je nazočan uskrsnuli Isus kao što je uskrsnuli Isus bio nazočan kad su učenici lomili kruh. Ne kažem da su ti pouskrсни objedi bili euharistijski; kažem da su, razmišljajući o nazočnosti Isusa na takvim objedima, kršćani možda shvatili veoma važan vid euharistijske teologije. Tako će sva tri objeda (Posljednja večera, umnažanje kruha i pouskrсни objedi) ostaviti traga na kršćanskoj misli o euharistiji. Teško je reći koji je trag bio najraniji.

Usput rečeno, nadam se da vidite kako su moji odgovori u vezi s krštenjem i euharistijom povezani s mojim pristupom neplaniranog podrijetla crkve. Odmah nakon uskrsnuća kršćani nisu imali potpuni pregled svih vidova krštenja ili euharistije bez obzira kako su rano te činove počeli obavljati. Tek nakon određenog vremena, po djelovanju Duha svetoga, shvatili su različita bogatstva u onome što su smatrali Kristovim darovima.

#### **P. 86. Kakav je bio odnos prvih kršćana sa Židovima?**

Jasno je da su svi prvi kršćani bili Židovi. Židovstvo Isusa i onih koji su prvi u njega povjerovali može objasniti nedostatak plana za Crkvu. Nije bilo potrebno uspostavljati nove strukture jer je judaizam imao vlastite strukture; imao je svoje svećenstvo, žrtve, liturgiju, blagdane i upravu. Isus nije morao misliti o tome sve dok su one prihvaćale reformu duha koju je tražio navještaj kraljevstva.

Djela apostolska (3,1; 5,12) izvještavaju da su Petar, Ivan i drugi članovi Dvanaestorice, ukratko sve važne ličnosti iz tih prvih dana, odlazili u Hram u vrijeme molitve. Iz izvještaja proizlazi kako se njihova vjera u Isusa nije sukobljavala s pohađanjem Hrama. Čitatelji Marka 12,29 saznaju kako Isus poučava da je važan dio u prihvaćanju kraljevstva molitva *Šema Israel*: "Slušaj, Izraele! Gospodin Bog naš Gospodin je jedini!", što je najvažnija židovska molitva. Himan kao što je *Benedictus* (Lk 1,68-79) po obliku i stilu pripada židovskim himnima novozavjetnog razdoblja, osim u smislu ispunjenja božanskog zahvata za koji su kršćani vjerovali da se dogodio u Isusu. Moglo bi se navesti još puno židovskih primjera u ranom kršćanstvu.

#### **P. 87. Što je izazvalo odvajanje kršćana od Židova?**

Na to pitanje nije lako odgovoriti djelomice zato što čujemo samo jednu sukobljenu stranu. Nema židovske književnosti iz toga razdoblja koja bi nam rekla kako su Židovi koji nisu vjerovali u Isusa reagirali na one koji jesu. Čak i kasniji židovski izvori, vjerojatno iz drugoga i trećeg stoljeća, o tom pitanju izvještavaju slabo i neizravno. Ako uzmemo kršćanske izvore i povežemo ih sa zdravim razumom, najbolji odgovor koji ćemo dobiti jest da se razdvajanje kršćanstva i judaizma dogodilo na različitim mjestima u različito vrijeme s različitim tonovima i zbog različitih razloga.

U tom je razdvajanju svakako važnu ulogu imao broj kršćana iz poganstva koji su živjeli zajedno sa židovskim kršćanima na određenim područjima. Sinagoge kojima su pripadali uglavnom Židovi koji nisu vjerovali u Isusa osjećali bi se jako nelagodno ako bi se među njima pojavili pogani koji tvrde da pripadaju Izraelu jer vjeruju u Isusa. Možda su na drugim mjestima i u drugo vrijeme svi pripadnici neke sinagoge počeli vjerovati u Isusa ili su oni koji su postali kršćani možda osnivali vlastite sinagoge. Nekršćanske se sinagoge možda nisu osjećale ponukane ili nisu ništa mogle učiniti u vezi s takvim kršćanskim sinagogama. To je moglo značiti da su neke kršćanske sinagoge dosta dugo vjerovale kako ih židovstvo nije formalno odbacilo.

Važnu je ulogu mogao imati i intenzitet širenja evanđeoskog naviještanja. Jesu li Židovi koji su počeli vjerovati u Isusa agresivno evangelizirali Židove koji nisu? To je moglo izazvati podjelu u sinagogi i odbacivanje. Jedan od čimbenika mogao biti način na koji su kršćani izražavali svoju ocjenu o Isusu, to jest njihov kristološki jezik. U mojoj interpretaciji četvrtoga evanđelja, u trenutku kada su kršćani priznali Isusa za Boga (Iv 29,28), vlasti sinagoge su protiv kršćanskih vjernika, čini se, reagirali brzo i oštro. Ivanovi su kršćani bili agresivni u iznošenju argumenata, a Židovi su smatrali da običnoga čovjeka izjednačuju s Bogom (5,18; 10,33). Iako židovstvo nije bilo stroga religija kreda, jedva da je moglo u sinagogi podnositi one koji su slavili dva Boga; navještaj ivanovskih kršćana o Riječi kao Bogu shvaćen je kao dvoboštvo.

Svakako je bilo i drugih čimbenika, ali ovi koje sam naveo mogli su na nekim područjima ubrzati odvajanje kršćana od židovstva i izbacivanje iz sinagoga (Iv 9,22.34; 16,2), dok su na drugim područjima gdje je društveno stanje bilo mirnije, Židovi kršćani mogli i dalje posjećivati sinagogu bez većih sukoba. Od 50-ih pa sve do kasnih 125-150-ih nastavio se proces razdvajanja sve dok kršćani i Židovi nisu sami uvidjeli kako predstavljaju različite religije.

#### **P. 88. Jesu li Židovi proganjali kršćane?**

Ponavljam da iz raznih razloga raspolažemo samo s kršćanskom književnosti. Nije nezamislivo da je ono što je jedna strana doživljavala kao progon, druga pak smatrala pedagoškom korekcijom. Pavao u Gal 1,13-14 kaže da je proganjao kršćane i da je to bilo ranih 30-ih u Jeruzalemu i oko Damaska. U evanđeljima nalazimo najavu o tome kako će one koji vjeruju u Isusa izvoditi pred vlasti sinagoge i šibati (Mt 10,17; 23,34; Lk 12,11) i to se moglo smatrati progonom. Ivan opisuje ne samo izbacivanje kršćana iz sinagoga, nego i ubijanje kršćana od strane Židova što se tumačilo kao služenje Bogu (16,2-3). Znači li to fizičko uništenje od strane židovskih vlasti? (U 2 Kor 11,24 Pavao kaže kako su mu Židovi zadali 39 udaraca, što je bila kazna sinagoge.) Ili to znači da su židovske vlasti kršćane prijavljivali rimskim vlastima koje su onda izvršavale kaznu? Odgovor na to vjerojatno je djelomice ovisio i o tome kako su vlasti sinagoge identificirale one koje su odbacile kao da više nisu Židovi. Tada bi se Rim zainteresirao za to odbačenu skupinu kako bi saznao jesu li ateisti i opasni ljudi – tako odbačeni, nakon što im je oduzet štit židovskoga identiteta, bili su podložni rimskoj kazni. Po mojem mišljenju, vjerojatno je da su vlasti sinagoge, izravno ili neizravno, kršćane u nekim područjima jako progonile, ali ne u drugima.

#### **P. 89. Kakva je uloga Dvanaest apostola u ranoj Crkvi?**

Da bih odgovorio na to pitanje, moram najprije načiniti razliku između Dvanaestorice i apostola. Naziv "Dvanaest apostola" koji ste upotrijebili pojavljuje se

u nekim kasnijim novozavjetnim spisima i daje netočan opis osoba koje su imale dvije različite uloge.

