

Dei Verbum - recepciji otvoreno teološko promišljanje Objave

Marinko Vidović, Split

UDK: 231.74:262.5Vat2
Izvorni znanstveni rad

Sažetak

Shvaćajući recepciju kao prihvaćanje, istraživanje, tumačenje i primjenu određenih tekstova ili dokumenata i nastojeći istražiti recepcijske mogućnosti Dogmatske konstitucije o božanskoj Objavi II. vatikanskog koncila, potvrđene u različitim teološkim disciplinama poslijekoncilskoga vremena, autor ovog rada donosi najprije kratak povijesni prikaz crkvenoga govora o Objavi, konstatirajući da Konstitucija predstavlja onodobnu recepciju crkvenoga uvjerenja i teološkoga promišljanja o Objavi na razini saborskoga izjašnjavanja o ključnim stvarnostima suvremenosti Crkve. U drugomu koraku opisuje složenu povijest oblikovanja Konstitucije koja potvrđuje recepcijsku otvorenost Crkve na način predlaganja, rasprava, dorade i prihvaćanja njezinih iskaza, što postaje hermeneutički obzor svih daljnjih recepcijskih nastojanja u odnosu na ovaj dokument. Nakon toga izdvaja tri najplodnija vida za recepciju Konstitucije u daljnjim teološkim promišljanjima i življenju stvarnosti Objave: narativni izričaj, povijesno poimanje Objave i njezin prikaz u osobnim pojmovima. Narativnim rječnikom Konstitucija ostaje otvorena mnogostrukoj potencijalnosti izričaja, koja zahtijeva daljnja istraživanja i sazrijevanja, odnosno po njemu je Konstitucija perspektivni i asertorni, a ne definitorni dokument. Povijesnim poimanjem Objave Konstitucija ostaje kod pisamskoga i utemeljujućega poimanja, ustrajava na događajnosti Objave, njezinoj povijesnoj ukorijenjenosti i protežnosti, čime stvara preduvjete pluralnom shvaćanju objaviteljskoga događanja. U svojoj povijesnosti Objava se očituje kao očitovanje teološko-objaviteljskih elemenata i smislova u svim drugim elementima i smislovima. Ona je sama znak vremena i otvorena uvijek novim

znakovima vremena, odnosno trajno je događanje posredovanja i tumačenja. Bez toga bi ostala zatvorena u prošlost, a njezina bi se recepcija svela na ponavljanje često više nerazumljivih i s konkretnim povijesnim trenutkom nepovezivih iskaza. Kao vrhunac recepcijskih mogućnosti koncilskog poimanja Objave autor izdvaja prikaz Objave u osobnim pojmovima. Objava je osobni i trajni dijalog Boga i čovjeka, čovjeka i Boga, nošena je ljubavnim dinamizmom i shvatljiva je samo u kontekstu poslušne vjere od strane čovjeka. Sve su recepcijske mogućnosti ovoga dokumenta povezane i isprepletene te su i same plod recepcije i odgovaraju naravi same Objave, što autor ističe u zaključnom sažimanju ovoga rada.

Ključne riječi: *Konstitucija, Objava, recepcija, narativni rječnik, povijest/povijesno, osobno pojmovlje, sakramentalna struktura.*

Uvod

U inauguralnom govoru na prvom zasjedanju II. vatikanskog koncila Papa Ivan XXIII. istaknuo je temeljni duh i usmjerenje koncilskog događanja: "Koncil će biti pastoralni koncil, ne kanimo osuditi nikoga, želimo pomoći stvaranju boljega svijeta." S ovakvom nakanom i željom u središtu koncilskih rasprava našla se Crkva,¹ njezin pogled na samu sebe i svoju ulogu u svijetu koji se našao u brzim i nesagledivim promjenama.² Koncilsko gledanje na Crkvu htjelo je prodrijeti

¹ René Latourelle, "Vatican II: Bilan et perspectives. Vingt-cinq ans après (1962-1987)", u: *Gregorianum* 4 (1988.) 747, piše: "...est le Concile de l'ecclésiologie. *Lumen Gentium* oeuvre une réflexion qui s'achève avec *Gaudium et spes*, en conformité d'ailleurs avec la pensée de Jean XXIII et de Paul VI: le Concile devait être avant tout une réflexion sur l'Église, commencée à Vatican I, mais interrompue par la guerre. De fait, tous les documents conciliaires peuvent se regrouper autour du binôme: l'Église *ad intra* - l'Église *ad extra*".

² Takav plan jasno izranja iz govora kojim je 7. XII. 1965. papa Pavao VI. zaključio Koncil: "Crkva ... je pokušala ostvariti djelo promišljanja o samoj sebi... da bi u samoj sebi, živoj i djelatnoj u Duhu Svetom, pronašla riječ Kristovu."

u središte otajstva Crkve³ koja je, za vjernika, sam Krist, koji je otajstveno otkupiteljski i spasiteljski djelatan u svijetu do kraja vremena. A budući da Crkva oduvijek svoj nastanak i djelovanje, svoju spasiteljsku ulogu i važnost za povijest, za sva vremena, veže uz Objavu, bilo je nužno da Koncil izravno progovori o toj temeljnoj datosti i izvoru svoga postojanja. Govor o Objavi, stoga, možemo reći, predstavlja povratak Crkve svojim izvorima,⁴ razumijevanje sebe iz temelja na kojemu stoji kako bi bolje i prikladnije mogla dijalogizirati sa suvremenim svijetom.⁵

³ Od ukupno 16 dokumenata koje je Koncil proglasio (4 Konstitucije, 9 Dekreta, 3 Deklaracije), konstitucijski dokumenti odnose se upravo na otajstvenost i životnost Crkve. *Lumen Gentium*, Dogmatska konstitucija o Crkvi, središnji je dokument koji predstavlja Crkvu kao otajstvo zajedništva koje svemu ostalome (hijerarhija, biskupske konferencije, sinode, liturgija, misije, ekumenizam) daje smisao. Otajstvenost Crkve treba se očitovati u svetosti njezinih članova, odnosno treba se takvim predstaviti svijetu. Čovjek jest i uvijek ostaje naravni čovjek, ali u kontekstu milosti, spasenja i svetosti (*Gaudium et spes* – Pastoralna konstitucija o Crkvi u suvremenom svijetu). Različiti oblici crkvene aktivnosti izraz su otajstvenoga tijela Crkve i njezinih članova (*Sacrosantum concilium* – Konstitucija o svetoj liturgiji). U tomu kontekstu *Dei Verbum* – Dogmatska konstitucija o božanskoj Objavi predstavlja se kao temeljni dokument svega koncilskog razmišljanja. Poruka ovih četiriju konstitucija može se kratko i sržno izreći formulacijom kojom je izvanredna Sinoda biskupa iz 1985. u povodu dvadesetogodišnjeg jubileja Koncila izrazila poruku svih 16 dokumenata Koncila: “Crkva (Konstitucija o Crkvi) – riječju Božjom (Konstitucija o Objavi) – slavi otajstva (Konstitucija o liturgiji) – za spasenje svijeta (Pastoralna konstitucija)” (*Ecclesia – sub verbo Dei – mysteria Christi celebrans pro salute mundi!*) (Walter Kasper, *Crkva Isusa Krista- Ekleziološki spisi*, Zagreb, 2013., 114, 156).

⁴ Usp. Albin Škrinjar, *Povratak teologije k izvoru – Svetom pismu*, u: Bogoslovska smotra 36 (1972) 2, 273-278.

⁵ Dijaloška otvorenost Crkve posebno je vidljiva iz tema s kojima se Koncil suočio: narav, ustanova, članstvo, pastoralna i misionarska aktivnost Crkve (*Lumen Gentium; Ad Gentes*), liturgija i sakramenti (*Sacrosantum Concilium*), druge kršćanske zajednice (*Unitatis Redintegratio*) i druge religije (*Nostra Aetatae*), laikat (*Apostolicam Actuositatem*), posvećeni život (*Perfectae Caritatis*), kršćanski odgoj (*Gravissimum Educationis*), odgoj i obrazovanje svećenika (*Optatam Totius*), služba i život prezbitera (*Presbyterorum Ordinis*), biskupska služba (*Christus Dominus*), vjerska sloboda (*Dignitatis Humanae*), odnosi vjere i kulture (*Gaudium et spes*), sredstva društvenoga priopćivanja (*Inter Mirifica*). U svim ovim temama

Crkveno razumijevanje Objave i govor o njoj sigurno se nisu prvi put pojavili na II. vatikanskom. Govor II. vatikanskog o Objavi možemo bolje razumjeti u kontekstu kratkoga povijesnog presjeka crkvenog razmišljanja i govora o Objavi.

1. POVIJESNI PRESJEK CRKVENOGA GOVORA O OBJAVI

Crkva je uvijek svoje postojanje i djelovanje, svoju ulogu i važnost u povijesti čovječanstva izvodila i oslanjala na Objavu, vezivala se uz nju kao uz istinsko “pravilo vjere i života”.⁶ Ipak, nijedan Ekumenski koncil prije II. vatikanskog nije se izričito i sustavno pozabavio teološkim promišljanjem Objave.⁷ Ona je bila općenito prihvaćana,⁸ a različite epohe stavljale su pred Crkvu i njezino promišljanje različite vidove i naglaske Božje Objave.

Crkva, dok jednim okom gleda na sebe, drugim budno pazi na svijet u kojemu živi i djeluje, otvorena njegovim radostima i poteškoćama. Dijaloška otvorenost unutar same Crkve, posve je drugo pitanje.

⁶ “Pojam i ideja Objave izražava rašireno vjerovanje kršćanske teologije da nam mora biti ‘rečeno kakav je Bog’ (Eberhard Jüngel)”, navedeno prema: Alister E. McGrath, *Uvod u kršćansku teologiju*, Ex Libris, Rijeka, 2006., 209.

⁷ Svi prethodni koncili (bilo ih je 20, a II. vatikanski je 21. ekumenski koncil) gotovo su uvijek bili izazvani određenim krivovjermima ili posebnim pa i regionalnim izopačenjima vjere. Spomenimo samo pretposljednji, Tridentski koncil. On se kreće unutar jasnih i dobro određenih doktrinarnih granica: odnos pismo-predaja, izvorni grijeh, opravdanje, sakramenti. Drugi vatikanski želio je dosegnuti univerzalnu Crkvu, na svim razinama i pod svim vidovima. Takva je univerzalnost bila očita već u broju koncilskih otaca: od početka na Koncilu sudjeluje 2540, a na kraju 2865 koncilskih otaca (na Tridentu 258, a na I. vatikanskom 750). Danas ukupan broj biskupa, nadbiskupa i kardinala u Katoličkoj Crkvi iznosi više od 5600 (usp. John L. Allen ml., *Buduća Crkva. Kako deset trendova revolucionira Katoličku Crkvu*, Zagreb, 2011., 53).

⁸ To je prihvaćanje utemeljeno na općoj iskustvenoj podlozi da sveto, božansko, Bog, na višestruke načine pokazuju svoju moć, svoju volju, svoj gnjev, svoju blizinu i svoja spasenjska djela. Tim pokazivanjem ili očitovanjem *Deus absconditus* postaje *Deus revelatus* (usp. Heino Sonnemans, *Bogom dotaknut. Modeli teologije Objave u obzoru današnjih pitanja*, u: Nediljko A. Ančić – Nikola Bižaca, *Objava, objave i ukazanja*. Zbornik radova međunarodnoga znanstvenoga skupa Split, 26. i 27. listopada 2006., Split, 2007., 10).

Na samim počecima Crkve u pitanje je došlo poimanje jedinstva i kontinuiteta Objave kakvu nalazimo posvjedočenu i zapisanu u spisima Svetoga pisma. Marcion (85. - oko 160.), kojega neki autori nazivaju "praheretikom", tvrdio je da između starozavjetne i novozavjetne Objave ne postoji samo napetost nego nepomirljiva suprotnost, zbog čega je Stari zavjet za kršćane neprihvatljiv kao njihovo Sveto pismo.⁹ Crkva je reagirala na takve tvrdnje i dogmatski formulirala svoju vjeru riječima: *Deus est auctor utriusque testamenti*. Isti je Bog izvorište i objekt starozavjetnih i novozavjetnih spisa.¹⁰ Time se spašavalo jedinstvo Objave.

U sučeljavanju s gnosticima Crkva se morala odrediti za stvarnu, materijalnu i povijesnu Objavu u židovstvu i kršćanstvu. Slovo, u smislu povijesne ukorijenjenosti Božjega objaviteljskoga djelovanja, je važno i duh Objave ne može se naći s onu stranu slova, nego usred njega i preko njega. Objava nije skup apstraktnih i općevažećih istina dostupnih samo nekima – prosvijetljenima – nego je povijesno događanje koje od nečega/Nekoga polazi i nečemu/Nekomu smjera.¹¹

Govor o Objavi postao je vrlo aktualan tek u vrijeme zapadnoga raskola. U sukobu s Reformacijom u XVI. st.¹² Katolička je Crkva na Tridentskom koncilu¹³ ustvrdila da se evanđeoska istina nalazi i u Pismu i u Predaji, a ne samo u Pismu, odnosno da Pismo i Predaja trebaju biti čašćene *pari pietas affectu ac reverentia*, i taksativno je nabrojila kanonske, za vjeru i moral normativne knjige Pisma. Poteškoću je stvarao odnos Pisma kao jedinog izvora Objave, kako su

⁹ Usp. Karl Rahner, *Markion*, u: *LThK* 7, Freiburg i. B., ²1962., 92s.

¹⁰ Možda je to prva dogmatska formulacija Crkve. Usp. Robert Murry, *Symposium at the Fortieth Anniversary of Vatican II. Vatican II and The Bible*, na: <http://vatican2voice.org/92symp/murray.htm>, od 19.6.2013., 1.

¹¹ Usp. Robert Haardt, *Gnosticismus*, u: *Sacramentum Mundi*, sv. 2., Freiburg-Basel-Wien, 1968., stupp. 486-490.

¹² Usp. Otto H. Pesch, *Hinführung zu Luther*, Mainz, 1982., 105-109.

¹³ "Decretum de libris sacris et de traditionibus recipiendis" iz 1546.

tvrdili reformatori (*Sola Scriptura*),¹⁴ s Predajom, koja je integralni, pa i kvantitativno nadopunjujući dio Objave, kako su tvrdili katolici. Trident je definirao da se Objava nalazi *in libris scriptis et sine scripto traditionibus*. Taj se izričaj dugo vremena jednostrano, pa i krivo tumačio, sve dok tübingski teolog Josef Rupert Geiselmann¹⁵ nije d(p)okazao da je veznik *et* u Tridentskom dekretu namjerno stavljen umjesto prije predloženoga *partim-partim*, koji je otvarao vrata tumačenjima o sadržajnoj necjelovitosti Objave u Pismu. S ovim *et* pitanje je riješeno u korist kvantitativne cjelovitosti Objave u Pismu,¹⁶ odnosno dokida se govor o dva različita, neovisna i nadopunjujuća izvora Objave.¹⁷

U sljedeća dva stoljeća,¹⁸ suprotstavljajući se racionalističkom agnosticizmu, nijekanju i same mogućnosti i potrebe Objave i njezine razumske recepcije, Crkva se na I. vatikanskom (1869.-1870.) koncilu usredotočila na obranu mogućnosti

¹⁴ Tako se ovo načelo uobičajeno shvaćalo, premda ga sam Luther u tomu smislu nije nikada priznavao (usp. Gerhard Ebeling, *'Sola scriptura' und das Problem der Tradition*, u: Aa Vv., *Wort Gottes und Tradition*, Göttingen, 1964., 91-143).

¹⁵ *Die heilige Schrift und Tradition*, Freiburg-Basel-Wien, 1962.

¹⁶ Zbog ovoga je Geiselmann umalo umaknuo osudi crkvenog učiteljstva, ali je rasprava koju je on pokrenuo našla veliki odjek u koncilskoj auli. Poslije mu je prigovarano da je postavio pitanje na pogrješan način i usmjerio raspravu u krivom smjeru jer nije vodio dovoljno računa o pneumatološkom konceptu Predaje koji je bio u temelju Tridentskog koncila. Usp. Joseph Ratzinger, *Kommentar*, 499. Po tom pneumatološkom konceptu Predaje Evanđelje, očito ne četiri knjige evanđelja, nego u pavlovskom smislu snage na spasenje svakomu tko vjeruje, i Crkva u kojoj se čuva čistoća Evanđelja (*puritas ipsa Evangelii in Ecclesia*) povezane su istim Duhom, tako da nije bilo uputno govoriti o razdvajanju Pisma i Predaje u smislu dvaju različitih i nadopunjujućih izvora Objave.

¹⁷ Usp. Joseph Ratzinger, *Ein Versuch zur Frage des Traditionsbegriffs*, u: Karl Rahner – Joseph Ratzinger, *Offenbarung und Überlieferung*, QD 25, Freiburg i. Br., 1965., 50-69.

¹⁸ O teološkom razvoju i raspravama o Objavi nakon Tridenta do I. vaticanskog koncila vidi Eduard Stakemeier, *Die Konzilskonstitution über die göttliche Offenbarung. Werden, Inhalt und theologische Bedeutung*, Paderborn, ²1967., 53-85.

ljudskoga razuma da spozna Boga¹⁹ i na pružanje pomoći u razumijevanju biblijskoga izričaja i njegova tumačenja u svrhu hranjenja vjere. Koncil je ustvrdio mogućnost, a ne nužno i ostvarenje spoznaje, odnosno praktičnoga znanja “Božje moći” i “božanstva” i čovjekovih dužnosti koje iz toga slijede.

U kasnom 19. stoljeću, pod probuđenim osjećajem za povijesno, koji se često i neopravdano stavlja pod zajednički nazivnik pojma “modernizam”,²⁰ Crkva staje u obranu statičkog poimanja istine. Kruta i vrlo žestoka obrada nekih tema Objave²¹ vidljiva je u *Syllabusu* (1864.),²² Dekretu *Lamentabili* (1907.), Enciklici *Pascendi* (1907.),²³ “Antimodernističkom manifestu” (1910.),²⁴ kao i u mnogim fundamentalističkim načelima nošenim stavovima i izjavama (*responsa*) ondašnje Biblijske komisije.²⁵

¹⁹ Vidi *Dei Filius* 2 (DS 3004, 3005). Koncil se nije izrijekom bavio Objavom, nego se na nju osvrnuo samo u 2. poglavlju Dogmatske konstitucije o božanskoj vjeri, premda je cijela Konstitucija prožeta govorom o Objavi.

²⁰ Tim su se nazivom u katolicizmu označavala teološka i filozofska nastojanja potkraj XIX. i početkom XX. st. koja su išla za obnovom egzezeze, socijalnoga nauka i za usklađivanjem Crkve sa zahtjevima modernoga svijeta. Svrha im je bila uskladiti katoličke dogmatske formulacije s kritičkim zahtjevima modernog vremena, vodeći računa o povijesnoj znanosti, postkantovskoj filozofiji, evolucionizmu i modernoj psihologiji.

²¹ Primjerice, povijesne utemeljenosti Biblije, nezabludivosti Pisma, odnosa između povijesno-kritičkog pristupa i crkvenog učiteljstva, razvoj dogmi, itd.

²² *Syllabus* je popis od 80 “modernih zabluda” koje je Pio IX. pridodao enciklici *Quanta cura* (8. XII. 1864.). U njemu Papa osuđuje liberalizam, socijalizam i naturalizam kao izraze modernoga svijeta koji su nepomirljivi s katolicizmom.

²³ Ovom enciklikom Pio X. osuđuje neke modernističke zablude, ali za dulje vrijeme sprječava filozofsko, teološko i egzegetsko produbljivanje kršćanske poruke.

²⁴ Taj je manifest uveo u optjecaj antimodernističku prisegu, zakletvu koju su polagali katolički klerici prije preuzimanja viših redova, profesori teologije, župnici i prelati prije preuzimanja službe. Ta je zakletva, koja je htjela suzbiti modernističke stavove u Katoličkoj Crkvi, ostala na snazi sve do 1967.

²⁵ Osnovao ju je Leon XIII. godine 1902. apostolskim pismom *Vigilantiae*. Sam naslov tog apostolskog pisma ukazuje da Biblijska komisija treba bdjeti, intervenirati u rasprave o pojedinim biblijskim pitanjima. Ona je to

Situacija se stubokom promijenila u punom jeku II. svjetskog rata s enciklikom Pija XII. *Divino Afflante Spiritu* (1943.). Tu se Papa založio za povijesno-kritičku metodu istraživanja Pisma, za razlikovanje književnih rodova kao i za slobodu istraživača u traženju istine. Malo je kasnije enciklikom *Humani generis* (1950.) ublažio to svoje otvaranje koje je potvrđeno i nekim drugim dokumentima Papinske biblijske komisije²⁶ u razdoblju od 1948. do 1964.

Između dva svjetska rata liturgijski i biblijski pokret doveli su do značajnih razvoja unutar Crkve²⁷ i u znatnoj su mjeri pripremili njezin izričaj o Objavi u *Dei Verbum*. Tomu je pridonio i teološki razvoj koji je isticao Objavu kao Božje djelovanje, kao slijed povijesnih iskustava, kao povijest spasenja, kao poruku, dioništvo i susret sa živim Bogom.

Uvažavajući teološki napredak, papinske dokumente i općenito život Crkve, Koncil je progovorio o Objavi u *Dei Verbum*, dinamičnim jezikom otvorenim recepciji i daljnjim doradama i sazrijevanju, ističući da Crkva svoju sigurnost o objavljenim datostima ne crpi samo²⁸ iz Svetoga pisma (usp. DV 9).

Ovaj sumarni podsjetnik crkvenoga poimanja i govora o Objavi pokazuje nam konstantu njegove ukorijenjenosti u

tijekom više od trideset godina, a posebno u razdoblju od 1905. do 1915., činila svojim odgovorima (*responsa*), i to više snagom autoriteta negoli snagom argumenata znanstvenog istraživanja. Usp. Klemens Stock, *I cento anni della Pontificia Commissione Biblica*, u: *La Civiltà Cattolica* 154 (2003.) 3, 209-220. Znanstveno istraživanje Pisma u ovom razdoblju promicala je École Biblique iz Jeruzalema, koju je 1890. utemeljio Marie-Jean Lagrange, poznat po vjernosti tradiciji i univerzalno priznat.

²⁶ Posebno treba istaknuti instrukciju Biblijske komisije o povijesnoj istini Evanđelja, poznatu pod nazivom *Sancta Mater Ecclesia* (1964.). Instrukcija uključno preporučuje povijesno-kritičku metodu tumačenja i prihvaća rezultate te metode. Usp. Albert Vanhoye, *Dopo la 'Divino Afflante Spiritu'. Progressi e problemi dell'esegesi cattolica*, u: Aa. Vv., *Chiesa e Sacra Scrittura. Un secolo di magistero ecclesiastico e studi biblici*, PIB, Roma, 1994., 35-51.

²⁷ Ti su pokreti promicali učinkovitiju uporabu Biblije u pastoralu.

²⁸ S takvim izričajem Koncil je ostavio neriješeno pitanje sadržajne cjelovitosti Pisma. Govori se samo o sigurnosti o objavljenim datostima, a ne i o Objavi. Izričaj je vrlo oprezan!

konkretni život i povijesna događanja. U tomu smislu možemo reći da *Dei Verbum*, tekst Dogmatske konstitucije o božanskoj Objavi, predstavlja onodobnu recepciju crkvenog uvjerenja i teološkoga promišljanja o Objavi, recepciju koja je otvorena daljnjim recepcijskim promišljanjima u teologiji. Povijest nastanka Konstitucije jasno pokazuje receptivni duh koncilskih otaca kao i recepcijsku otvorenost dokumenta koji se s mukom rađao i odredio načela mnogih koncilskih promišljanja, kakva (načela) može ponuditi samo Objava.

2. POVIJEST OBLIKOVANJA KONSTITUCIJE – CRKVENA RECEPCIJA NA DJELU

Nastanak Konstitucije o Objavi²⁹ vremenski je koekstenzivan s cjelokupnim radom II. vatikanskog koncila.³⁰ Rad na njoj, naime, trajao je cijelo vrijeme četverogodišnjega događanja Koncila (1962.-1965.) i odražava duh kojim su koncilski oci raspravljali, doradivali i prihvaćali iskaze u Konstituciji. Shvatimo li recepciju kao prihvaćanje, istraživanje, tumačenje i praktičnu primjenu određenih stvarnosti, ova je Konstitucija doista recepcijska.

Izdanja Koncilskih akata³¹ svjedoče o planovima, raspra-

²⁹ O nastanku Konstitucije može se vidjeti: Ljudevit Rupčić, *Uvod. Povijest i oblikovanje 'Dei Verbum'*, u: Ljudevit Rupčić – Ante Kresina – Albin Škrinjar, *Dogmatska Konstitucija o božanskoj Objavi Dei Verbum*, Zagreb, 1981., 19-47; Eduard Stakemeier, *Die Konzilskonstitution*, Paderborn, ²1967; Joseph Ratzinger, *Kommentar zur Dogmatischen Konstitution über die göttliche Offenbarung*, u: *LThK Vat. II*, Bd. 2 (1967.) 498-543; 571-583; Henri De Lubac, *Die göttliche Offenbarung. Kommentar zum Vorwort und zum ersten Kapitel der Dogmatischen Konstitution 'Dei Verbum' des Zeiten Vatikanischen Konzils*, Freiburg i. Br., 2001., 41-58.

³⁰ O povijesti Koncila može se vidjeti: Giacomo Martina, *Il contesto storico in cui è nata l'idea di un nuovo concilio ecumenico*, u: René Latourelle (ur.), *Vaticano II: Bilancio e prospettive venticinque anni dopo (1962-1987)*, Assisi, 1987., 27-82; Otto H. Pesch, *Das Zweite Vatikanische Konzil. Vorgeschichte-Verlauf-Ergebnisse-Nachgeschichte*, Würzburg, 1993., 271-290; Agostino Marchetto, *Il concilio ecumenico Vaticano II*, Città del Vaticano, 1987.