Rani je naziv bio "Dvanaestorica". Odnosio se na skupinu muškaraca koje je Isus izabrao tijekom svoga života kako bi simbolizirali obnovu Izraela. U vezi sa simbolizmom Dvanaestorice Isus je samo izjavio da će sjesti na (dvanaest) prijestolja i suditi dvanaest plemena Izraelovih (Mt 19,28; Lk 22,30). Na početku Izraela u biblijskom izvještaju bilo je dvanaest patrijarha od čijih je potomaka osnovano dvanaest plemena. U tom važnom trenutku obnove Izraela tih je dvanaest muškaraca Isus izabrao da simboliziraju dvanaest plemena obnovljenoga Izraela. Oni su eshatološki likovi – jednom zauvijek – kako pokazuje njihova uloga sudaca na nebeskim prijestoljima. Pavao zna za njih već od vremena uskrsnih ukazanja jer ih spominje u 1 Kor 15,5. Njihovo djelovanje spominje se u najranijim opisima crkve u Jeruzalemu (Dj 6,2). Doista, čini se, da su prvenstveno bili povezani s Jeruzalemom što ne iznenađuje. Ako su trebali biti dio suda, Dj 1,11-12 (i Zah 14,4-5) možda je to značilo kako se očekivao Isusov povratak da bi sudio na Maslinskoj gori u Jeruzalemu. Prema Djelima apostolskim jedini od Dvanaestorice za koje se kaže da su djelovali izvan Jeruzalema jesu Petar i Ivan. To je djelomice potvrdio i Pavao koji spominje Petra (Kefa) kao lik koji je došao u Antiohiju (Gal 2,1) te bio dobro poznat u korintskoj zajednici možda kao netko tko je posjetio grad (1 Kor 1,12; 9,5).

Ako se vratimo od "Dvanaestorice" k "apostolima", vidjet ćemo kako Novi zavjet daje različita značenja za "apostole" te oni svakako predstavljaju širu skupinu od Dvanaestorice. Obratite pozornost na 1 Kor 15,5 i 7 gdje su "svi apostoli" šira skupina od "Dvanaestorice". Za Pavla, barem u najčešće upotrebljavanom izrazu, apostoli su oni koji su vidjeli uskrsnulog Gospodina i koji su poslani da ga objavljuju svjedočeći o njemu na raznim mjestima riječima i trpljenjem. Pavao očito misli na Petra, jednoga od Dvanaestorice, apostola po tom kriteriju (Gal 2,7). Nismo sigurni je li on prema tom mjerilu mislio na svu Dvanaesticu kao na apostole, ali kasniji novozavjetni spisi govore o Dvanaestorici kao o apostolima. Još kasnija tradicija počinje pripisivati Dvanaestorici široko djelovanje u raznim dijelovima svijeta, ali možemo pretpostavljati da to pripada legendi.

### **P. 90. Uvijek sam zamišljao da je dvanaest apostola vodilo cijelu crkvu. Ako nisu, kako se organizirala rana Crkva? Tko ju je vodio?**

Kao što sam već rekao u prethodnom odgovoru, ja vjerujem da su Dvanaestorica imala simboličnu važnost za obnovljeni Izrael, a ranu Crkvu smatram ostvarenjem obnovljenoga Izraela. Rana crkva nije o sebi mislila kao o odvojenom entitetu od Izraela. Stoga je uloga Dvanaestorice vrlo važna za jedinstvo ranih kršćanskih zajednica. Ipak, njih ne opisuju kao vođe zajednica. Odbijanje posluživanja kod stola u Dj 6,2 način je na koji su izrazili svoju želju da budu uključeni u lokalnu upravu kršćanskih skupina. Niti kao cjelina niti kao pojedinci Dvanaestorica nisu opisani kao vođe lokalnih crkava.

O tome kako se razvijala uprava lokalnih kršćanskih skupina obaviješteni smo samo djelomice. Nijedan novozavjetni spis to ne pokušava opisati; zato ovisimo o slučajnim naznakama. Iz Dj 6,5 zaključujemo kako je Crkva helenističku kršćansku zajednicu povjerila sedmorici vođa. Ti su kršćanski Židovi imali vjerojatno radikalnije stajalište prema Hramu od drugih skupina kršćanskih Židova koji su nazivani Hebrejima. I dok to poglavlje ne kaže točno tko su bili upravitelji hebrejske kršćanske zajednice, u kasnijem odjeljku spominje se (Dj 12,17; 15,4.13; 21,18) Jakov,

Gospodinov brat i starješine koji su bili vođe jeruzalemske Crkve. U 1 Sol 5,12 Pavao govori o nekima koji su iznad drugih "u Gospodinu" u ranim zajednicama u Solunu, otprilike 50-ih godina. U nešto kasnijem pismu, 1 Kor 12,28 Pavao spominje određeni broj karizmi ili Božjih darova koji su utjecali na vodstvo zajednice u Korintu; Prema tom njegovom popisu "neke postavi Bog u Crkvi: prvo za apostole, drugo za proroke, treće za učitelje; onda čudesa, onda dari liječenja; zbrinjavanja, upravljanja, razni jezici". Nismo sigurni što bi "upravitelji" radili u takvoj zajednici gdje je bilo i proroka i učitelja; očito Pavao Apostol ima autoritet nad svim. U uvodu Poslanice Filipljanima (1,1) Pavao spominje biskupe (nadglednike) i đakone u toj crkvi, ali mi ništa ne znamo o tome što su oni radili.

Iz Pastoralnih poslanica (1 Tim, Tit) saznajemo za pokušaj, odmah poslije Pavlova vremena, da se u svakom gradu uz đakone postave prezbiteri-biskupi. Ti su prezbiteri-biskupi (svi? ili većina?) poučavali, upravljali dobrima zajednice, nadgledali nauk pojedinih članova i njihovo moralno ponašanje, itd. *Didache* 15,1 (ranokršćanski spis, vjerojatno nastao odmah nakon 100. godine) gleda na postavljanje biskupa i đakona kao na zamjenu za karizmatične službe proroka i učitelja. U vrijeme Ignacija Antiohijskoga (cca 110.) na nekim se područjima maloazijske i grčke Crkve već razvio sustav jednog biskupa koji nadgleda cijelu mjesnu crkvu s prezbiterima i đakonima ispod njega. To je postala uobičajena crkvena praksa do kraja drugoga stoljeća. Podrobniji opis toga naći ćete u mojoj knjizi *Svećenik i biskup*.

## **P. 91. Što je s naukom da su biskupi nasljednici apostola?**

Imate pravo. To je katolički nauk. Ne vidim razloga zašto novozavjetni dokaz treba tumačiti u smislu ugrožavanja tog nauka ako je shvaćen na ispravan način i pod uvjetom da se nazivi "apostol" i "biskup" točno upotrebljavaju. Naglasio sam (p. 89) da postoji razlika između uloge Dvanaestorice i uloge apostola iako su neki od njih nosili "oba šešira". Nauk ne tvrdi da su biskupi nasljednici Dvanaestorice. I doista, kako je samo dvanaest prijestolja za suđenje dvanaest plemena Izraelovih, ne može ih biti više. U ranoj Crkvi nikad nije spomenuto da se nakon smrti zamijeni ijedan član Dvanaestorice. (Juda je zamijenjen zato što se odrekao svoje uloge među Dvanaesticom, a za početak obnove Izraela trebalo ih je biti dvanaest jer je stari Izrael imao dvanaest patrijarha.)

S druge strane, uloga apostola bila je da odlaze u svijet i navješćuju evanđelje te osnivaju zajednice vjernika. No netko je morao preuzeti pastoralnu brigu nad zajednicama koje su apostoli osnovali. Kako sam rekao, u posljednjoj trećini prvoga stoljeća, a možda nešto ranije, naziv "biskup" upotrebljava se za one koji su upravljali zajednicama. U ranijem stadiju u pojedinim je zajednicama bilo više biskupa ili nadglednika; kasnije je ustanovljen običaj da jedna zajednica ima samo jednoga biskupa. Tako se može reći da su biskupi preuzeli pastoralnu brigu nad zajednicama koje su osnovane apostolskom evangelizacijom te su u tom smislu bili nasljednici apostola.

Apostolsko nasljedstvo odnosi se na činjenicu da su na kraju biskupi preuzeli pastoralnu ulogu apostola; to nema veze s *načinom* na koji su rani biskupi birani ili postavljeni. O tome znamo malo, nismo čak sigurni ni da li se radilo o formalnom postavljanju. Prema analogiji sa židovskim običajem i na osnovu Pavlova opisa o postavljanju Timoteja u Pastoralnim poslanicama (2 Tim 1,6) neki su mislili da se to činilo polaganjem ruku. No Timotej nije bio postavljen za biskupa u smislu upravitelja lokalne zajednice. Njegova je zadaća bila da se pobrine za prezbitere-biskupe (plural)



u zajednicama pa je riječ poluapostolskoj zadaći. Stoga je moguće da je on bio postavljen za apostolskog izaslanika polaganjem ruku. 1 Tim 5,22 opisuje Timoteja kako polaže ruke na druge, ali nije jasno je li riječ o crkvenim upraviteljima. Druga informacija u Dj 14,23 kaže da su Pavao i Barnaba (vjerojatno 40-ih) postavljali starješine svih crkvi u maloazijskim gradovima. Mi ne znamo je li taj opis u Djelima povijesno točan za Pavlova života, ali svakako se ne bi ondje našao da već 80-ih godina nije postojala tradicija takvoga apostolskog postavljanja biskupa. Ta se tradicija spominje i u Pastoralnim poslanicama u kojima se kaže da je Pavao postavio apostolske izaslanike Timoteja i Tita koji su poslije i sami postavljali biskupe. Tu je tradiciju kasnih 90-ih potvrdila i 1 Klementova 42,4 prema kojoj su apostoli koje je Krist izabrao putovali od grada do grada postavljajući prve obraćene biskupe i đakone. To, naravno, ne znači da su sve prezbitere-biskupe rane Crkve postavili apostoli, ali neke vjerojatno jesu.