³¹ *Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II*, imaju 26 volumena, složenih u 80 knjiga/tomusa. To je golema građa koja svjedoči

vama, kritikama, promjenama, glasovanjima biskupa koji su bili okupljeni na Koncilu, ali to je samo jedan vid nastanka ovog dokumenta. Rad teologa, čija suradnja nije izričito vidljiva u službenim tekstovima, bez sumnje je ostavio traga na konačnim izričajima koncilskih dokumenata. Konstitucija *Dei Verbum* u tom je smislu odraz i izraz suradnje i uvažavanja Učiteljstva i teologa,³² njihova zajedničkog i specifičnog služenja vjeri i Crkvi, njihove uzajamne recepcije. Takav rad pobudio je i neke nade za budućnost, koliko god se u dokumentu inzistiralo na važnosti suda Crkve, odnosno Učiteljstva.³³

Već je u pripravi općega nacрта³⁴ o onomu o čemu bi Sabor trebao raspravljati bilo vrlo jasno da Objava spada u jedno od važnijih pitanja koja zanimaju Crkvu tog vremena. Iz predloženih tema prikupljenih s područja različitih mjesnih crkava vidjelo se da se željelo imati jasnu doktrinu o Objavi, o bogonadahnuću, neprevarljivosti i tumačenju svetih knjiga, o povijesnosti Evanđelja, o odnosu Pisma i Predaje, zapravo o svemu onomu što je teološki napredak na tomu području iznjedrio posljednjih desetljeća.³⁵ Nakon što je propao prijedlog, nastao pod utjecajem rimskih visokih škola, rimske Kurije i sv. Oficija, da se rasprava o Pismu i Objavi uključi u shemu o Crkvi, pripremna teološka komisija³⁶ trebala je, i po želji Sv.

o radu i naporima Koncila.

³² Usp. Karl Heinz Neufeld, *Vescovi e teologi al servizio del Concilio Vaticano II*, u: René Latourelle (ur.), *Vaticano II:..., nav. dj.*, 83-109.

³³ U poslijekoncilskoj primjeni, recepciji i ozakonjenju suradnje Učiteljstva i teologa puno se više inzistira na sudu Crkve nego na suradnji. Usp. Dimitri Salachas, *Vocazione ecclesiale e libertà di ricerca del teologo secondo la legislazione canonica*, u: Antonio Russo e Gianfranco Coffele, *Divinarum Rerum Notizia. La teologia fra filosofia e storia*. Studi in onore del Cardinale Walter Kasher, Roma, 2001., 539-564.

³⁴ Nije naodmet spomenuti ovdje da je rad na pripravi Koncila trajao 44 mjeseca, a sam rad Koncila 39 mjeseci. U pripravi su bili aktivni mnogi kardinali, biskupi i teolozi organizirani u razne komisije.

³⁵ Usp. Rino Fisichella, *Dei Verbum: storia*, u: René Latourelle – Rino Fisichella (prir.), *Dizionario di teologia fondamentale*, Cittadella Editrice, Assisi, 1990., 280.

³⁶ U ljeto 1962. *motu proprio* Ivana XIII. *Appropinquante Concilio* proglasio je pravila za rad Koncila. Sljedeće godine Pavao VI. ih je potvrdio, s

Oca Ivana XXIII., taj predmet posebno obraditi. Složena je *Schema compendiosum Constitutionis de fontibus Revelationis* u 13 točaka, od koje je nakon rasprave na plenarnoj sjednici Teološke komisije trebalo napraviti novi prijedlog, s potpunijom obradom predloženih točaka.

Radom posebne potkomisije nastala je nova shema u 6 točaka, koja je podastrta Teološkoj komisiji. S novim uputama Teološke komisije potkomisija sažima prethodnu shemu u 5 poglavlja, koja je, prošavši proceduru, pretočena u novu *Schema Constitutionis dogmaticae de fontibus Revelationis*. Ta je shema u ljeto 1962. poslana na uvid koncilskim ocima. U živoj i vrlo oštroj raspravi na općoj skupštini Koncila shema je bila odbačena, a koplja su se posebno lomila oko pitanja o dva izvora Objave i oko gledanja na Predaju kao kvantitativnu dopunu Pisma. Posebnom i neuobičajenom tehnikom glasovanja³⁷ samo je osigurana daljnja rasprava o ovoj shemi, a zbog besplodnosti rasprave i opasnosti da se zakoči daljnji rad intervenirao³⁸ je sam Papa Ivan XXIII., skidajući s dnevnoga

nekim dodatcima kao *Ordo Concilii Oecumenici Vaticani II celebrandi*, Vaticano, 1963. Po tom pravilu rad Koncila pripremao se u Komisijama i potkomisijama, a sastojao se od sastavljanja prvih shema teksta za raspravu, njihovih promjena, poboljšanja, itd. Komisije su u početku bile zamišljene po modelu rimskih kongregacija. Na čelu im je kao predsjednik stajao kardinal, a ostali su bili njegovi savjetnici. Pred koncilske oce želio se iznijeti stil života i rada rimskih kurija. Takvim radom Koncil bi postao tumačenje onoga što treba potvrditi i osnažiti, onoga što se već znalo i poznavalo. Rasprave koje su se vrlo brzo pojavile na Koncilu pokazale su takav rad nemogućim. Zato se rad Koncila u hodu mijenjao, uvažavajući sve više suradnju između Učiteljstva i teologa u procesu razjašnjavanja onoga što Crkva vjeruje.

³⁷ Zagovornici sheme izmislili su takvu tehniku glasovanja koja bi omogućila daljnju raspravu o shemi. Umjesto da se koncilske oce pita, što je bilo uobičajeno, odobravaju li ili ne odobravaju ovu shemu u osnovi, pitalo ih se jesu li za prekid rasprave. Oni koji su bili protiv sheme, morali su glasovati sa "da", što je značilo da se rasprava prekida. Premda je velika većina otaca glasovala sa "da" (1368 od ukupno 2909 glasova), nedostajala je dvotrećinska većina (1473 glasa). Rasprava o shemi je tako osigurana, ali se u nastavku očitovala nemoćnom i besplodnom.

³⁸ Ovaj intervent pape Ivana XXIII. i poslije Pavla VI. neki autori vide kao izraz ograničenja, čak suspendiranja Koncila, a drugi kao izraz i dokaz Papine nepogrešivosti.

reda dotadašnji tekst i određujući da se napravi novi tekst o Objavi, za što je imenovao i novu Mješovitu komisiju³⁹ koja se ima time pozabaviti.

Mješovita komisija predložila je novu shemu s naslovom *De divina Revelatione*, bez spominjanja izvora. Uvažavajući zahtjeve Kardinalske komisije za koordinaciju saborskih poslova, pitanje o materijalnoj dostatnosti Pisma ostaje otvoreno, a nastaje nova shema, s uvodom i 5 poglavlja. Koncilski su je oci odbacili, a prijeteću blokadu daljnje rada na dokumentu o Objavi prekinuo je papa Pavao VI. na zaključenju drugoga zasjedanja.

Rad na izradi novoga teksta doveo je do nove, četvrte sheme, koja je obuhvaćala uvod i šest poglavlja.⁴⁰ Rasprava o toj shemi trajala je na pet općih zasjedanja od 30. rujna do 6. listopada 1964. Rasprava je bila plodna, a primjedbe dobre. Uočen je i pohvaljen biblijski i personalistički govor o Objavi, zadovoljavajući i daljnjem teološkom istraživanju podložan

³⁹ Ivan XXIII. je 19. listopada 1962. godine Tajništvu za jedinstvo kršćana dodijelio rang koncilске komisije. Time je Tajništvo dobilo pravo da Koncilu podastire tekstove pod istim uvjetima kao i druge koncilске komisije. To je stvorilo preduvjete za stvaranje Mješovite komisije, čijim je radom došlo do nove sheme o Objavi.

⁴⁰ Prvo poglavlje, *De ipsa Revelatione*, imalo je pet brojeva (2-6): 2. O naravi i predmetu Objave; 3. O pripravi evanđeoske Objave; 4. O Kristu dovršitelju Objave; 5. O vjeri koja se đuguje Objavi; 6. O objavljenim istinama. Drugo poglavlje, *De Divine Revelationis Transmissione*, obuhvaćalo je četiri broja (7-10): 7. Apostoli i njihovi nasljednici, navjestitelji evanđelja; 8. O Svetoj predaji; 9. Uzajamni odnos Sv. predaje i Sv. pisma; 10. Odnos objiju sa cijelom Crkvom i Učiteljstvom. Treće poglavlje *De sacrae Scripturae Divina Inspiratione et Interpretatione* imalo je tri broja (11-13): 11. Utvrđuje se činjenica inspiracije i nezabludivosti Sv. pisma; 12. Kako se Sv. pismo treba tumačiti; 13. Božja snishodljivost. Četvrto poglavlje *De Vetere Testamento* obuhvaćalo je tri broja (14-16): 14. Povijest spasenja zabilježena u knjigama Staroga zavjeta; 15. Važnost Staroga zavjeta za kršćane; 16. O jedinstvu obaju zavjeta. Peto poglavlje *De Novo Testamento* obuhvaćalo je četiri broja (17-20): 17. Izvršnost Novoga zavjeta; 18. Apostolsko podrijetlo Evanđelja; 19. Povijesni značaj Evanđelja; 20. O drugim spisima Novog zavjeta. Šesto poglavlje *De Sacra Scriptura in vita Ecclesiae* imalo je sedam brojeva (21-26): 21. Crkva časti Sveta pisma; 22. Preporuka prikladnih i ispravnih prijevoda; 23. Apostolsko služenje katoličkih znanstvenika; 24. Važnost Svetog pisma za teologiju; 25. Preporuka čitanja Svetog pisma; 26. Zaključak.

govor o odnosu Predaje i Pisma, otvorenost znanstvenom i egzegetskom radu, uvažavanje pitanja i poteškoća današnjice, ekumenski duh, obazrivost u nekim izričajima, itd. Tražila su se i neka poboljšanja, primjerice isticanje Krista kao vrhunca Objave ne samo svojom osobom nego i riječima i djelima, razlučivanje božansko-apostolske i crkvene predaje, isticanja konstitutivnosti apostolskog propovijedanja za Predaju i njegove različitosti od biskupskog propovijedanja koje čuva, tumači i širi apostolsku predaju, jasniji govor o istinitosti, a ne nezabludivosti Pisma, itd. S tim i sličnim pojašnjenjima stvorena je nova, peta shema⁴¹ u raspravi u kojoj je, posebno o božanskoj Objavi općenito te o neprevarljivosti/nezabludivosti ili istinitosti Pisma, ponovno intervenirao Papa. Nakon rješenja tih pitanja⁴² nastala je šesta i konačna shema Konstitucije, koja je izglasana na zasjedanju Koncila 29. listopada 1965.⁴³, a prihvaćena i od Pape svečano promulgirana 18. studenoga 1965.

Nastanak Konstitucije o Objavi jasno pokazuje otvorenost Crkve novim promišljanjima o Objavi. Ta su promišljanja označena uvažavanjem ekumenskog duha⁴⁴, jasnoćom i preciznošću, ali i otvorenošću, a ne definitornošću u izričaju, obazrivošću na različita i različitost mišljenja, poštivanjem uloge Pape kao načela jedinstva Crkve i njezina vrhovnoga

⁴¹ U odnosu na prethodnu shemu razlike su vrlo male i to samo u dva broja: u Prvom poglavlju br. 5 sada se govori o Objavi koju treba vjerom prihvatiti; u Trećem poglavlju br. 11 sada se govori o Utvrđivanju činjenice inspiracije i istine Pisma.

⁴² Pitanje istinitosti riješeno je zadovoljavajuće brisanjem pridjeva *salutar-em*, odnosno novom formulacijom o *veritatem, quam Deus nostrae salutis cause litteris sacris consignari voluit* (br. 11). Pitanje povijesnosti Evanđelja u br. 19 riješeno je samo novim tumačenjem pojma *historicitatem* u odnosu na Evanđelja u koncilskoj auli, i to tako da je protumačeno da se pojam *historicitas* ne odnosi na ono što može biti samo objekt vjere, nego na realnost konkretnih riječi i činjenica.

⁴³ Od 2350 otaca koji su glasovali, samo njih 6 nije glasovalo za ovu shemu.

⁴⁴ Bez toga mnogi naponi i uspjesi ekumenskoga gibanja ne bi uopće bili mogući. Usp. Albert Vanhoye, *La réception dans l'Église de la Constitution dogmatique Dei Verbum. Du Concile Vatican II à aujourd'hui*, u: *Esprit et Vie* 107 (2004), 3-13, ovdje 3.

učitelja, oslonjenošću na Predaju, shvaćenu kao proces uvijek novog shvaćanja i tumačenja Objave, a ne kao okameninu prošlosti, suradnjom Učiteljstva i teologa,⁴⁵ spremnošću na kompromisna rješenja, nedovršenošću nekih pitanja i njihovom otvorenošću zrelijim rješenjima. Jednostavno, oblikovanje *Dei Verbum* pokazuje koncilsku Crkvu s novim, točnije obnovljenim licem,⁴⁶ Crkvu koja je otvorena novom pogledu na sebe, a onda i novoj i drugačijoj recepciji njezina pogleda na samu sebe, još više na božansku Objavu koja je utemeljuje.⁴⁷

Povijest nastanka Konstitucije otkriva nam hermeneutsko obzorje njezina tumačenja i recepcije, odnosno daje nam "orijentacijski putokaz od trajne aktualnosti kako za teološku refleksiju tako i za pastoralno djelovanje".⁴⁸ Konstituciju se, bez obzira na njezino dosta kasno prihvaćanje i promulgaciju, može smatrati temeljem ostalim Konstitucijama,⁴⁹ premda su ove (SC i LG) nastale prije nje.⁵⁰ Njezin nastanak iznjedrio je novi pogled na Objavu i njezine recepcijske mogućnosti, a mi ćemo ih izložiti kroz nekoliko istaknutih vidova koncilskog

⁴⁵ Ta suradnja nije prerasla u pravi dijalog i teško prerasta sve do danas. Dijalog se vidi kao nužan, ali s određenim ograničenjima. Usp. Karl Lehmann, *Notwendigkeit und Grenzen des Dialogs zwischen Theologen und Lehramt*, u: Wolfhart Pannenberg – Thomas Schneider (ur.), *Verbindliches Zeugnis II*, Freiburg-Göttingen, 1995., 157-174; Peter Neuner, *Das Dialog in der Lehre der Kirche*, u: Gebhard Fürst (ur.), *Dialog als Selbstvollzug der Kirche?*, Freiburg-Basel-Wien, 1997., 68ss.

⁴⁶ Usp. Živan Bezić, *Novo lice Crkve*, Đakovo, 2003.

⁴⁷ Koliko god se II. vatikanski koncil može označiti i označuje se kao ekleziocentričan, vrlo je jasno iz njegovih dokumenata da Crkva nije tu zbog same sebe. Ona služi Bogu i ljudima i u tom smislu koncilaska vizija Crkve je teocentrična, kristocentrična i antropocentrična. Ovim trima dimenzijama gledanja na Crkvu posebno pridonosi Konstitucija o božanskoj Objavi.

⁴⁸ Anto Popović, *Sveto pismo u teologiji i pastoralu Crkve*, u: Bogoslovska smotra 75 (2005) 3, 713-744, 714.

⁴⁹ Iz shvaćanja Biblije proizlazili su odgovarajući biblijsko-teološki i pastoralni zaključci Koncila (usp. Walter Kirchschräger, *Das Studium der Bibel als Seele der Theologie. Der Einfluss von Bibel und Exegese auf das Zweite Vatikanische Konzil*, u: *Bibel und Kirche* 2/60 (2005.), 112-116).

⁵⁰ Usp. Robert Murry, *Symposium at the Fortieth Anniversary of Vatican II, 1*, na: www.vatican2voice.org/92symp/murray.htm

dokumenta.

3. UPORABA RJEČNIKA – OZBILJNA RECEPCIJSKA MOGUĆNOST

Za mnoge je tekst Konstitucije “jedan od najboljih tekstova koncilskoga rada”.⁵¹ Ovo “najbolji” može se odnositi na strukturu teksta, na njegovu važnost, na jezik i izričaj, na njegovu teologiju, a nama se čini da sve to dolazi do izražaja u narativnom i dinamičnom jeziku Konstitucije koji otvara mnoge recepcijske mogućnosti na temelju mnogostruke potencijalnosti izričaja.

Gotovo svi komentatori *Dei Verbum* slažu se da su jezik i izričaj Konstitucije biblijski i narativni, a ne definitorni. Rijetki su brojevi u kojima se Konstitucija nije pozvala na neki pisamski tekst⁵², pokazujući tako svoju preferenciju za pisamski izričaj,⁵³ a još više za njegove misaone obrasce. Izostanak definitornog izričaja⁵⁴ nije plod samo pastoralnih nakana Koncila nego još više uvažavanja same naravi Objave, njezine aktualne i aktualizirajuće percepcije i recepcije.

Svjesni misaonih, kulturnih, društvenih, političkih i religijskih strujanja u suvremenom svijetu,⁵⁵ koncilski su

⁵¹ Jean-Julien Weber, *Concile oecuménique Vatican II, La Révélation*, Éd. Du Centurion, Paris, 1966., 34.

⁵² Samo u prvom poglavlju, dakle u prvih šest brojeva susrećemo 32 navoda ili aluzije na biblijski tekst. Navodi su dobro izabrani i određuju *ductus* konstitucijske misli. Usp. Eduard Stakemeier, *Die Konzilskonstitution*, 288s; Max Zerwick, *De S. Scriptura in Constitutione dogmatica 'Dei Verbum'*, u: *Verbum Domini* 44 (1966) 37-42.

⁵³ Dokument Papinske biblijske komisije *De sacra Scriptura et christologia*, iz 1984., a u hrvatskom prijevodu *Biblija i kristologija*, KS, Zagreb, 1995., razlikuje se biblijski referencijalni, originalni i izvorni jezik od “pomoćnog” (*augzilijskog*) jezika ostalih oblika teološkog razmišljanja (Ondje, 180-181).

⁵⁴ “Drugi vatikanski koncil svjesno nije donio nepogrješive, to jest potpuno obvezujuće odluke”, što ne znači da ne postoji određena obvezatnost njegova govora (Walter Kasper, *Crkva Isusa Krista*, 142).

⁵⁵ Ta svijest dolazi do izražaja u svim koncilskim dokumentima, posebno u *Gaudium et spes*, Pastoralnoj konstituciji o Crkvi u suvremenom svijetu.

oci progovorili živim i egzistencijalnim, dinamičnim jezikom koji svoje najbolje ostvarenje ima upravo u biblijskom izričaju.⁵⁶ Opredijeljenost za nj može se smatrati izvorom snage, a ne slabosti Konstitucije. Njime je naučiteljski izričaj postao fleksibilan, stvaralački, otvoren novim spoznajama i budućnosti, što je puno teže postići tamo gdje naslijeđene definicije, sa svojim često apstraktnim i metafizičkim rječnikom, udaljenim od konkretnoga i stvarnoga života, priječe prilagođivanje izmijenjenim uvjetima i potrebama. Apstraktni i metafizički rječnik sklon je statičkom poimanju istine i zaprjeka je traganju za istinom, pa i objavljenom.⁵⁷ Traganje nije ni u kakvom sukobu s bitnim duhom vjerovanja kao voljnog, emocionalnog i duhovnog opredjeljenja za Boga koji se priopćava čovječanstvu. Dinamično-egzistencijalna hermenutika koncilskoga govora “nipošto ne isključuje ono općenito esencijalno, nego ga, štoviše, ostvaruje na esencijalan, tj. uvijek jedinstven način”.⁵⁸

To što nije želio biti definitoran,⁵⁹ nego asertoran – koncilski govor doista nešto tvrdi, izjavljuje, poručuje – plod je pozitivnoga pristupa i opredjeljenja za govor koji možemo označiti kao “svjedočanstvo vjere”.⁶⁰ I vjernička tvrdnja ima obvezujući karakter uočene istine, ali u dijalektičnosti onoga “jest i nije”. Svjedočko-vjernički, izjavni govor Koncila nije želio staviti točku na govor o Objavi. On je više *lumen*

O povijesnom stanju koje je prethodilo II. vatikanskom može se vidjeti: Giacomo Martina, *nav. dj.*, 27-82.

⁵⁶ Može se vidjeti: Luis-Alonso Schökel, *La Parola Ispirata. La Bibbia alla luce della scienza del linguaggio*, Brescia, 1987., 111-177. Autor jasno tvrdi: “Da je Sveto pismo uporabilo isključivo tehnički rječnik, bilo bi znatno točnije, ali manje bogato” (*Ondje*, 173).

⁵⁷ Crkva u svojem vjerovanju i prema njemu nastupa s pozicija posjedovanja istine očitovane u Isusu Kristu, premda dopušta rad na “dubljem razumijevanju i izlaganju smisla Svetog pisma” koji je u ulozi dozrijevanja “suda Crkve... koja obavlja božansko poslanje i službu čuvanja i tumačenja riječi Božje” (DV 12).

⁵⁸ Walter Kasper, *Crkva Isusa Krista*, 147s.

⁵⁹ Prijašnji koncili uvijek su nešto ispravljali, popravljali i osuđivali. Zato su uglavnom bili definitorni.

⁶⁰ Albert Vanhoye, *La réception*, 7.

nego *limen* (više svjetlo nego granica). Prihvaća povijest tumačenja i učinaka koje je takvo tumačenje proizvelo⁶¹ kao dio objaviteljskoga Božjega govora koji se ostvaruje u vjernosti Pismu, posredovanoj Predajom.⁶²

U statičkom poimanju istine Objava i crkveni govor o njoj postali su skup istina koje se predaju, često beživotnih, apstraktnih istina, "iscjedaka moždine",⁶³ a ne osobno i životno događanje u povijesti. Objavi kao životnom događanju više odgovara narativni, pripovjedački govor, koji je prati u njezinu razvoju i uvijek novom, drugačijem i dubljem razumijevanju. Naracija dopušta i suprotnosti vidjeti kao komplementarne, a ne kao konkurentne i isključive. Njome se Objava predočava kao dijalog, osobni dijalog ili odgovor na pitanja postavljena životom, smrću i uskrsnućem Isusa Krista. Prihvaćanjem narativnoga govora o Objavi moguće je pisamsku Objavu shvatiti kao nadahnutu interpretacijsku recepciju Isusa Krista kao vrhunca Božjega samopriopćenja ljudima u dijaloškoj povijesti od strane prve zajednice. Interpretacijska recepcija nastaje u samom činu pripovijedanja. Njime se tumači smisao povijesti koji uvijek ostaje otvoren boljem razumijevanju, smisao koji se najviše sastoji u "kretanju u ispravnom smjeru" koje će drugi poslije potpunije razviti.⁶⁴

Narativni jezik prati sam dinamizam Objave i uključuje se u njega, gdje se prošla postignuća čuvaju, ali se priskrbljuje i potencijal za novi govor utemeljen novim otkrićima. Nova otkrića su prodor istine i u jezik, ali to je već stav određen

⁶¹ Usp. *Isto*, 13.

⁶² Toga su danas svjesni i protestantski egzegeti. Usp. Ulrich Luz, *Wirkungsgeschichtliche Hermeneutik und kirchliche Auslegung fer Schrift*, u: Moisés Mayordomo (prir.), *Die prägende Kraft der Texte*. Hermeneutik und Wirkungsgeschichte des Neuen Testaments (Ein Symposium zu Ehren von Ulrich Luz), SBS 199, Stuttgart, 2005., 15-37.

⁶³ Bonaventura Duda, *Kratak pogled u misterij Krista i povijest spasenja*, u: *Isti*, *U svjetlu Božje riječi*, Zagreb, 2000., 467-482, ovdje 475.

⁶⁴ Ideja je prisutna kod Michaela Polanyja, *Personal Knowledge. Towards a Post-Critical Philosophy*, Chicago, 1958., 310. I dogmatski izričaj Crkve, koliko god označivao zaključak određene rasprave, nije samo zaključak nego i početak novih rasprava (usp. Walter Kaspers, *Dogma unter dem Wort Gottes*, Mainz, 1965., 28).

vjerom. Istina nadolazi iskrenom traganju za njom, nadi u mogućnost dotaknutosti nekim ili nečim onkraj nas. Traganje je uvijek određena recepcija, a narativno dinamički jezik najbolje poštuje tu datost. Nije bez razloga biblijski čovjek puno veću važnost davao Božjoj riječi, govoru i ljudskom slušanju (*Čuj, Izraele*) nego gledanju, čemu teži grčki duh.

Već prvom svojom riječju, koja naznačuje orijentaciju i hermeneutiku nekog naučiteljskog teksta, Koncil izražava svoje opredjeljenje za dinamički izričaj biblijskih korijena. Progovara o *Dei Verbum*, o R/riječi Božjoj koju se "pobožno sluša i vjerno proglašava". Ta R/riječ, izgovorena ili utjelovljena prethodi Crkvi i u njoj živi. Crkva od nje živi i naviješta je, pred njom se nalazi u pobožnom slušanju, odnosno u vjeri.⁶⁵ Ona rađa vjeru, ali se vjerom i prepoznaje. Po njoj kao vjerničkom odgovoru na Božji govor, obična ljudska riječ postaje Božjom riječju, postaje Objavom. Objava se ipak ne iscrpljuje u njoj. Riječ izriče i prenosi Objavu u uvijek novim i njoj primjerenijim oblicima. U riječi Objava postaje životno događanje, uzajamnost Boga i čovjeka.

Svoj govor o Objavi Konstitucija ne započinje riječju *revelatio* koju ima u podnaslovu, ne progovara teološkim tehničkim pojmom,⁶⁶ nego biblijskim pojmom, i to u izjavnoj rečenici. Započinja pojmom koji tvori jednu zasebnu i vrlo bogatu teologiju. Riječ Božja je događaj, govor, misao, smisao, osoba, ono što prethodi svemu stvorenomu, ali s navodom iz 1 Iv 1,2-3 već je precizirano njezino značenje. Naime, Ivan govori o "navještaju života vječnoga koji bijaše kod Oca i pokazao se nama". To je ono "što (*quod*) smo vidjeli i čuli". Riječ je, dakle, život

⁶⁵ Joseph Ratzinger, *Kommentar*, 504, smatra da je ovdje najbolje došlo do izričaja shvaćanje samo biti Crkve, u njezinoj dimenziji slušanja i navještaja. Nije se na bolji način mogla izreći "superiornost Božje riječi, njezino biti iznad svih govora i djelovanja ljudi u Crkvi". U DV 10 to je potvrđeno govorom o tumačiteljskoj ulozi učiteljstva u odnosu na pisanu ili predanu riječ Božju: "To učiteljstvo, dakako, nije iznad riječi Božje, nego riječi Božjoj služi učeći samo ono što je predano".

⁶⁶ Prvi se put pojam *revelatio* u službenim crkvenim dokumentima pojavljuje na I. vaticanskom u konstituciji *Dei Filius* (usp. René Latourelle, *Rivelazione*, u: René Latourelle – Rino Fisichella (ur.), *Dizionario di teologia fondamentale*, 1035s.)

vječni koji je u drugom dijelu rečenice označen kao zajedništvo s Ocem i sa Sinom njegovim Isusom Kristom. Pojmom "R/riječ" Konstitucija unosi specifično kršćansko poimanje Objave u širinu svekolike Božje objaviteljske zauzetosti. Objava Božja u Sinu, kolikog jedinstvena i jedincata, nije bez povijesne priprave.