S druge strane, oko 100. godine *Didache* 15,1 kaže kršćanima da *sebi postave biskupe i đakone*. Tako možemo pretpostaviti kako su postojali i drugi načini postavljanja biskupa. Na primjer, kako su prezbiteri-biskupi bili oženjeni muškarci, mogli su odrediti da ih naslijede njihova djeca. O tome nemamo dovoljno informacija. Na kraju je, naravno, Crkva razvila načine za izbor i ređenje biskupa što je od trećega stoljeća bilo općenito prihvaćeno.

## **P. 92. Kako je takav razvoj biranja biskupa utjecao na tvrdnju da je zaređenje sakrament koji je ustanovio Isus?**

Odgovarajući na pitanje 79 naglasio sam kako "ustanovljeno po Kristu" ne znači nužno da je Isus za svojega života pomno razradio sakramentalni sustav ili da je predvidio točno razgraničenje između različitih sakramenta što se tiče moći posvećivanja koje je dao Crkvi u i preko apostola. Ono što je učinio tijekom Posljednje večere bio je korijen ne samo sakramenta euharistije, nego i sakramenta ređenja. Učenje Rimokatoličke i drugih crkava koje "visoko" cijene ređenje podrazumijeva pastoralnu moć posvećivanja biskupske, prezbiterske i đakonske službe koja vodi do Krista, ali ne i sve vidove discipline koja se razvila. Na primjer, Isusove riječi na Posljednjoj večeri ništa ne kažu o tome tko je taj koji će "zaređivati" druge ili na koji način. Ni čest zamišljaj da je Krist sam zaređio Dvanaesticu na Posljednjoj večeri, ma koliko pojednostavljeno, ne kaže da je ustao i išao oko stola polažući ruke na svakoga od njih. Oni koje je Crkva priznala za svoje biskupe, prezbitere i đakone dijelili su pastoralnu službu koju je sam Isus vršio prema onima koji su ga slijedili i apostola prema prvim vjernicima. Nije Crkva jednostavno ustanovila službu ređenja polazeći od vlastitog autoriteta. Postojanje ređenja zapravo je važan dio kontinuiteta službe Isusa Krista i pomaže da Crkva bude to što jest. To je potvrdio nauk koji ređenje opisuje kao sakrament koji je ustanovio Krist – ne načine izbora, od koga i kako. Njih je odredila religiozna praksa.

## **P. 93. Govoreći o ulozima prezbitera-biskupa ne spominjete euharistiju. Zašto?**

Uglavnom sam pokušao opisati ulogu prezbitera-biskupa u Novom zavjetu i u njemu se nigdje ne kaže da oni slave euharistiju. Najbliže liturgijskom činu koji se pripisuje prezbiterima nalazimo u Jak 5,14-15 gdje kaže da bi crkvene prezbitere trebalo pozivati da pomazuju i mole se za bolesne. Na početku drugoga stoljeća, kako vidimo iz pisama Ignacija Antiohijskoga, u trodjelnoj strukturi koju on zastupa, a koja

se sastoji od jednoga biskupa, više prezbitera i više đakona, slavljenje euharistije kao i krštenje dodjeljuju se samo biskupu. U svojoj odsutnosti on za to može odrediti druge. No za ranije, novozavjetno razdoblje, imamo vrlo malo informacija o tome tko je slavio euharistiju.

Budući da je na Posljednjoj večeri u dva izvještaja (Luka i Pavao) Isus rekao nazočnima, koji su bili ili su uključivali Dvanaesticu: "Ovo činite meni na spomen", pretpostavljalo se da su se sjećali Dvanaestice kao onih koji su predvodili euharistiju. Ali oni jedva da su mogli biti nazočni na svim euharistijama prvoga stoljeća i mi ne znamo je li netko bio redovito posebno određen za tu zadaću i ako jest, tko je to bio. (Ovo moram naglasiti jer razni suvremeni autori katkad s priličnom sigurnošću tvrde kako je euharistiju slavila glava obitelji. No to je tek pretpostavka jer nemamo nijedan novozavjetni tekst koji bi to potvrdio.) U spisu *Didache* 10,7 piše kako se, unatoč sumnji, lutajuće proroke ne može spriječiti da "obavljaju euharistiju". Ako to znači "slaviti euharistiju", a ne samo "izreći hvalu" tada su u nekim mjestima proroci mogli imati euharistijsku ulogu u liturgiji (vidi Dj 13,1-2). Crkva je, naravno, na kraju uredila i propisala slavljenje euharistije i, da bi zajednice mogle redovito primati kruh života, takav je razvoj bio neizbježan. Nisu mogle ovisiti o slučajnim prilikama.

**P. 94. Ako osoba koja slavi euharistiju nije određena na propisan način u novozavjetno doba, ne znači li to da bismo danas mogli slobodnije birati one koji slave euharistiju?**

Podsjećam vas kako sam naglasio naše neznanje o novozavjetnom razdoblju. Naši nam dokumenti ništa ne kažu o tome je li onaj koji je slavio euharistiju bio određivan prema strogim pravilima, ali nisam rekao da takva pravila nisu postojala.

No pretpostavimo da imate pravo i da nije bilo strogih pravila u svim crkvama o tome tko će slaviti euharistiju. Ali morala je postojati neka vrsta crkvenoga priznanja; oni koji su dolazili na euharistijski obred morali su na neki način prihvatiti da jedna osoba izgovara riječi Gospodnje. (Čak i kad je riječ o tome, iako nam i evanđelja i 1 Kor 11,23-26 kažu u da su riječi Gospodnje bile izgovarane navođenjem, nismo posve sigurni *kako* se euharistija slavila u novozavjetno doba.)

Za mene to znači da je crkveno priznavanje važno za izbor onoga koji slavi euharistiju pa je zato crkva insistirala na ređenju i ono je postalo njezin način javnoga priznavanja onih koji mogu i trebaju slaviti euharistiju.

Kako sam već rekao, Crkva je propisala način zaređivanja i ti propisi obvezuju jer znače crkveno priznavanje. Ako me pitate može li Crkva priznati neki drugi način određivanja onoga koji slavi euharistiju, moj osobni odgovor (i ima samo vrijednost osobnog mišljenja) jest da to Crkva može učiniti. Ali u "Crkvu" bih svakako uključio službene crkvene autoritete – kod rimokatolika su to papa i biskupi. Mislim da tako shvaćena Crkva može odrediti drugi način priznavanja onoga koji slavi euharistiju osim formalnog čina polaganju ruku biskupa iako mislim kako je malo vjerojatno da će to Crkva učiniti. Nedopustivim smatram da netko postavlja sam sebe (muško ili žensko) kao slavljenika euharistije ili da neka mala skupina za tu svrhu odredi vlastite članove odvojeno od šire Crkve. Propisi su se razvili upravo da bi se to spriječilo. Priznanje da se Crkva u novozavjetnom razdoblju razvijala ne znači da su rezultati toga razvoja opozivi ili neobavezni te da se može i bez njih. Duh Sveti djeluje u Crkvi i nakon prvog stoljeća te se kasnije promjene mogu shvatiti kao djelo Duha Svetoga koji vodi Crkvu u onome što treba činiti. Kad bi Crkva taj običaj htjela promijeniti, za

to bi bilo potrebno vodstvo Duha Svetoga i tu bi odluku trebalo izraziti na javni i univerzalni način.