Umjesto da navezanost Objave na povijest izrazi pojmom Božjega govora (*locutio Dei*, DV 9),⁶⁷ Konstitucija se opredjeljuje za pojam riječi, i to jedne i jedine Božje riječi⁶⁸ koja je jedini temelj kontinuiteta Božje objave u svim epohama. Za Sveto pismo se kaže da je "Božji govor", dakle, ono nije izjednačeno s riječju Božjom niti je jedino sadrži. Tek Sveta predaja "riječ Božju ... cjelovito prenosi" (DV 9). Dinamizam riječi uključen je u predajnu struju, što znači da Predaja uokviruje i Pismo.⁶⁹ Tekst Pisma samo je uobličio živi govor. I on spada u ozračje razgovora. Razgovor s tekstom stvara novu predaju i trajno se nastavlja. Recepcija Božje riječi je razgovorna, dijaloška, pisamska i predajna.

Konstitucijin govor o riječi Božjoj ima i daljnju nosivost. To je, u sintagmi *dabar Jhvh*, privilegirani pojam Objave u SZ. Ta sintagma inzistira na Objavi kao osobnom događanju, Riječ najviše očituje Boga kao osobu.⁷⁰ Premda se Božja spasiteljska

⁶⁷ Kao istoznačnice pojmu *verbum*, ali i s određenim nijansama značenja, Konstitucija rabi još pojmove *sermo*, *eloquia*, *oracula*.

⁶⁸ Podnaslov Konstitucije je u tomu svjetlu vrlo važan. Ne radi se o *Constitutio dogmatica de Sacra Scriptura*, nego o *Constitutio dogmatica de Divina Revelatione*. Objava je šira od njezine zabilježbe u Pismu, a Pismo je kao određeni izričaj Objave smješteno u rasporedbu spasenja.

⁶⁹ Usp. Albert Vanhoye, La réception, 4; Božo Odobašić, *Scriptura crescit in tradita fide tenenda* (DV 10), u: Marko Babić (ur.), *Aktualnost predaje*. Zbornik radova Međunarodnog znanstvenog skupa prigodom 100. obljetnice rođenja fra Karla Balića, Split, 6. XI. 1999., Makarska, 2003., 71-98.

⁷⁰ To ima izvanredno značenje za neke temeljne svjetonazorske pozicije. Ako Bog nije osoba, svijet nije stvorenje, nego emanacija božanskoga; ako Bog nije osoba, o njegovu odnosu sa stvorenom stvarnošću ne može se govoriti kao o ljubavi; ako Bog nije osoba, spasenje nije *communio*, nego stapanje s Apsolutnim; ako Bog nije osoba, spasenje se događa izvan svijeta, a ne sa svijetom; ako Bog nije osoba, onda nema *kenosisa* samoga Boga, što je specifikum kršćanske koncepcije zadnje stvarnosti. Usp. Heino

zauzetost za čovječanstvo očituje na različite načine, govor o njoj pojmom *riječ* najviše odgovara osobnom događanju,⁷¹ kakva i jest kršćanska Objava.

Konstitucija gotovo neprimjetno s govora o riječi prelazi na govor o Objavi, a onda i o navještaju spasenja (*salutis praeconio*). Takvi misaoni i stvarni skokovi mogući su u narativnom jeziku, a da nisu suprotstavljeni. Uz kontinuitet, Koncilu je stalo da izrazi i različitost Božjega objaviteljskoga djelovanja,⁷² točnije, njegovu jukstapozicijsku napetost. U toj napetosti, prema riječima sv. Augustina, riječ i Objava pretaču se u navještaj spasenja svemu svijetu da ga “čuje i vjeruje, vjeruje i ufa se, ufa se i ljubi” (DV 1, *De catechizandis rudibus* 4,8). Objava u vjeri primatelja postaje navještaj spasenja, a tek u tom navještaju prava Objava koja plodi vjerom, nadom i ljubavlju. Jukstapozicijski koncilski izričaj čuva pluriformnost Objave, umreženost njezinih različitih vidova, a zadaća je teologije tražiti i određeno teoretsko posredovanje među njima.

Govorom o riječi pripremljen je govor o utjelovljenoj Objavi. Navodom 1 Iv 1,2-3 u uvodnom broju Konstitucije Bog koji se objavljuje i njegova izražajnost u čovjeku (*hipostatsko sjedinjenje*) trajno se vežu uz pojavnost, uz točno određene ljude, svjedoke koji jamče za ono što su vidjeli i čuli i što navješćuju. Njihovo je svjedočanstvo bitno za Božju objavu, njezin je integralni i normativni dio. Konstitutivno je za ono što se naziva Predaja. Koncil je spominje sintagmom “idući stopama”, čime upućuje na živi proces i organski razvoj koji prolazi kroz društvene, kulturne i religiozne prilike, odnosno ograničenja. Oslonjen na Predaju, i koncilski govor ulazi u domenu tih ograničenja. Koliko god hoće iznijeti “pravu nauku o Božjoj objavi i njezinu prenošenju”, Koncil je svjestan da

Sonnemans, Bogom dotaknut, 20-21.

⁷¹ Između svih naziva za Božju spasiteljsku djelatnost “Božja riječ” je “privilegirani izraz” (usp. René Latourelle, *Théologie de la révélation*, Desclée de Brouwer, Paris, 1963., 18).

⁷² Riječ Božja je najširi pojam Objave i ne odnosi se samo na Sveto pismo, koje je samo sredstvo prenošenja Objave. Zato se o Sv. pismu počinje govoriti tek u III., a onda posebno o Starom (IV.) i Novom zavjetu (V. poglavlje).

stoji na crti navještaja spasenja, odnosno da je njegov govor navjestiteljski,⁷³ otvoren slušanju, vjerovanju, nadanju i ljubavi. Uvjerljivi navještaj ulazi u dinamiku Objave i respektira je, ne želi biti konačna riječ o Objavi, nego “prenošenje jedincatog u hipostatskoj uniji utemeljenog sakramentalno-objavljujućeg događaja Krista (...) radi nastavka njegove sveopće spasenjske učinkovitosti”.⁷⁴ Sveopća spasenjska učinkovitost nužno je upućena na recepcijsko događanje do kraja vremena.

Recepciji otvoren dinamičko-narativni izričaj o Objavi jasno je vidljiv i u uporabi glagolskih vremena. O istoj se stvarnosti govori povijesnim vremenima i prezentom. Konstituciji o Objavi jako je stalo do toga da poveže Božje samopriopćivanje kao singularni događaj, kao stvarnost prošlosti koja je dosegla svoju definitivnu puninu u Kristu s činjenicom da je Objava i sadanja stvarnost, barem kao aktualizacija definitivne Božje objave u Kristu. Spoj ovih dviju stvarnosti, dovršenosti Objave i neprekidnog razgovora sa Zaručnicom svoga Sina Koncil vidi u rastu shvaćanja biblijske Objave. Rast u shvaćanju Objave je nužan, a izriče se pojmom Predaje. “Ta Predaja koja potječe od apostola uz prisutnost Duha Svetoga u Crkvi napreduje, raste naime zapažanje kako predanih stvari tako i riječi (...) Crkva naime tijekom stoljeća stalno teži k punini božanske istine, dok se u njoj ne dovrše Božje riječi” (DV 8). Predaja nije samo razvoj u razumijevanju Objave zaključene u prošlosti nego i aktualizacija Objave. Koncil tvrdi: “Po njoj [Predaji] se samo Sveto pismo u Crkvi prodornije shvaća i biva bez prestanka djelotvorno (*ipsaeque Sacrae Litterae in ea penitius intelliguntur et indesinenter actuosae redduntur*)” (DV 8). Predaja aktualizira u Pismu zabilježen objaviteljski susret s Bogom, što i vjeru tumači u njezinoj integralnosti. Vjera je potpuni posluš Bogu

⁷³ Tu misao potvrđuje Ivan Pavao II., *Tertio millennio adveniente – Nadolaskom trećeg tisućljeća* (10. studenoga 1994.). Apostolsko pismo o pripremi Jubileja godine 2000., Dokumenti 101, Zagreb, 1994. br. 20, kad piše: “Golemo bogatstvo sadržaja i novi ton, ranije nepoznat, u koncilskom predstavljanju tih sadržaja, čine, takoreći, navještaj novih vremenâ. Koncilski su oci govorili jezikom Evanđelja, jezikom Govora na gori i Blaženstava.” (naglasci u tekstu).

⁷⁴ Lothar Lies, *Sakramentalna struktura Objave u ekumenskom tumačenju*, u: Nediljko A. Ančić - Nikola Bižaca, *Objava, objave*, 60s.

objavitelju ovdje i sada po Predajom oživljujućem glasu Pisma, posebno Evanđelja. Dinamički odnos Pisma i Predaje, izrečen i sačuvan narativnim jezikom, otvara prostor dogmatskom razvoju u Crkvi,⁷⁵ onomu što nazivamo povijest dogmi. Predajni govor slijedi istu dinamiku kojom je nastao i pisamski govor. Na kraju krajeva, i pisamski i predajni govor spadaju u povijesna posredovanja Objave na ljudskoj razini. Pismo je samo pisana Božja riječ (*verbum Dei scriptum*), i to ne svekolika, a Predaja je ta ista riječ usmeno prenošena (*verbum Dei traditum*). Odnos među njima je vrlo uzak i vrlo složen i moguće ga je pravo izreći jedino jukstapozicijom.

Zahvaljujući narativnom jeziku, Koncilske izjave izmiču prigovoru suprotstavljenosti i kontradiktornosti. Različito pojmovlje⁷⁶ izražava različite vidove istoga događanja u kojemu se oprečnosti ne dokidaju jer su životne.

Koncil je u svom izričaju mogao biti jasniji i precizniji,⁷⁷ ali nije htio. Ostavio je izričaj otvorenim, nedorečenim i podložnim daljnjem teološkom istraživanju. U tomu istraživanju, odnosno recepciji Koncilskoga govora, može se govoriti preciznije,⁷⁸ a Koncil se zadovoljava govorom o “raspoređaju spasenja (ekonomija) [koji] nikad neće uminuti” u očekivanju da se “u slavi pojavi naš Gospodin Isus Krist” (DV 4). Takvim govorom razumijevanje i aktualiziranje ulaze u domenu različitoga “ljudsko-crkvenoga djelovanja u temeljnim situacijama, koje ujedinjuje jedan Duh Sveti s jednim i jednim događajem

⁷⁵ Usp. Zoltan Alszeghy, *Il senso della fede e lo sviluppo dogmatico*, u: René Latourelle (ur.), *Vaticano II:... nav. dj.*, 1987., 136-151.

⁷⁶ Primjerice u: DV 6: “Božanskom je objavom (*divina revelazione*) Bog htio očitovati (*manifestare*) i saopćiti (*comunicare*) sebe samoga i vječne odluke svoje volje o spasenju ljudi”.

⁷⁷ Primjerice, u pojašnjenju procesa dogotovljenosti i vrhunca Objave, s jedne, i trajnosti Objave, s druge strane, mogao je posegnuti za pojmovima utemeljujuća, normativna i zavisna objava. Tako predlaže Gerald O'Collins, *Rivelazione: passato e presente*, u: René Latourelle (ur.), *Vaticano II:... nav. dj.*, 125-135.

⁷⁸ Usp. Ivica Žižić, *Objava i liturgija. Fenomenološki vidovi sakramentalnog očitovanja*, u: Nediljko A. Ančić – Nikola Bižaca, *Objava...*, nav dj., 225-258.

Krista”.⁷⁹ Nepreciznost izričaja valja ubrojiti u snagu, a ne slabost konstitucijskoga govora, osim ako ne prihvatimo statični pojam istine.

Nepreciznost izričaja spada u dinamiku Objave i u perspektivnost koncilskih usmjerenja. To ne znači da koncilске izjave nisu odmjerene. One su na lingvističkoj i sadržajnoj razini dolazište i izraz najboljih postignuća onodobne teologije,⁸⁰ ali uvijek ostavljaju prostor za daljnje teološko istraživanje i sazrijevanje. I takav govor prihvaća se kao zajednički nauk vrhovnoga crkvenog učiteljstva, odnosno kao nauk Crkve,⁸¹ ali on ne kaže sve. Pun je kompromisnih rješenja, ali pruža čvrste temelje i jasne smjernice budućeg života i rada u Crkvi. Svakako, dinamički i narativni koncilski izričaj računa s pojmovnošću koja se tek kasnije treba oblikovati. To znači da se držao i htio držati činjeničnosti koju sam nije mogao privesti kraju. Uostalom, zadaća koncilâ nije izrađivanje teoloških sinteza, nego utvrđivanje nužnih okvirnih vrijednosti. Sinteza je uvijek stvar teologije koja slijedi i koja ne smije zanemariti činjenicu da je riječ Božja uvijek *extra nos*, iznad našeg razumijevanja i spekulativnog mišljenja. Ona je u hipostatskoj uniji s Isusovim čovječstvom, u osobnom jedinstvu božanstva i čovječstva, ali tako da ‘hypostasis’ “oboje, božanstvo i čovječstvo, u se prima i objema stvarnostima jamči personalni životni prostor i personalno stajalište. I obrnuto.”⁸² Dinamičnost i narativnost Konstitucijskoga izričaja omogućila je neke kasnije dokumente Papinske biblijske komisije.⁸³

⁷⁹ Lothar Lies, *Sakramentalna struktura*, 62.

⁸⁰ “Koncilski su se oci služili velikim doprinosom suvremenih teoloških istraživanja na najrazličitijim područjima, osobito biblijskom, ekleziološkom, antropološkom, itd. Ali u isto vrijeme – tražeći putove obnove Crkve – uhodanu školsku teologiju nisu štedjeli od oštih kritika” (Bonaventura Duda, *Kratak pogled*, 468).

⁸¹ Tako proizlazi iz *Obavijesti* glavnog tajnika Koncila od 15. studenoga 1965. Obavijest odgovara na pitanje koja treba biti teološka kvalifikacija nauka u shemi dogmatske Konstitucije o božanskoj Objavi (usp. Ljudevit Rupčić, *Uvod. Povijest i oblikovanje*, 47).

⁸² Lothar Lies, *Sakramentalna struktura*, 58.

⁸³ *Pismo i Kristologija* iz 1985.; *Tumačenje Biblije Crkvi* iz 1993.; *Židovski*

4. POVIJESNOST OBJAVE – TEMELJ ZA RECEPCIJU

Dinamičko-narativni rječnik Konstitucije oslonjen je na povijesni karakter svoga predmeta, Objave. Objava je povijesno događanje, a takvo poimanje Objave može se smatrati temeljem za recepcijski pristup Konstituciji.

Pojam povijesnosti vrlo je složen. Ne označuje samo fakticitet dogođenoga u prošlosti (*facta bruta*), nego prije svega shvaćeno, protumačeno i u šire okvire i smisleno postavljanje dogođenoga. Povijest je bitno proces kojemu pripada ono neizvedivo slobode, ono nepredvidivo i nepredviđeno i stvaralački novo.

Povijesnost Objave ne dopušta “instrukcijsko-teoretski model Objave”⁸⁴ kako je promoviran na I. vatikanskom koncilu. Govor o Bogu je životno-osobna, a ne samo umska istina, posebno ne istina suženoga pojma uma⁸⁵ koji reducira stvarnost na ono što je pozitivno, egzaktno provjerljivo. Za I. vatikanski Objava i njezin objekt su mogući. Objekt su sam Bog i “vječne odluke njegove volje” (DS 3004). Takav govor doveo je do prevladavajućeg intelektualističkoga poimanja i naglašavanja objavljene datosti. Objava se shvaćala na statički i juridički način. Svedena je na posjedovanje poklada vjere, istina vjere. Bog Objavitelj bio je učitelj koji traži poslušnost.

Objava kao u vjeri darovano znanje o spasenju ima i

Narod i njegova sveta pisma u kršćanskoj Bibliji iz 2001.

⁸⁴ Tako ga naziva Max Seckler, *Der Begriff der Offenbarung*, u: *Handbuch der Fundamentaltheologie*, 2. izd., sv. II., 41-66, ovdje 45s.

⁸⁵ O ovom suženomu umu koji suprotstavlja znanstveno i metafizičko-vjerničko obzorje, progovara Papa Benedikt XVI., *Fede, ragione e università. Ricordi e riflessioni*, u: *L'Osservatore Romano*, 14-09-06, 5-6, pišući: “Metoda kao takva (koja proizlazi iz sinergije matematike i empirije) isključuje pitanje o Bogu, čini da se ono pojavljuje kao neznanstveno ili predznanstveno. S ovim se pak nalazimo pred redukcijom dometa znanosti i razuma, a to se mora dovesti u pitanje... Trebamo reći i više: time sam čovjek trpi reduciranje.” Na ovu Papinu misao možemo nadovezati misao Marka C. Taylora, *Erring. A Postmodern A/theology*, Chicago, 1984., 33, koji, suprotstavljajući se Nietzscheovu promicanju Božje smrti u ime volje za moći, tvrdi: “Nihilizam ostaje pristran sve dok ne shvati da je *reductio ad hominem* [u Božjoj smrti] zapravo *reductio hominis*.”

svoju kognitivnu dimenziju jer izlazi u susret čovjeku i njegovu traženju istine. Ta dimenzija nipošto ne smije biti uklonjena. Ipak, i kad se Objava shvati i prihvati kao komunikacija temeljnih istina o Bogu, čovjeku i svijetu, kad ju se dovodi samo u korelaciju s umom, njezino se razotkrivanje događa postupno, na način povijesti, odnosno kao susret Boga i čovjeka koji produbljuje uvide i uspostavlja nove odnose, preobražavajuće za unutarpovijesno kretanje i svekoliki svemir.

Koliko god ljudska povijest, povijest spasenja⁸⁶ i povijest Objave bile koegzistentne, Objava se ne poistovjećuje niti se može poistovjetiti s jednostavnim povijesnim događanjima. Radi se o povijesti i povijesnim događanjima, ali doživljenima i autentično protumačenima. Događanje spada u horizontalnost Objave, a tumačenje u njezinu vertikalnost,⁸⁷ otkrivanje smislene, odnosno spasenjske, a ne samo površinske dimenzije povijesti. Objava je uvijek i istodobno događaj i njegovo tumačenje. Odnos između ovih dviju stvarnosti nije lako izraziti, a najbolje mu, možda, odgovara struktura i koncept dijaloškoga događanja u povijesti i po povijesti.

Povijesnost Objave Konstitucija čuva i najjasnije izražava govorom o njezinoj događajnosti. Tu Objava jasno prelazi iz domene jezika u domenu djelovanja, zapravo u njihovu usku povezanost. "Taj brižljivi raspoređaj Objave ostvaruje se zahvatima i riječima (*fit gestis verbisque*) među sobom povezanim, tako da djela koja je Bog u povijesti izveo pokazuju

⁸⁶ Konstitucija radije i češće govori o ekonomiji spasenja (*oeconomia salutis*) ili ekonomiji Objave (*revelationis oeconomia*), jer je taj pojam određeniji i jače ističe Božje djelovanje, ali ne zanemaruje ni sintagmu povijest spasenja (*historia salutis*, DV 2). Ekonomija je zaseban vid povijesti spasenja i označava izravnije i posebnije Božje zahvate u povijesti čovječanstva. Ekonomija više izražava Božje upravljanje poviješću u svrhu spasenja svih ljudi, ali u konačnici i izraz povijest spasenja, koji se odnosi na slijed uzajamno povezanih događaja u tijeku povijesti, smjera na isto. Konstitucija izbjegava ovaj izraz jer još nije bio stekao sve teološke odrednice (usp. Adolf Darlap, *Heilsgeschichte*, u: Sacramentum Mundi, sv. II., Freiburg-Basel-Wien, 1968., stupp. 638-656).

⁸⁷ Njemački jezik razlučuje povijest kao događanje (*Historie*) od povijesti kao izvješća (*Geschichte*). U Konstitucijskom govoru IV. poglavlja Luis Alonso-Schökel, *Commentaire du chapitre IV, Unam Sanctam 70b, Vatican II, La Révélation divine*, II, Paris, 1968., 387, uočava ovo razlikovanje.

i potkrjepljuju nauku i stvari što ih riječi označuju, a riječima se proglašuju djela i osvjetljuje misterij u njima sadržan” (br. 2). Obično se u tumačenju ovoga teksta ustrajava na tomu da Koncil zagovara Objavu djelima i riječima (*gestis verbisque*), čime se Koncil približava suvremenoj misli i njezinoj osjetljivosti za povijest, gdje je riječ dobrim dijelom obezvrijeđena u odnosu na djela.⁸⁸ Ipak, Konstitucija ne rabi pojam *facta*, nego pojam *gesta*. Ovaj drugi pojam je više osoban⁸⁹ i ističe novi vid povijesti, odnosno Objave kao međuosobnoga povijesnog događanja. Radi se o osobnom događanju koje je relacijsko. Riječ omogućuje inteligibilnost događanja, a događanja omogućuju i potvrđuju riječ. Konstitucija ne želi i ne tumači jasno odnos ovih dviju stvarnosti, to prepušta daljnjem teološkom istraživanju, ali izrijeком govori o njihovoj uzajamnosti, neodvojivosti i isprepletenosti.⁹⁰ Cilj Objave nije spoznaja, nego uvođenje u zajedništvo života s Bogom (DV 2). Povijesna Objava usmjerena je i ima bitno inkarnacijsku strukturu. Utjelovljenje je, pod tim vidom, već ostvarena Objava. Povijesnost Objave, odnosno Božje riječi u Pismu i ustrajavanje na njoj nije bilo samo koncilski ustupak duhu vremena nego priznanje Božje snishodljivosti u povijesti spasenja (usp. DV 13). Bog koji se objavljuje beskrajno je nadmoćan davatelj, a mi primatelji, i tu samo na prvi pogled nema nikakve uzajamnosti.

Govor o *gesta* i *verba* upućuje na to i ističe da je Božji govor i stvoriteljski, odnosno da Bog dok se objavljuje govori i čini. Njegovi su čini osobni. Tako govori i Toma Akvinski:

⁸⁸ Ovakvo koncilsko shvaćanje Božje objave našlo je plodnu primjenu u teologiji oslobođenja (usp. Gilberto Da Silva Gorgulho, *Biblische Heremeneutik*, u: Ignacio Ellacuria, Jon Sobrino (ur.), *Mysterium Liberationis. Grundbegriffe der Theologie der Befreiung*, Luzern, 1995., I, 155-187, 168s.).

⁸⁹ Usp. René Latourelle, *Dei Verbum: commento*, u: René Latourelle – Rino Fisichella (prir.), *Dizionario di teologia fondamentale*, 286s.

⁹⁰ Vidi Henri de Lubac, *Die göttliche Offenbarung. Kommentar zur Vorwort und zum ersten Kapitel der Dogmatischen Konstitution "Die Verbum" des Zweiten Vatikanischen Konzils*, Freiburg i. Br. (izvornik franc., Paris, 1983.), 2001., 69-91. Koncil je htio zadržati i riječi i djela kao posrednike Objave, premda ih nije uspio uspješno pomiriti. Joseph Ratzinger, *Kommentar*, 505, s pravom kritizira ovu neodređenost Koncila.

“Dicere Dei est facere”.⁹¹ Ovakvim govorom Koncil se veže na početnu riječ Konstitucije i ispravno prenosi značenje hebrejske riječi *dabar* koja izražava i riječ i djelovanje. Pojam *dabar* u glagolskom obliku *dibber* nema nikada neki subjekt koji bi bio figurativan kao glagol ‘*amar*. To znači da je *dabar* uvijek shvaćen kao osobna stvarnost, kao izlaženje osobe iz sebe da bi se komunicirala drugima i drugačijima. Govor Božji ističe Božju objaviteljsku inicijativu, a njoj od strane čovjeka odgovara sposobnost čuti Božju riječ i govor.

Kao događanje *gestis verbisque* Objava je istodobno noetična i dinamična, Božja riječ istodobno stvara i tumači. Bog se objavljuje djelujući, otkriva svoju svemoć, odatle velika važnost biblijske naracije, ali Božja *gesta* trebaju riječ da ih izvuče iz višeznačnosti prema smislenosti, da ih protumači. “Riječima se proglašuju djela i osvjetljuje misterij u njima sadržan” (DV 2). To “otajstvo”, budući da pripada apokaliptičkom rječniku, označava Božju odluku koja se ostvaruje u povijesti i otkriva samo Objavom, a koja će konačno biti ostvarena samo na kraju vremena. Objava pokriva svu povijest, sve dok se “u slavi pojavi naš Gospodin Isus Krist” (DV 4). Povijesna protežnost Objave izraz je i za njezinu pluralnost, u najrazličitijim smislovima tog pojma.

Bez prihvaćanja povijesnosti Objave ne bi se moglo govoriti ni o Kristu njezinu vrhuncu i dovršenju (DV 4). Istina, takav govor može imati i vrijednosno i metafizičko značenje, ali budući da je uklopljen u kontekst govora o etapama Objave, najprije usmjerava misao na povijesnost Objave. Etape povijesti Objave Konstitucija samo nabraja, gotovo kerigmatski. Izražava ideju da vjera postoji u pripovijedanju određenih događanja. Radi se o etapama istog očitovanja Boga koje je trajno i događa se u/po povijesti. Napredak se Objave u teološkoj misli Crkve različito izražavao: parcijalno i zatamnjeno očitovanje Logosa u SZ-u, a jasnoća i punina u NZ-u (Justin); priprava, odgoj čovječanstva, naznake i obećanje u SZ-u za inkarnaciju u NZ-u (Irenej); spoznaja otajstva u SZ-u, njegova realizacija i posjedovanje u NZ-u (Origen). Koncil sve to uvažava, ali o tomu

⁹¹ Toma Akvinski, *Super I ad Corinthios*, c. 1 lectio 2 nmr. 1.

govori na povijestan način, prateći ritmove povijesnosti Božje objave. Vrlo mu je važno povezati Objavu po Riječi kojom Bog sve stvara i uzdržava s Objavom u Riječi koja se među ljudima nastanila, koja je ušla vidljivo i materijalno u povijest ne samo da ih uputi u *intima Dei*, u dubine Božjeg otajstva, nego da im "sveukupnom svojom prisutnošću i pojavom, riječima i djelima,⁹² znacima i čudesima, a osobito svojom smrću i slavnim uskrsnućem od mrtvih i konačno poslanjem Duha istine" božanskim svjedočanstvom potvrdi da je Bog s nama da nas iz tmina grijeha i smrti oslobodi i na vječni život uskrisi. (DV 4). Ovakav je pristup Objavi znatna novost, koja se osjeća na svim razinama kršćanstva. Objava nije samo govor o Bogu i spasenju, nego životni dijalog Boga i čovjeka posredovan poviješću.⁹³ U Kristu Objava je dosegula inkarnacionistički vrhunac. Pojmovi su, prema jednom izričaju J. Ratzingera, dobili tijelo, odnosno Isus Krist utjelovljuje pojmove.⁹⁴

⁹² Sintagma *verbis et operibus* rezervirana je za Božju objavu u Kristu, utjelovljenoj Riječi Božjoj.