#### **P. 95. Dosad niste spomenuli naziv svećeništvo. Zašto?**

Usredotočio sam se uglavnom na novozavjetnu sliku i neposredno poslije nje. U svoj toj književnosti izraz "svećenik" nikad nije primijenjen na kršćanskog službenika. Kad me pitaju što je Isus mislio o svećenicima, moj uobičajeni odgovor jest da se u tekstovima koji se odnose na Isusovo stajalište o svećenicima, govori o onima koji su djelovali u židovskom Hramu i prinosisi žrtve. Nema nikakvih naznaka da je Isus upotrebljavao izraz "svećenik" u vezi sa svojim sljedbenicima ili službenicima budućih zajednica. Ponavljam, to ne znači da službu budućih zajednica nije ustanovio Krist. Služba proizlazi iz Isusova djelovanja i budući da je kršćansko ministerijalno svećeništvo usko povezano s euharistijom, ono proizlazi iz onoga što je on činio na Posljednjoj večeri. Ali *terminologija* svećeništva održavala bi Isusovo iskustvo kao Židova, a židovski su svećenici već postojali.

U kasnijem novozavjetnom razdoblju čitav se kršćanski narod koji je "Bog stekao" naziva "kraljevsko svećeništvo" (1 Pt 2,9). Iz toga nastaje ono što se pogrešno nazivalo "svećeništvo laika"; to je prije svećeništvo svega Božjeg naroda, koje ne treba umanjiti kasnijom podjelom na svećenstvo i laike – svećeništvo u kojem je ponuđena žrtva dobrotu života koja slavi Boga (1 Pt 2,12 i 2,5).

I Isusa se spominje kao svećenika, izričito u Poslanici Hebrejima. No i ta Poslanica pokazuje svijest o mnogo češćoj upotrebi izraza za židovsko levitsko svećeništvo jer mora objasniti da Isus nije levitski svećenik, nego svećenik po redu Melkisedekovu, svećeniku-kralju jeruzalemskom koji nije bio Levit i čije svećeništvo nije ovisilo o njegovom podrijetlu.

Koliko znam, tek se oko 200. naziv "svećenik" počeo primjenjivati na biskupe i još kasnije na prezbitere.

Ova napomena objašnjava zašto neke protestantske Crkve koje naglašavaju upotrebu novozavjetnoga jezika, odbijaju svoje službenike zvati svećenicima. Oni to ne smatraju novozavjetnom terminologijom.

Kad se u postnovozavjetnom razdoblju jezik svećeništva počeo primjenjivati na biskupe i prezbitere, unio je u to određenu starozavjetnu pozadinu levitskoga svećeništva koje je prinosisi žrtve. Uvođenje takvoga jezika bio je logički povezano s razvojem jezika euharistije kao žrtve. (Obratite pozornost na činjenicu ponovno da govorim o razvoju jezika. Mislim da rano shvaćanje euharistije podrazumijeva vidove žrtvovanja, ali nemam dokaza da se euharistija nazivala žrtvom prije početka drugoga stoljeća.)

Kada se euharistiju počelo smatrati žrtvom, osobu određenu da slavi euharistiju (biskup ili poslije prezbiter) uskoro se počelo zvati svećenikom, jer se svećenici obično povezuju sa žrtvovanjem.

#### **P. 96. Znači li to da je "svećenik" samo dodatni naziv za "biskupa" i "prezbitera"?**

Ne, ne bih rekao. Razvoj takve terminologije odražava razvoj u poimanju stvarnosti te pomaže u određivanju njezinih vidova. Opis prezbiter-biskup u Pastoralnim poslanicama u smislu pastirske službe i uprave odnosi se na važan dio kršćanske službe. Ali podrijetlo te službe u samom Isusu Kristu nije jasno u Pastoralnim

poslanicama. Kada službenika počnu zvati svećenikom tada, prema Poslanici Hebrejima, odnos između prezbitarijata i svećeništva Isusa Krista koje se pokazalo u njegovoj žrtvenoj smrti, postaje jasnije. Prezbyter je više od pastira i upravitelja. Prezbyter sudjeluje u velikom posredničkom činu Isusa Krista kao što euharistija ponazočuje Gospodinovu smrt dok on ne dođe.

Spomenuo sam da neke protestantske crkve svoje službenike ne nazivaju svećenicima te pretpostavljam da praktične razlike u stajalištima koje dijele katolike i protestante u vezi sa službom možda odražavaju različiti idealizam koji odgovara terminologiji službe i svećeništva. Služba prezbitera-biskupa iz Pastoralnih poslanica treba biti idealan model za kršćansku zajednicu ne samo po vrlinama, nego i po životnoj svakodnevnicu. Njih su birali jer su znali voditi obitelji, biti su dobri muževi i dobri očevi. Sudjelovanje takvih prezbitera-biskupa u običnom životu smatralo se gotovom činjenicom. Nasuprot tome, kad je starozavjetni levitski svećenik prinosiso žrtvu, morao se posve odvojiti od svega svjetovnoga. Morao se posebno prati, obući posebnu odjeću i odvojiti se od zajednice jer je ulazio u dodir s Bogom, Presvetim. Smatram neizbježnim da su, kad se naziv svećeništvo počeo primjenjivati na kršćanske biskupe i prezbitere, neki od tih zahtjeva za odvajanjem od svjetovnoga i za posebnom svetošću koja ga razdvaja od uobičajenih životnih tokova, morali postati dio kršćanskoga ideala za prezbitere-biskupe. U svojoj knjizi *Svećenik i biskup* (New York, Paulist Press, 1970.) naglasio sam kako je to stvorilo određene zahtjeve katolika u odnosu na njihove svećenike. Kao službenici koji trebaju biti uključeni u živote onih čiji su pastiri, oni moraju dijeliti njihovu svakodnevnicu i probleme, ali kao svećenici koju su pozvani da predstavljaju zajednicu na osobit način pred Božjom svetosti, od njih se očekuje i da na neki način budu odvojeni i samo posvećeni Bogu.

Ako dobro razumijem stajalište Hansa Künga, on smatra uvođenje starozavjetnih levitskih svećeničkih ideja u kršćansku službu kao aberaciju i to odbacuje. Ja pak mislim kako je to, u Božjoj providnosti, bio način očuvanja jedinstvene vrijednosti Izraela te da je takvo stanje napetosti, iako teško, zdravo. No uostalom, čitav moj pristup Crkvi u smislu očuvanju napetosti osniva se na mojem shvaćanju utjelovljenja koje zadržava napetost božanskoga i ljudskoga u Isusu. Svjestan sam da bi danas mnogi radije riješili stanje napetosti između ta dva očekivanja odbacujući jedno od njih. Za mene bi to značilo osiromašenje kršćanstva. Iz mojih odgovora možete zaključiti kako ja osjećam da kršćanstvo, koje potječe iz utjelovljenja, mora sačuvati stajališta koja su u napetosti – utjelovljenje koje uključuje puno božansku i puno ljudsko u Isusu – osnovna je napetost. Sveto pismo kao djelo koje je napisalo ljudsko biće, a ipak na jedinstven način proizlazi od Boga, uključuje napetost. Crkva i sakramenti koje je ustanovio Krist, a koji su ipak izvan bilo kakvoga plana kojega je Isus dao, uključuju napetost. To je slučaj i sa službom koja se poistovjećuje sa zajednicom iz koje službenik potječe, a ipak je odvojen za službu u nazočnosti Božjoj i predstavljajući Krista svećenika.

#### **P. 97. Ništa niste rekli o Petrovoj ulozi u vođenju crkve; jesu li ga rani kršćani smatrali glavom Crkve?**

Prije nego odgovorim na to pitanje, moram vas upozoriti na oprez kad je riječ o nazivu "glava Crkve". U novozavjetnom jeziku taj se naziv upotrebljava samo za Krista, osobito u Poslanici Kološanima i Efežanima. Crkva je tijelo, a Krist je glava. Uz sve poštovanje koje imamo prema papi kao Petrovu nasljedniku u skladu s rimokatoličkim naukom, uvijek bismo trebali pojasniti kako papina uloga vođe ne

mijenja naš zajednički stav s općom kršćanskom vjerom da je Krist jedina glava crkve. Krist to svoje vrhovništvo djelomice iskazuje preko pape tako da papa nije Kristov suparnik.

No vratimo se na vaše pitanje. Na njega moram odgovoriti na dvije razine: prvo na razini onoga što Petar čini tijekom Isusova života i drugo na razini simbolizma u izričajima o Petru. *Na razini njegova života* u sva četiri evanđelja Petar je prikazan kao najvažniji Isusov učenik u smislu da se najčešće spominje i on najčešće govori. U sva četiri evanđelja on često govori u ime Dvanaestorice i neposrednih Isusovih sljedbenika. U sadašnjem pristupu evanđeljima mi znamo da postoji osnovni sadržaj koji potječe iz Isusova vremena te razvoj tog sadržaja tijekom kršćanskoga naviještanja. (Vidi odgovor na p. 40). Stoga ne znamo je li opis Petrove uloge tijekom Isusova javnog djelovanja povijestan u smislu da je za vrijeme Isusova života doista bio tako važan ili je ona pojednostavljeno nastajala kršćanskim naviještanjem. No i u drugom slučaju saznajemo o Petrovoj važnosti za njegova života jer se dobar dio evanđeoske tradicije razvio tijekom godina između Isusova razapinjanja na križ početkom 30-ih godina i Petrove smrti sredinom 60-ih.