⁹³ Pojam *dialogus* susrećemo u koncilskim dokumentima 26 puta: 12 puta u dekretu o ekumenizmu, 6 puta u dekretu o misijskoj djelatnosti Crkve, 5 puta u pastoralnoj konstituciji o Crkvi u suvremenom svijetu, 2 puta u deklaraciji o kršćanskom odgoju i jednom u deklaraciji o vjerskoj slobodi. Već se iz samoga naziva dokumenata može zaključiti da se pojam uglavnom rabi za označavanje vanjskih odnosa s drugim Crkvama i zajednicama, s religijama i svijetom, kao i s onima koji ne vjeruju. Za dijalog unutar Crkve rabi se uglavnom riječ *colloquium* – razgovor. Razlog tomu je što je dijalog shvaćen kao pozicija *par cum pari*, a u unutarcrkvenim razgovorima čini se da ona nije moguća. Isti je razlog za izbjegavanje uporabe ovoga pojma u DV. Konstitucija mu se najviše približava u br. 2 kad tvrdi da "Objavom nevidljivi Bog... zapodijeva razgovor s ljudima kao prijateljima (*tamquam amicos alloquitur*)". Opet ne upotrebljuje pojam "dijalog", bojeći se odnosa uzajamnosti. To ipak ne priječi zaključak da Koncil shvaća Objavu kao dijaloško događanje (usp. Ivan Šporčić, *Dijalog u Bibliji i teologiji*, u: *Isti, Božja poruka za naše vrijeme. Promišljanja o Bibliji i s Biblijom*, Zagreb, 2005., 201-224; Hermann J. Pottmeyer, *Dijaloške strukture u Crkvi i teologija zajedništva (communio) Drugoga vatikanskoga koncila*, u: *Communio* 39 (2013) 116, 20-31).

⁹⁴ Usp. Benedikt XVI., *Deus caritas est. Bog je ljubav*, KS, Zagreb, ³2006., br. 12.

Objava ima i metapovijesni, božanski vid,⁹⁵ ali je on neodvojiv i teško uočljiv bez povijesnoga, ljudskoga vida. Inkarnacijski vid Objave, iskustvo⁹⁶ kenotičkoga Krista temeljna je okosnica Božjega djelovanja, po kojoj se za Krista može reći da je vrhunac i u određenomu smislu kraj Objave. Uočavanje i vrednovanje povijesti jedno je od temeljnih dostignuća II. vatikanskog. E. Schillebeeckx svjedoči o tomu: "Distinktivno je obilježje ovoga Koncila da je svjetski episkopat pokazao temeljnu osjetljivost za povijesnu dimenziju Crkve, vjere i kršćanskoga života."⁹⁷ Teološki koncept Objave obogatio se dinamičko-povijesnim shvaćanjem koje je već prethodno bilo dozrelo u teološkoj misli.⁹⁸

Božji povijesni dijalog s čovječanstvom potrebnim otkupljenja, što u konačnici i jest Božja objava, ima različite oblike i izričaje. Dijalog činjenica, gesta rađa riječ, a riječ nas sa svoje strane vodi k djelovanju, tako da djelovanje potvrđuje riječi. Nalazimo se u krugu koji je svojstven svakoj hermeneutici povijesne stvarnosti. Božje djelotvorno očitovanje u Kristu ima potrebu za ljudskom riječju, ali se u njoj ne iscrpljuje (usp. DV 4). U njemu je Božja objava djelo,⁹⁹ ali i riječ. Povezanost i isprepletenost riječi i djela je strukturalnog, a ne kronološkog tipa. Ponekad se događaj i riječ događaju istodobno, ponekad

⁹⁵ Konstitucija ustrajava na trinitarnom karakteru Objave (usp. brr. 2, 4, 8, 9, 13, 17), na Objavi kao unutartrinitarnom događanju koje se onda prelijeva i na povijest.

⁹⁶ U prethodnim crkvenim dokumentima jedva je moguće naći taj pojam, osobito između Tridenta i I. vatikanskog koncila. II. vatikanski se ne boji tog pojma, jer je iskustvo presudno za egzistencijalni, a ne esencijalni pogled na svijet.

⁹⁷ Edward Schillebeeckx, *Die dritte Sitzungsperiode des Zweiten Vatikanischen Konzils*, u: Der Seelsorger 35 (1965) 34.

⁹⁸ Usp. René Latourelle, *Théologie de la Révélation*, 509 stranica, posebno 366-382.

⁹⁹ Konstitucija to potvrđuje kada govori: "sveukupnom svojom prisutnošću i pojavom, riječima i djelima, znacima i čudesima, a osobito svojom smrću i slavnim uskrsnućem od mrtvih i konačno poslanjem Duha istine" (DV 4). Svi izričaji, osim jedanput spomenute riječi, odnose se na djelovanje Isusa Krista.

dogadađ prethodi riječi, a ponekad slijedi riječ. Takvu strukturu Objave Koncil potvrđuje četiri puta (DV 2, 4, 14, 17).

Objava kao povijest¹⁰⁰ ne može i ne smije biti shvaćena kao komuniciranje bezvremenskih istina, niti je njezin prijenos deduktivni proces formalne logike. U težnji za puninom božanske istine nije dovoljna samo deduktivna, nego je nužno potrebna i induktivna logika, logika koja slijedi podrobnu analizu “znakova vremena”. Povijest Objave ili Objava kao povijest i sama je znak vremena, a i otvorena je znakovima vremena. Matrica njihova odčitavanja je obećanje, a na nj se ne odgovara spoznajom, nego poslušnom vjerom.

Povijesni razvoj Objave, kako ga vidi koncilska Crkva je “asimptotičan”.¹⁰¹ Radi se o vjernosti prošlosti, ali ne u njezinu prijenosu u dogotovljenim formulacijama, nego u otvorenosti uskrslom Kristu i Duhu Svetomu, koji vertikalno zahvaća u život vjere i u usklađivanju sa sadašnjošću. U svakomu povijesnom momentu čovjek kao dijalogizator s Bogom postavlja Bogu nova pitanja i očekuje nove odgovore. To je životna aktualizacija Objave koja prihvaća povijest kao teološko mjesto. Bog djeluje u povijesti, a to znači da se ne bi smjelo unositi preveliko razlikovanje između univerzalne, nazovimo profane povijesti, i povijesti spasenja, odnosno svete povijesti. Objava se događa unutar onoga povijesnoga, ona otkriva teološke, objaviteljske elemente i smislove unutar svih drugih elemenata i smislova. Svekolika stvarnost je nositeljica božanskoga smisla koji treba biti otkriven, i tu i II. vatikanski poseže za poimanjem Objave počevši od stvaranja (usp. DV 3). Stvaranje i otkupljenje nisu dva različita, koliko god razlučiva, raspoređaja spasenja. Radi se uvijek o jednom i istom Božjemu naumu pozivanja u zajedništvo sa sobom i prigrljivanja u nj (usp. DV 2). Ipak, za razliku od I. vatikanskoga, koji o stvaranju govori kao o Objavi,

¹⁰⁰ Ovaj izričaj ne treba miješati s izričajem “povijest kao Objava”. Povijest kao takva nije Objava, već se Objava događa u povijesnim događajima, u događajima koje Bog čini u povijesti, događajima koji očituju smisao povijesti i čovjekove sudbine (usp. Rosino Gibellini, *Teologija dvadesetog stoljeća*, Zagreb, 1999., 275).

¹⁰¹ Usp. Charles Journet, *Le progrès de l’Eglise dans le temps*, u: *Angelicum* 43 (1966) 7-8.

II. vatikanski ne rabi taj pojam, nego pojam svjedočanstvo. Pojam objava rezervira za povijesno događanje, a o onomu što nazivamo kozmička objava progovara pojmom svjedočanstvo. Kozmos samo svjedoči o Božjem postojanju, moći i uzvišenosti, a Objava otkriva Boga zauzeta u privođenju ljudi sebi.

Mogli bismo reći da bi objava Boga sva-odjednom bila čudna i čak apsurdna. Progresivni raspored Objave prikladan je pandan odnosu konačnih, stvorenih bića prema nestvorenom i beskonačnom, u konačnici nedokučivomu Bogu (usp. Iv 1,18). Bog se progresivno objavljuje zbog ograničenja ljudske naravi i poštivanja procesa i uvjeta ljudskoga življenja. Povijesnost Objave dokida njezinu mitsku i apstraktno-spekulativnu odrednicu, premda ih se u tumačenju Objave zadržava. Povijesnost Objave nužno je povezana i s njezinom partikularnošću, ali partikularnost ima, nosi u sebi i može izraziti univerzalnost i apsolut. Partikularno objaviteljsko, odnosno religiozno iskustvo može postati i postaje ključ tumačenja svekolike povijesti.¹⁰² Objava kao povijest ili povijesnost Objave ili, čak, povijest kao Objava proširuje i obzore ljudskoga uma, otkupljuje razum koji u Predaji Objave trajno dekodira njezine dosege u dijalogu s konkretnom stvarnošću i u usmjerenosti istom cilju. Kao što je u određenim povijesnim razdobljima bilježila i zabilježila interpretacijsku recepciju Božje objave, tako je ta ista Predaja u novim povijesnim razdobljima vjerno čuva, izlaže i širi (usp. DV 9). Predaja kao Duhom Svetim nošena aktualizacija događanja Objave uvijek je anamnetička i eklezijalna. Ona je “kao ljudsko-komunitarni čin u Duhu Svetomu stvoreno povijesno mjesto prisutnosti jedincatoga događaja Objave za sve (Crkva kao zajednica spomena)”.¹⁰³

Povijesnost Objave smješta Božju riječ u kontekst trajne potrebe posredovanja i tumačenja. I Božja riječ koja jest Objava posredovana je Pismom i Predajom. I u Pismu i u Predaji Božji je objaviteljski govor posredovani i povijesno situirani govor, govor je to određenog vremena, prostora, jezika, kulture, religioznosti. Kao posredovana, Objava je uvijek i progresivna.

¹⁰² To je osobito uočljivo u govoru o stvaranju u DV.

¹⁰³ Lothar Lies, *Sakramentalna struktura*, 63.

Bog se nije objavio odjednom. Prati ritmove povijesti i čovjekova dozrijevanja.

I Pismo i Predaja imaju istu dinamiku u prijenosu Božje riječi, ali su i različiti. Pismo jest *locutio Dei*, a Predaja *verbum Dei... integre transmittit* (DV 9). Pismo je pod određenim vidom superiornije od Predaje, ali pod drugim vidom i inferiornije, jer treba Predaju da ne bi ostalo mrtvo slovo. Superiornije je jer je inspirirano i jer je u pisanom obliku dano jednom zasvagda. Ono “sadrži riječ Božju i – jer je nadahnuto – *zaista i jest riječ Božja*” (DV 24, isticanje moje). Ono kao takvo, ali ne bez Predaje koja ga oživljuje u Crkvi i ne dopušta mu da postane i ostane mrtvo slovo,¹⁰⁴ ima kritičku ulogu, o kojoj Koncil vrlo oprezno govori kad spominje da su Predaja i Pismo “kao ogledalo u kojem Crkva, dok putuje zemljom promatra Boga od kojega sve prima” (Dv 7). Povijesnost Objave ima i slabosti koje se na tom putu nužno pojavljuju.¹⁰⁵ I pod cijenu tih slabosti Koncil je ustrajao na povijesnosti.

U procesu Objave nema suprotnosti između Božje inicijative i ljudskog iskustva. U tomu smislu, može se reći da je Objava uvijek posredovana, jer je već u svojem formiranju posredovana iskustvom čovjeka koji je prihvaća. Suradnja Boga i čovjeka u procesu spasavanja čovječanstva, što i jest Objava, lijepo je izražena u DV 8: “A ono što su apostoli predali obuhvaća sve što koristi za svet život Božjega naroda i za rast njegove vjere. I tako Crkva u svom naučavanju, životu i bogoštovlju postojano održava i svim naraštajima prenosi sve što ona jest, sve što vjeruje. Ta Predaja koja potječe od apostola uz prisutnost Duha Svetoga u Crkvi napreduje, raste naime zapažanje kako predanih stvari tako i riječi: na temelju razmatranja i poučavanja onih koji vjeruju i o tom u svom srcu razmišljaju (usp. Lk 2,19 i 51); zatim na temelju u srcu doživljena razumijevanja duhovnih stvari; a i na temelju navješćivanja onih koji su nasljedstvom biskupstva primili i

¹⁰⁴ Usp. KKC, br. 108; Alberto Franzini, *Tradizione e Scrittura. Il contributo del concilio vaticano II*, Brescia, 1978., 211, koji piše: “lišeno crkvene predaje Pismo bi bilo mrtvo tijelo i jedina uloga kojoj bi moglo težiti bila bi ona dokumentarne naravi”.