Petrova važnost s obzirom na njegovo djelovanje nakon uskrsnuća opisana je u Djelima apostolskim i ako Djelima pristupimo na suvremen način kao spisu nastalom 80-ih godina, saznat ćemo barem da je 80-ih godina Petar pamćen kao najaktivniji od Dvanaestorice u Jeruzalemu i izvan njega tijekom prvih godina kršćanskoga pokreta. To neizravno potvrđuju i Pavlove Poslanice. Pavao propovijeda u crkvama u Galaciji i kad piše Galaćanima spominjući njegovu nazočnost u prošlosti u Jeruzalemu i Antiohiji on jednostavno pretpostavlja da oni poznaju Kefu (Petra). Slično u 1 Korinćanima, kad govori o povlasticama apostola, spominje Kefu i njegovu ženu (1 Kor 9,3). Može se pretpostaviti kako je posvuda u kršćanskim zajednicama 60-ih godina Petrovo ime bilo poznato te je smatran važnom osobom. (Ta se Petrova važnost nekako mijenja s obzirom na to je li posjetio to područje ili ne.) Imamo razloga vjerovati da su ga smatrali najvažnijim od Dvanaestorice te da je sudjelovao u donošenju najvažnijih kršćanskih odluka u vezi sa širinom misije naviještanja evanđelja.

Na razini *simbolizma*, Petar je vjerojatno već tijekom svoga života, a svakako u dokumentima koji su kružili poslije njegova života, postao simbol pastoralnog vođe na raznim područjima. Naglasio bih da su Matejevo, Lukino i Ivanovo evanđelje vjerojatno napisani poslije Petrove smrti te su tako tekstovi koji se odnose na Petra važni za otkrivanje mišljenja o njemu u posljednjoj trećini prvoga stoljeća. U Mt 16,16-18 nalazimo čuveni odjeljak u kojem mu Isus kaže: "Blago tebi, Šimune, sine Jonin, jer ti to ne objavi tijelo i krv, nego Otac moj, koji je na nebesima. A ja tebi kažem: Ti si Petar-Stijena i na toj stijeni sagradit ću Crkvu svoju i vrata paklena neće je nadvladati." Tom je izjavom Petar uzdignut na mjesto onoga koji prima božansku objavu koja mu omogućuje da naviješta Isusa Krista, Sina Boga živoga. Zbog te je objave i naviještanja on nazvan stijenom na kojoj će se graditi Crkva. Ovo svakako znači da su se Petra sjećali kao velikog propovjednika, čovjeka koji je izrazio ispravno razumijevanje Isusova identiteta sadržano u evanđeljima i koji je zbog svojega propovijedanja i vjere bio temelj Crkve kakvu je Matej poznavao.

U Lk 22,31-34, dok se Isus na Posljednjoj večeri suočava se s mogućom smrću, on kaže da će ga Petar zanijekati prije nego se pijetao javi. Ali prije toga Isus izgovara posebnu molitvu za Petra: "Šimune, Šimune, evo Sotona zaista da vas prorešeta kao pšenicu. Ali ja sam molio za tebe da ne malakše tvoja vjera. Pa kad k sebi dođeš, učvrsti svoju braću." Te su riječi za kršćane posljednje trećine prvoga stoljeća značile da je Isus u Petru vidio posebno oružje za jačanje vjere drugih njegovih sljedbenika te

da će u krizi koju će izazvati Isusovo razapinjanje na križ i uskrsnuće, posebna molitva omogućiti Petru da preživi i odigra svoju tako značajnu ulogu za početak i trajnost Crkve.

U Ivanu 21,17-19 uskrsnuli Isus obraća se Šimunu Petru stavljajući na kušnju njegovu ljubav te mu potom dodjeljuje ulogu onoga koji će hraniti ovce. To je veoma važan odjeljak u evanđelju koje je već potvrdilo jedinstveno Isusovo prvenstvo kao Dobroga Pastira. Gotovo kao milost, zbog njegove ljubavi prema Isusu Petru se dopušta da čuva stado koje ostaje Isusovo vlasništvo. Sva tri odjeljka napisana za različite zajednice potvrđuju stalni simbolizam Petra kao utjelovljenje vjere, naviještanja, pastoralne brige i stalne potpore u Crkvi.

### **P. 98. No zar se Pavao ne odupire Petru? Priznaje li on Petrovo prvenstvo?**

Kad sam govorio o Petru, nisam rekao da je bio jedini vođa u Crkvi. Rekao sam kako su se tijekom njegova života svi slagali u tome da je bio najistaknutiji od Dvanaestorice te da je nakon smrti njegov lik imao golemu simboličnu važnost za osnivanje i opću pastoralnu skrb Crkve. No na drugim je područjima Petrova uloga bila ograničena. Na primjer, evanđelja ne daju dokaza da je Petar bio upravitelj lokalne crkve bilo u Jeruzalemu, Antiohiji ili Rimu – upravitelj koji se poslije zvao biskup. Osim Petra u Crkvi su i drugi imali važne uloge. Ako se, na primjer, osvrnemo na stanje u Jeruzalemu oko 49. godine – u vrijeme takozvanog Jeruzalemskoga sabora – moramo priznati kako su i drugi, manje ili više važni ljudi, sudjelovali u raspravi o obraćenju pogana, a da se pritom od njih ne traži da prvo postanu Židovi (to jest, da se muškarci ne moraju obrezati). Petrova je važnost jedinstvena kao najistaknutijeg člana Dvanaestorice; Jakov je bio jednako važan zbog srodstva s Isusom i bio je vođa jeruzalemske zajednice; Pavao je bio važan kao onaj koji je širio evanđelje među poganima i čija je apostolska služba pojasnila probleme oko obraćenja pogana. Svaki od tih ličnosti mogao je izraziti svoje mišljenje i možda se nisu slagali u pristupu problemu. Srećom, svi su se slagali u onome što smatramo najvažnijim, a to je prihvaćanje pogana bez obrezivanja.

Pitate nije li se Pavao opirao Petru. Jest, znamo da je to učinio u dvije prilike. Tijekom sabora u Jeruzalemu, o čemu sam upravo govorio. Pavao je došao u Jeruzalem uvjeren da je naviještao jedino pravo evanđelje o milosti Isusa Krista za obraćenje svih i iz njegovih riječi zaključujemo da bez obzira na to što kažu Petar, Jakov ili bilo koje drugo ljudsko biće (pa čak i anđeo), Pavao svoje evanđelje neće promijeniti. No morao se suočiti s Petrom i Jakovom i jeruzalemskim autoritetima. On ih s prezirom naziva takozvanim stupovima Crkve (Gal 2,9), ali i ta prezirna primjedba ne isključuje Petrovu važnost. Očito je bilo ljudi koji su ga smatrali "stupom Crkve" i Pavao je, iako nije dijelio to divljenje, morao ići u Jeruzalem i razgovarati s Petrom zbog važnosti jeruzalemskih autoriteta. Oni su imali moć da prekinu *koinonia* ili zajedništvo s Pavlom što bi značilo rušenje Pavlova djela i podjelu Kristovih sljedbenika. No srećom, kako sam rekao, *koinonia* je u Jeruzalemu sačuvana (Gal 2,9).

Drugi put se Pavao morao sukobiti s Petrom u Antiohiji oko drugog pitanja (Gal 2,11-14). Je li te poganske obraćenike koji su primljeni bez obrezivanja obvezivao židovski zakon o hrani? Tako se barem čini da trebamo shvatiti raspravu o Petru koji je jeo s neobrezanima te poslije, pod pritiskom Jakovljevih ljudi, promijenio mišljenje. Kada se Petar priklonio onima koji su branili zajedničke objede s poganskim kršćanima, Pavao je smatrao da je Petar izdao evanđelje. To je očito bio težak trenutak

i značio je ozbiljno neslaganje dvojice kršćanskih vođa ili čak trojice. Ja bih rekao da je Pavao smatrao kako pogane ne obvezuje zakon o hrani. Jakov i njegovi tvrdili su suprotno, a Petar je smatrao kako to treba biti slobodan izbor no poslije se priklonio Jakovljevim pristašama da ne bi podijelio zajednicu.

Za mene je to očit dokaz da Pavao nije morao prihvaćati sva Petrova stajališta niti je Petar morao prihvaćati Pavlova. Također smatram kako je vrlo važno u kršćanstvu da danas priznajemo da može doći do opravdanih rasprava među kršćanskim teolozima pa čak i među kršćanskim vođama. Što se tiče odnosa Petra i Pavla veoma je važno da kad je bila riječ o temeljnim pitanjima vjere u Krista u 1 Kor 15 – reci u kojima Pavao govori o smrti i uskrsnuću te Isusovim ukazanjima – Pavao prvo spominje ukazanje Kefi (Petru), a potom Jakovu i na kraju sebe. U vezi s tim Pavao je rekao: "To mi propovijedamo, to ste vi vjerom prigrlili." Priznavao je da su, kad je riječ o bitnom u naviještanju Krista, on i Petar i Jakov propovijedali istu temeljnu poruku i kršćani su joj morali povjerovati. I danas u kršćanstvu treba priznati opravdane razlike, ali i jedinstvo u bitnom. Stoga vjerujem da neslaganje između Petra i Pavla ne umanjuje Petrovu važnost u stvarima koje sam spomenuo.

### **P. 99. Kažete da Novi zavjet Petra ne naziva biskupom. Mislio sam da je Petar bio prvi rimski biskup.**

Popise biskupa većih gradova počinjemo dobivati od kraja drugoga stoljeća. Na popisu rimskih biskupa koji nam je ostavio Irenej, Petrovo se ime nalazi na prvom mjestu. No ipak se treba zapitati što to znači. Tijekom drugoga stoljeća (vjerojatno sredinom) Rimski crkva razvila je strukturu jednoga biskupa i više prezbitera upravo kada su takvu strukturu razvijale i druge crkve. Otad se prezbiter izabran za vođu Rimske crkve, osobito u odnosima s drugim crkvama, zove biskup. Prije sustava od jednog biskupa, razne je poslove u Rimu, čini se, obavljala skupina prezbitera, ali u takvoj se skupini neizbježno isticao jedan pojedinac kao prirodni i priznati vođa za određenu svrhu.

Na primjer, na osnovu kasnijih informacija možemo utvrditi kako je pismo upozorenja koje je Rimski crkva poslala Korintskoj krajem prvoga stoljeća, napisao Klement, prezbiter Rimske crkve. Malo je vjerojatno da su Klementa zvali rimskim biskupom. Njegova je uloga vjerojatno bila bliža onoj koju bismo danas nazvali crkvenim izvršnim tajnikom. Unatoč tome, njegovo se ime našlo na popisu rimskih biskupa jer je zapamćen kao jedan od najistaknutijih prezbitera svoga vremena.

Isto bih tako rekao da je 60-ih godina, kada je Petar došao u Rim, taj prvi među Dvanaesticom bio najistaknutija ličnost u Rimskoj crkvi. Na načinu govora s kraja drugoga stoljeća to bi ga stavilo na popis biskupa Rimske crkve iako ga suvremenici možda nisu tako nazivali. Time želim naglasiti kako su nam ti popisi biskupa sačuvali imena najistaknutijih ličnosti u povijesti neke crkve čak i prije nego je naslov biskup ušao u upotrebu. Kad ukazujem na činjenicu da ga je pogrešno smatrati lokalnim biskupom, ja nikako ne umanjujem Petrovu važnost ili važnost njegova boravka u Rimu. Budući da je uloga biskupa bila da upravlja malom skupinom i živi s njom, rekao bih da je Petrova važnost bila daleko iznad toga. Kao prvi od dvanaestorice on je predstavljao cjelokupnost obnove Izraela i suca čitavoga kršćanskog Božjega naroda.

## **P. 100. Najvažnije pitanje: Bi li novozavjetni kršćani Petra smatrali papom?**

Ponovno moram naglasiti kako je za razvoj terminologije potrebno vrijeme, da terminologija kasnije Crkve nije nastala u prvom stoljeću i kad se ta kasnija terminologija razvila, njezine su implikacije bile mnogo određenije pa ih možda kršćani prvoga stoljeća ne bi razumjeli. Na primjer, kada se počeo upotrebljavati naslov papa, on je značio važan korak u povijesti rimskog biskupa. Rim je bio prijestolnica Carstva pa je stoga Rimska crkva preuzela ulogu crkve najvažnijega grada na svijetu. U Rimu su Petar i Pavao postali mučenici te je tako na veoma stvaran način Rimska biskupija postala *apostolska* biskupija baštinovši ostatke i naslijeđe dvojice najvažnijih apostola u povijesti kršćanstva. Osobito u drugom stoljeću rimski su prezbiteri imali važnu ulogu u otporu heretičkim idejama i čuvanju čistoće kršćanske vjere tako da je rimska biskupija postala simbol tradicije koja je sačuvana u svojoj čistoći. Svi ovi čimbenici utjecali su na opis rimskoga biskupa kao pape jer su pridonijeli da se Sveta stolica prihvati kao ona koja ima odgovornost prema i za raštrkane Crkve po Carstvu te za čuvanje pravovjernosti.

I sada, kada kao čovjek 20. stoljeća pitate bi li Petra smatrali papom, pitate to s još bogatijom tradicijom koja stoji iza naziva "papa". Posebice, u suvremenoj pozadini jest deklaracija Prvoga Vatikanskog sabora prema kojoj papa ima jurisdikciju nad svakim kršćaninom. Kršćani prvoga stoljeća sigurno ne bi razmišljali u smislu jurisdikcije ili mnogih drugih stvari koje su se s tijekom stoljeća povezivale s papinstvom. Niti bi kršćani iz Petrova vremena Petra tako potpuno povezali s *Rimom* jer je ondje vjerojatno proveo samo posljednje godine svoga života. Niti bi njihovo štovanje Crkve u Rimu bilo obojeno mučeništvom Petra i Pavla ili kasnijom povijesti Rimske crkve s obzirom na očuvanje vjere protiv hereze.

Možda bi više odgovaralo 60-im godinama kad bi se pitanje postavilo ovako: "Bi li kršćani toga vremena smatrali da će Petar uvelike pridonijeti razvoju uloge papinstva u kasnijoj Crkvi?". Mislim da je odgovor potvrđan s obzirom na ono što sam pokušao objasniti u prethodnim odgovorima kada sam naglašavao uloge koje je Petar imao za svoga života i simbolizam koji mu je pripisivan čak i poslije smrti. Po mom mišljenju, to je imalo golemu ulogu u viđenju rimskoga biskupa, biskupa grada u kojem je Petar umro i u kojem je Pavao svjedočio istinu o Kristu, rimskog biskupa kao Petrova nasljednika u brizi za opću Crkvu.

U ekumenskoj knjizi koju su napisali znanstvenici raznih kršćanskih crkvi, *Petar u Novom zavjetu* (izd. R.E. Brown i dr.; New York, Paulist Press, 1973), upotrijebili smo izraz petrovska putanja. Mislim da je to dobar izraz jer daje sliku dugoga razvoja koji počinje za Petrova života i nastavlja se do kasnije Crkve. Ja vidim papinstvo na liniji razvoja od Petra. Zanimljivo je da evanđelja opisuju Petrove neuspjehe jednako kao što potvrđuju njegov autoritet. Nije zaboravljeno da ga je Isus prekorio jer nije razumio (Mk 8,31-33) i da je zanijekao Isusa. To nama, rimokatolicima koji čvrsto vjerujemo u papu kao Petrova namjesnika u provođenju Kristove brige za Crkvu, može biti od velike pomoći. Iako je Petar katkad pokleknuo, pokleknuli su i mnogi drugi pape, pa čak i izazivali sablazan. No to ne umanjuje osnovni simbolizam Petrove službe, simbolizam jačanja vjere i temeljne stijene koja omogućuje Crkvi da stoji protiv sila zla te simbolizam pastira koji je, nakon što je prošao kušnju zahtjevom ljubavi za Krista, postavljen da se brine za Kristovo stado.



**P. 101. Iz svega što ste rekli možemo zaključiti kako se Crkva iz novozavjetnoga doba uvelike razlikovala od današnje.**

U mnogočemu to jest tako. Privatne kuće u kojima su se ti rani kršćani sastajali svakako su se veoma razlikovale od naših crkvi i naših sastanaka i ono što zovemo liturgijom sigurno je bilo drukčije unatoč himnima i molitvama. Kako sam već spomenuo, imali su krštenje i euharistiju. No naša je teologija krštenja i teologija euharistije spoj ideja koje su u novozavjetno vrijeme bile odvojene jer nijedna zajednica nije imala sve to zajedno. Rani su kršćani imali drukčije oblike crkvenoga vodstva koje se prema kraju prvoga stoljeća jako brzo razvijalo. Zanimljivo je primijetiti kako su neke crkve već govorile o biskupima, ali ti su se biskupi u mnogočemu razlikovali od biskupa velikih biskupija koje danas poznajemo. Pretpostavljam da ima mnogo drugih razlika o kojima bi se moglo govoriti. Najzad, Crkva je sastavljena od ljudskih bića koji žive u svom vremenu i, iako joj Krist daje identitet, ona se tijekom stoljeća mijenjala prema potrebama i načinu života pojedinaca koji je sačinjavaju. U Poslanici Hebrejima 13,8 kaže se: "Isus Krist jučer i danas isti je – i uvijek." Nijedna novozavjetna knjiga ne tvrdi da je crkva ista jučer, danas i zauvijek.

No naglasio bih kako ono što me se najviše doimlje nije promjena, nego kontinuitet koji postoji između te prve Crkve i Crkve danas. Mi vjerujemo da isti Duh kojega je uskrsnuli Krist dao svojim učenicima i danas udahnuje život Crkvi. Osnovni sakrament krštenja daje nam Božji život i čini nas djecom Božjom jednako kao i prve kršćane. Isto euharistijsko tijelo i krv hrane taj život kao što je hranilo život prvih kršćana. Način uprave i imena koja smo dali onima koji obavljaju pastoralnu službu možda su se promijenili, ali isti autoritet za širenje Božjega kraljevstva i vladavine u svijetu, koji je Krist predao Crkvi preko svojih apostola, i danas djeluje u Crkvi.

Možda to sve mogu objasniti bolje. Najstariji sačuvani kršćanski dokument je Prva Pavlova Poslanica Solunjanima. Napisana je oko 50. godine. Izvanredno je ugodan osjećaj kad se zapitamo: Pretpostavimo da se mi, kršćani dvadesetoga stoljeća, vratimo u vrijeme i dođemo na sastanak onih koje je Pavao obratio u Solunu kad im je to pismo čitano prvi put. Kad bismo ga čuli, bismo li znali da se nalazimo među kršćanima koji su iste vjere kao i mi? Da li bismo znali da nismo u židovskoj sinagogi ili poganskom svetištu, nego u pravoj kršćanskoj crkvi? Toga bismo postali svjesni već nakon nekoliko minuta jer se u prvih pet redaka najstarijega sačuvanog dokumenta koji je napisao neki kršćanin spominje Bog Otac, Gospodin Isus i Duh Sveti. Već su spomenuti djelotvorna vjera, požrtvovna ljubav i postojana nada. Vaše pitanje odnosi se na razlike u Crkvi iz novozavjetnog vremena i Crkve danas. Najvažnija je sličnost, to što mi danas naviještamo istoga Oca, istoga Isusa Krista i istoga Duha Svetoga i da iznad svega stavljamo vjeru, ufanje i ljubav.

## **DODATAK**

### **KAKO IZREĆI KATOLIČKU VJERU DA JE BIBLIJSKI FUNDAMENTALISTI KRIVO NE RAZUMIJU?**

U odgovorima na pitanja 31–33 iz ove knjige govorim o biblijskom fundamentalizmu, o njegovu podrijetlu te zašto se rimokatolici danas s njim susreću i iznosim načine na koji mu se treba pristupiti. U posljednje su mi vrijeme na predavanjima često postavljali pitanja o fundamentalizmu što je znak da problem postaje sve ozbiljniji. Osobito me se dojmila činjenica da su mi, nakon razgovora o fundamentalizmu, prilazili mnogi katolici da bi mi rekli kako neki članovi njihovih

obitelji više ne posjećuju crkvu nego su se pridružili nekim fundamentalističkim skupinama.

Osim onoga što sam naveo u odgovorima tu je i pomoć o kojoj se ne može govoriti na način pitanja i odgovora te je nisam spominjao u odgovorima, nego u predavanjima o fundamentalizmu. Rimokatolike često zbunjuje kad biblijski fundamentalisti dovode u sumnju nauk njihove vjere i čine to katkad polemički, ali češće u običnom razgovoru. Mnogim su katolicima pitanja njihove vjere poput mise, sakramenata, pape, Marije i svetaca tumačena katekizamski, ali ništa ih u tom odgoju nije pripremio na primjedbe da ta vjerovanja nisu biblijska. Na takve primjedbe oni mogu najprije reagirati tako da iznesu crkveno učenje – a takva reakcija samo potvrđuje mišljenje fundamentalista kako su katolička vjerovanja potpuno strana Bibliji. Možda bi bilo bolje kad bi katolici o tim pitanjima mogli govoriti biblijskim jezikom koji bi fundamentalisti možda lakše razumjeli. U 33. pitanju upozorio sam protiv rasprave s fundamentalistima oko nekih biblijskih tekstova te napadaja na njih i pokušaja da ih se iznenada obrati, ali to je drugo pitanje. Katolici bi se osjećali mnogo sigurnije kad bi razumjeli povezanost Biblije s naučavanjem koje je dovedeno u sumnju i ako bi se to učenje razumljivo izložilo u biblijskom ozračju, a biblijski bi fundamentalisti možda tada shvatili kako je njihovo poimanje katoličkoga učenja jako pojednostavljeno.

Zato sam niže napisao deset stavaka koji se odnose na pitanja crkvenog nauka koji fundamentalisti najčešće pobijaju i objašnjavam kako se katoličko shvaćanje u vezi s biblijskom vjerom može najbolje opisati. Na početku svakoga stavka masnim slovima napisao sam što fundamentalisti smatraju da trebaju braniti i unutar iste zgrade označeno s "nasuprot" iznio sam ono što u katoličkoj vjeri smeta fundamentalistima na način na koji oni to shvaćaju. Naglašavam kako je to objašnjenje samo moj osobni pokušaj da izrazim biblijski katoličku vjeru o tim pitanjima. Iako sam o tome razgovarao s drugima kako bih bio siguran da nisam krivo shvatio katolički nauk, siguran sam da se to može reći i bolje. Nadam se da će moj pokušaj ohrabriti druge da krenu u istom smjeru. Kako sam rekao, ja ni na koji način ne iznosim cjelinu katoličke vjere o temama o kojima govorim. Bavim se samo onim vidovima tih tema koje najviše smetaju biblijskim fundamentalistima.

1. (**Dostatnost Biblije** nasuprot crkvenom učenju) Rimokatolička crkva sebe smatra biblijskom Crkvom u smislu priznavanja i naviještanja Biblije kao Božje riječi. Preko učenja Mojsija i proroka te Isusova učenja koje su naviještali apostoli, *a o čemu Sveto Pismo svjedoči*, Katolička crkva ispovijeda da se Bog objavio čovječanstvu na jedinstveni način. Ona priznaje dostatnost takve objave posvjedočene u Bibliji u smislu da nijedan novi objavitelj niti nova objava nisu potrebni muškarcima i ženama da bi našli Božju volju i milost spasenja. Ako je u rimokatolicizmu velika pozornost posvećena crkvenom učenju, ono ne znači novu objavu, nego je rezultat stalne zadaće Crkve da naviješta biblijsku objavu u svjetlu novih problema novim naraštajima. U provođenju te zadaće Crkva sebe smatra sredstvom Parakleta – Duh Istine kojega je Krist obećao, koji će uzeti ono što je on dao i voditi buduće kršćane putem istine (Iv 16,13).

2. (**Krist jedini posrednik i vjera u njega** nasuprot dobrim djelima i molitvama upućenim svecima). Katolička crkva objavljuje svojem narodu da su opravdanje i otkupljenje rezultat Božje milosti u Isusovoj smrti i uskrsnuću. Ljudska bića ne mogu steći otkupljenje ili spasenje niti je to moguće postići dobrim djelima. Dobra se djela čine po Božjoj milosti kao odgovor na Božje otkupiteljsko djelo u Kristu. Prema tome Krist je jedini posrednik između Boga i ljudi. Ako je Rimokatolička crkva priznala zagovor svetaca, učinila je to u svjetlu svoga razumijevanja biblijskoga naputka o

tome da moramo moliti jedni za druge i da to "mi" uključuje ne samo vjernike na zemlji, nego i one koji su, kao sveci, otišli prije nas u Božju nazočnost na nebu. Takav je zagovor koristan i zdrav, ali ni na koji način nužan u smislu u kojem je potrebno posredništvo Isusa Krista. Zagovor svetaca Bog prihvaća i pridružuje vrhovnom posredništvu velikoga svećenika Isusa Krista. Nema drugoga imena po kojemu se možemo spasiti, kao što to potvrđuju Djela apostolska 4,12.

3. **(Isus Krist, osobni spasitelj** nasuprot spasenju po pripadnosti Crkvi) Katolička crkva objavljuje dostatnost otkupiteljske smrti i uskrsnuća Isusa Krista te smatra da kršćani moraju odgovoriti vjerom i djelom Kristu tako da ih Božja otkupiteljska milost može preobraziti u djecu Božju. Stoga je susresti Krista i vjerovati u njega na osoban način dio rimokatoličke misli. Isus Krist otkupio je ljude i zato mi pripadamo Crkvi, a dio toga naroda postaje se vjerom u Krista. Krštenje djece kojim postaju dio Božje kršćanske obitelji nije ni na koji način zamjena za kasniju osobnu odluku koja je važan kršćanski zahtjev. U punini kršćanskoga života krštenje i osobna obveza moraju ići zajedno.

4. **(Kristova žrtva na križu jednom i zauvijek** nasuprot katoličkim misama kao žrtvama koje prinose svećenici) Slušajući Isusovu zapovijed iz Novoga zavjeta "Činite ovo meni na spomen" katolička crkva u svojoj liturgiji redovito lomi kruh koje je tijelo Kristovo i nudi čašu koji je zajedništvo u njegovoj krvi. Ona potpuno prihvaća učenje iz Poslanice Hebrejima da je žrtva Isusa Krista na križu jednom i zauvijek; druge žrtve nisu potrebne. Liturgija Posljednje večere koju zovemo misom žrtva je u smislu da kršćanima svakog vremena i prostora omogućuje udioništvo u tijelu i krvi Kristovoj kao spomen na njega objavljujući smrt Gospodinovu dok on ne dođe. Misa nikako nije odvojena žrtva od žrtve na križu; ona nije nova žrtva koja zamjenjuje žrtvu križa ili joj dodaje nešto kao da ta žrtva nije bila dovoljna. Katolička crkva smatra da je Isus Veliki svećenik novoga saveza. Mi katolici svoj kler nazivamo svećenicima i taj naziv znači da kršćanin, koji je zaređen i predvodi euharistiju koja je spomen na Gospodinovu smrt dok on ne dođe, predstavlja Isusa velikoga svećenika, a ne samo zajednicu. Naše učenje o misi kao ponovnom prinošenju Isusove svećeničke žrtve po našem je sudu potpuno biblijsko.

5. **(Krist kao spasitelj** nasuprot Crkvi i njezinim spasonosnim sakramentima) Krist spašava kršćane u i preko Crkve. Crkva, koja je tijelo Kristovo za koju je on dao sebe, ima veliko dostojanstvo i važnost, ali ne spašava. Mi vjerujemo da Krist djeluje u crkvenim sakramentima te da je Krist taj koji daje milost koja dira živote. Katoličko učenje o tome da sakramenti djeluju *ex opere operato* ne treba shvatiti da znači kako je sam sakrament učinkovit neovisno o Kristu. Ta formula znači da učinkovitost sakramenata ne ovisi o svećeniku ili onome koji dijeli sakramente, nego da u njima djeluje Krist za one koji su spremni primiti njegovu milost.

6. **(Krist kao glava Crkve** nasuprot papi) Rimokatolici vjeruju da je Isus glava tijela koje je Crkva. Nijedno ljudsko biće ne može zauzeti njegovo mjesto, preuzeti njegovo vodstvo. Papa nema autoritet izvan Krista niti mu je suparnik. Novi zavjet govori o nadglednicima ili biskupima koji će voditi pojedine crkve, a papa je nadglednik preko kojega Isus vodi Crkvu u istini evanđelja.

7. **(Potreba otkupljenja svih ljudskih bića** nasuprot slavljenju Marije) Prema učenju Katoličke crkve Marija, kao i svi potomci Adama, mora biti otkupljena po Kristu. Mi je posebno štujemo zbog dvaju biblijskih razloga: a) ona je majka Isusa koji je Gospodin i Bog; b) prema Lk 1,26-38 ona je prva čula Radosnu vijest o Isusovu identitetu i rekla: "Neka mi bude po riječi tvojoj" – postavši tako prva učenica koja će odgovoriti na Isusov zahtjev slušanjem i vršenjem riječi Božje. Mi vjerujemo da joj je Bog dao osobito povlasticu, ali to je povezano s milostima učenništva dobivenima po

Kristu i nikako je ne činimo božicom. Svi koji vjeruju u Krista njegovom su milošću oslobođeni Adamova grijeha; svi koji vjeruju u Krista tjelesno će uskrsnuti od mrtvih. Katolici vjeruju da je Marija, prva koja je izrazila vjeru u Krista kako joj je anđeo objavio, po Kristovoj milosti bila potpuno slobodna od Adamova grijeha (začeta bez grijeha) i prva tjelesno uskrišena (uzeta na nebo). Mi priznajemo kako se učenje o Bezgrješnom začecu i Marijinu uznesenju ne nalazi u Novom zavjetu, no smatramo ga u skladu sa slikom koju je Luka dao o Mariji kao onoj koja je prva povjerovala i s Ivanovim izvještajem prema kojemu je Isusovoj majci bila iskazana osobita čast dok je Isus visio na križu.

8. (**Drugi Kristov dolazak** nasuprot ljudskim dobrim djelima kojima se uspostavlja Božje kraljevstvo) Mi katolici vjerujemo u drugi Kristov dolazak. Za nas to znači da Bog tek treba u punini uspostaviti svoje kraljevstvo i suditi svijetu. Sve će se to ispuniti po Kristu i ne može se postići ljudskim nastojanjima. O tome kada će, Kristovim dolaskom, Bog uspostaviti svoje kraljevstvo, mi vjerujemo u Isusovo učenje iz Dj 1,7: "Nije vaše znati vremena i zgone koje je Otac podredio svojoj vlasti." Sva ljudska nagađanja o drugom dolasku moraju biti u skladu s tim biblijskim učenjem.

9. (**Osobno tumačenje Svetoga Pisma** nasuprot crkvenom nadzoru) Mi katolici ne naglašavamo pretjerano načelo da je Crkva tumač Biblije. Rimokatolička crkva je rijetko, ako ikad, određivala što je tekst značio osobi koja ga je pisala. Crkva hrabri tumače Biblije da otkriju sa svim raspoloživim znanstvenim metodama što su pojedini odjeljci značili kada su napisani i hrabri sve svoje članove da čitaju Bibliju kao duhovnu hranu. Crkveno tumačenje za katolike prvenstveno se odnosi na ono što Biblija znači za život kršćanske zajednice kasnijih razdoblja, a ne što je biblijski tekst značio kada je napisan. Kad je riječ o bitnim pitanjima ona smatra kako Duh Sveti koji je nadahnuo Sveto Pismo neće dopustiti da čitava zajednica vjernika bude zavedena u pitanjima vjere i moralnog ponašanja. Čitajući Bibliju pojedinci mogu donijeti radikalne zaključke; neki su čak zanijekali Kristovo božanstvo, uskrsnuće, stvaranje i deset zapovijedi. U vezi s takvim biblijskim temama Katolička se crkva oslanja na dugu tradiciju kršćanskoga nauka koji proizlazi iz razmišljanja o Bibliji.

10. (**Doslovna nezabludivost Biblije** nasuprot nezabludivosti koja se odnosi samo na spasenje) Rimokatolička crkva uči da Biblija prenosi bez pogreške onu istinu koju je Bog namijenio za naše spasenje. Potvrđujući biblijsku nezabludivost u tom smislu, ona se također protivi suvremenim pokušajima da se od Biblije traže odgovori na pitanja o kojima biblijski autori nikad nisu mislili. Opire se pokušajima da se biblijski tekst koji je nastao iz posve druge situacije primjenjuje jednostavno na situaciju iz našega vremena. Neka neslaganja između načina postupanja u Rimokatoličkoj crkvi i "doslovnog" tumačenja Biblije nastala su upravo s tim u vezi. Rimokatolička crkva vjeruje kako nijedno njezino stajalište nije u sukobu s doslovnim tumačenjem Svetoga pisma kad "doslovno" znači ono što je autor na način svoga vremena namjeravao kazati o istini koju je Bog htio za naše spasenje. Ona se opire upotrebi biblijskoga tumačenja kao potpori za znanstvene ili povijesne tvrdnje za koje nisu mjerodavni biblijski autori koji pišu na način svoga vremena.