¹⁰⁵ Usp. Alberto Franzini, *Tradizione e Scrittura*, 240-257.

pouzdan milosni dar istine.” Napredak Objave protumačen je kao rast u zapažanju predanih stvari i riječi. U njemu sudjeluju svi koji vjeruju i u svomu srcu razmišljaju, koji su povezani *sensusom fidelium*, s posebnim naglaskom na sudjelovanju učiteljstva u prijenosu i rastu Objave.¹⁰⁶ Sve spomenuto, a posebno *sensus fidelium* pridonosi dogmatskom napretku koji je podložan napetosti između vjernosti elementima prošlosti, koji se horizontalno nastavljaju u svekolikoj povijesti, i otvorenosti aktivnoj prisutnosti uskrsloga Krista i djelotvornoj pomoći Duha Svetoga koji vertikalno zahvaća u život Crkve. Isti Duh prisutan je u riječi Božjoj i u navještaju i životu Crkve, ali ovo dvoje nije poistovjećeno. Navještaj i život Crkve, odnosno živo crkveno učiteljstvo kojemu je povjerena zadaća vjerodostojnoga tumačenja pisane ili predan riječi Božje “nije iznad riječi Božje, nego riječi Božjoj služi učeći samo ono što je predano: time što – po božanskom nalogu i uz prisutnost Duha Svetoga – to odano sluša, kao svetinju čuva i vjerno izlaže te iz ovog jednog poklada vjere crpi sve ono što kao Bogom objavljeno predlaže ne vjerovanje” (DV 10). Koncil ne određuje kriterij po kojemu bi se moglo reći kada je riječ koja se sluša u Crkvi riječ Božja ili obična ljudska riječ. Svakako, navještaj Crkve treba se hraniti i upravljati Svetim pismom (usp. DV 21; 24), kojemu vjernici trebaju imati “širom otvoren pristup” (DV 22) brigom Crkve da se prirede “prikladni i ispravni prijevodi na različite jezike” (DV 22), i to i iz izvornih tekstova, vodeći računa i o ekumenskom usmjerenju Crkve. Pismo je nadahnuta riječ Božja (usp. DV 8), ono sadrži riječ Božju i zaista i jest riječ Božja, (usp. DV 24), a to se ne tvrdi za Učiteljstvo, premda se naglašava da proučavanje i iznošenje božanskih Pisama stoji pod budnim okom Svetog učiteljstva (usp. DV 23).

¹⁰⁶ I u br. 9 kada se govori o Svetoj predaji kao prijenosu Božjega govora spominju se apostoli i njihovi nasljednici koji ga “vođeni svjetlom Duha istine, svojim navješćivanjem vjerno čuvaju, izlažu i šire”. Čuvanje, izlaganje i širenje je prenošenje Objave, prenošenje njezine istine. Kako bi bilo lijepo da je Koncil spomenuo i njihovu zadaću pronalaženja istine! U tom tražanju za istinom veliku ulogu ima *sensus fidelium*, ali Dokument i o njemu govori malo zakrabuljeno, bez izričite uporabe ovoga pojma, koji se ne boji uporabiti u drugim dokumentima i kontekstima (usp. LG 12; 35; GS 52).

Dok su drugi ekumenski Koncili, premda su uočavali potrebu dogmatskoga napretka, bili zabrinuti oko osiguravanja nepromjenjivosti objavljene istine, najčešće apstrakcijom i čišćenjem od povijesnih uvjetovanosti, II. vatikanski se trudi Objavu učiniti aktualnom, omogućiti suvremeni i današnji dijalog Boga s čovjekom. Povijesni "sada" dijaloga Boga s čovjekom i čovjeka s Bogom ne može se postići bez napretka svekolike crkvene stvarnosti u vremenu. Objava se trajno događa na sakramentalni način i sakramentalnom strukturom. Bog prihvaća ljudsko i povijesno kao svoje, kao što je u utjelovljenoj Božjoj riječi učinio hipostatskom unijom, i kao što je u Kristovu čovještvu bilo prisutan i vidljivo njegovo božanstvo, tako je u ljudskoj povijesti prisutan i vidljiv Bog koji se komunicira čovječanstvu.¹⁰⁷ To komuniciranje ima svoje uspone i padove, svoje svijetle i manje svijetle trenutke, ali nikada nije bez one dimenzije *Deus semper maior*.

Povijesnost Objave kao bitna odrednica njezina dinamizma, što je imalo veliki recepcijski učinak u poslijekoncilskoj teologiji, dovodi nas i do njezine dijaloške i osobne strukture. To znači da se Objava ostvaruje u dijaloškom susretu dviju osoba koje komuniciraju, životno, dubinski, a ne samo na razini spoznaje. Osobna struktura Objave i njezina poimanja vrhunac je recepcijskih mogućnosti koncilske Konstitucije *Dei verbum*.

5. OSOBNA OBJAVA – RECEPCIJSKI VRHUNAC

Antropološki preokret novoga doba promatra čovjeka kao vrata i pristup u stvarnost, i u stvarnost Božju. Čovjek, kako kaže B. Pascal, nadilazi sebe u beskonačnome, i samo tko je

¹⁰⁷ Na analogiju pisamske riječi i utjelovljene Riječi Konstitucija aludira u br. 12, a izričito o njoj govori u br. 21. Ovaj vid sakramentalnosti Objave vrlo pronicljivo ističe Lothar Lies u već navođenom članku. Po njemu "svi načini Objave i njezina posredovanja spadaju u red sakramenta i relativiziraju se u tom (zajedničkom) poretku. Ne postoje sakramentalne stvarnosti koje više ili manje povezuju s Bogom" (Ondje, 53).

otvoren Bogu i poznaje Boga, tvrdi R. Guardini,¹⁰⁸ poznaje i čovjeka. Taj antropološki preokret Konstitucija izražava personalističkim poimanjem Objave, što je vrhunac recepcijskih mogućnosti koncilskih izjava. Čovjek u svojem življenju dotiče otajstvo svoga postojanja, ali to otajstvo ne može razotkriti.¹⁰⁹ On je biće koje konstitutivno i trajno graniči s otajstvom, a otajstvenost je temeljna i bitna dimenzija Objave. Čovjek je, dakle, u svom čovještvu upućen na Objavu.

Kad govori o otajstvenosti Objave, Konstitucija govori u osobnim terminima Boga koji "objavljuje samoga sebe i saopćava otajstvo svoje volje" (DV 2). Objava je razgovor nevidljivoga Boga s čovječanstvom, obilježen bujicom Božje ljubavi, Božjim drugovanjem s ljudima kao prijateljima i pozivanjem ljudi u zajedništvo sa sobom. Ovakav govor o Objavi u osobnim pojmovima ne dokida Božjega otajstva, nego ga potvrđuje i dovodi do pravoga izražaja. Bog je biće okrenuto čovjeku, a njegova otajstvenost je od vječnosti ljudima okrenuta Božja sloboda i ljubav, koje su se konačno i nenadmašivo očitovale u Isusu Kristu¹¹⁰. Objava nije svediva na Božje očitovanje nečega o sebi, premda se o njoj govori kognitivnim terminima *revelare* i *notum facere*, nego je Objava komuniciranje samoga Boga kojim "ljudi po Kristu, Riječi koja tijelo postade, u Duhu Svetom imaju pristup k Ocu i postaju zajedničari božanske naravi" (DV 2). Objava nije samo zbroj podataka o Bogu, nego osobni pristup Ocu i zajedništvo s njim, dakle pravo osobno događanje. O njoj se govori pojmovima međuosobnih odnosa, uključujući glavna otajstva kršćanske vjere: trojstvo, utjelovljenje i milost. U takvom poimanju teologija nije ljudska potraga za Bogom, nego odgovor na Božje samopriopćenje i samootkrivanje.

¹⁰⁸ Može se vidjeti *Konac novoga vijeka*, Verbum, Split, 2002.

¹⁰⁹ Više o tomu vidi Norbert Fischer, *Čovjek traži Boga. Filozofski pristup*, Zagreb, 2001.

¹¹⁰ Agapično počelo i načelo Božje objave i teologije u svim njezinim vidovima ističe Benedikt XVI. u svojoj prvoj enciklici *Deus caritas est*. Agapičnost Objave najbolji je okvir suvremene percepcije i recepcije koncilskoga govora o Objavi (usp. Nicola Ciola, *Objava kao ljubav. Novi poticaji za suvremenu teologiju iz Enciklike 'Deus caritas est' Bendeikta XVI.*, u: Nediljko A. Ančić - Nikola Bižaca, *Objava, objave i ukazanja*, 25-52).

Govoreći o Objavi kao riječi, Koncil je smjestio u okvir komunikacije inteligentnih bića, a određujući kao cilj objaviteljskog događanja zajedništvo s Ocem i njegovim Sinom Isusom Kristom, ta je komunikacija usmjerena osobnom susretu i zajedništvu. Zajedništvo je interpersonalni i egzistencijalni odnos. Nošeno je ljubavlju od koje sve polazi, bujicom Božje ljubavi kojom Bog “zapodijeva razgovor s ljudima kao prijateljima (usp. Izl 33,11; Iv 15,14-15) i s njima druguje (usp. Bar 3,38)” (DV 2). A budući da ljubavi nema bez slobode, “Bogu objavitelju treba odgovoriti ‘poslušnom vjerom’ (Rim 16,26; usp. Rim 1,6; 2 Kor 10,5-6) kojom čovjek čitava sebe slobodno Bogu izručuje stavljajući na raspolaganja ‘Bogu objavitelju potpuno i odano služenje uma i volje’” (DV 5). Personalističko poimanje Objave mijenja i shvaćanje vjere. Ona nije samo potpuno i odano služenje uma i volje Bogu objavitelju, kako se izrazio I. vatikanski (usp. DS 3008), nego je čin, djelo osobe koja svu sebe slobodno izručuje Bogu. Poslijekoncilska teologija uglavnom polazi od ovakvoga shvaćanja vjere. Vjera kao osobni čin ulaska u zajedništvo i drugovanje s Bogom otklanja opasnost idolatriziranja ljudske riječi ili iskustva. Vjera nije samo odgovor na Objavu nego se o njoj govori kao o samoj Objavi, kao integralnom dijelu Objave. Objava je odnos osobnoga Boga, Boga u-odnosu s čovjekom koji je, jer je slika Božja, i sam odnos s Bogom. Odnos je uvijek iznova novi potencijal Objave. Izrazom “poslušna vjera” izražena je personalistička, odnosna vizija Objave koja ne dokida razum, otkupljeni razum, jer se, kako je to istaknuo Ivan Pavao II. u enciklici *Fides et ratio*, protiv uma ne može i ne smije ni vjerovati.

Bog u svojoj dobroti i mudrosti odlučuje objaviti sebe (*Seipsum revelare*, DV 2), što znači da Objava nije nekakva intrisečna nužnost postojanja Boga, nije emanacija božanstva, nego čin osobne odluke. Objava je izraz Božje slobode i u biti je milosna. Na prvomu mjestu je spomenuta Božja dobrotu, a onda mudrost, čime je istaknut milosni karakter Objave.¹¹¹ Kršćanski pojam Objave nije samo pojmovan, on je uvijek

¹¹¹ Usp. Heino Sonnemans, *Bogom dotaknut*, 21s.

osobni susret. Bog koji objavljuje samoga sebe, nije samo riječ koju se sluša, nego i osoba koju se gleda, koja traži čovjeka.¹¹² Nije čovjek parametar Bogu i njegovu djelovanju, nego je Bog osoba koja se slobodno daruje i u daru poziva na posluh vjere. Objava nije neki plemeniti oblik humanizma, nego dar Božji, dar Božje neizmjerne ljubavi.

I kada govori o *verbum Dei scriptum vel traditum* (DV 10), Konstitucija želi istaknuti da je ta riječ osobna. Kad u DV 9 definira Pismo, Konstitucija ne kaže *Sacra Scriptura est verbum Dei*, nego: *Sacra Scriptura est locutio Dei, quatenus, divino afflante Spiritu, scripto consignatur*. Istaknut je čin govorenja, *locutio* koji se uglavnom odnosi na usmenu poruku. Konstitucija ga primjenjuje i na pisani tekst, jer iza njega stoji osobna trojstvena dinamika. Ta dinamika kao samoopriopćivanje osobnoga Boga otkriva u ljubavi temeljni dinamizam i vrhunac Objave.¹¹³ Božje predanje za svijet u Sinu vrhunac je osobne Objave i Božje spasiteljske zauzetosti u svim dimenzijama stvarnosti. Ljubav kao ideja osobnoga odnosa pretpostavlja recipročni karakter Božjega bavljenja nama.

I govor o istini Pisma kao o istini "koju htjede Bog radi našega spasenja" (DV 11) odgovara i ulazi u koncept personalnoga poimanja Objave. Naime, istina spasenja, istina Objave uključuje djelovanje, povijest, spoznaju, susret, zajedništvo, transcendenciju i imanenciju, razvoj, raspoređaj i konačno ostvarenje. Sve su to oznake osobnoga susreta, dijaloga, točnije, razgovora koji je smješten u kontekst poziva i odaziva.¹¹⁴

Vrhunac, i temelj koncilskoga govora o Objavi stoji u shvaćanju da je Objava Božje samopriopćenje, dar samoga sebe ljudima. To darivanje stvara *communio*, osobno zajedništvo koje se očituje kao udioništvo ili zajedništvo u božanskim dobrima. Objava je susret Boga i čovjeka, točnije, susretanje u povijesnom ritmu i Božje oslovljavanje čovjeka

¹¹² Vidi, Wendelin Knoch, *Bog traži čovjeka. Objava, Pismo, Predaja*, Zagreb, 2001.

¹¹³ Usp. Nicola Ciola, *Objava kao ljubav*, 25-52.

¹¹⁴ Usp. Mato Zovkić, *Saborska nauka o nadahnuću i istini Sv. Pisma*, u: *Svesci* 30 (1977) 91-100.

koji božanskom naklonošću sve dublje uranja u svim svojim sposobnostima u nosive dimenzije tog susreta. Susret je nošen ljubavlju koja je drugo ime za 'biti' božanskih osoba. Agapično načelo određuje bit Objave i njezinu trajnu otvorenost uvijek drugačijim recepcijama i recepcijskim tumačenjima. Agapični se Bog ne može zatvoriti u shemu samodostatne supstancije, nego postoji i dohvaća ga se u njegovoj kreaturalno-odnosnoj dimenziji. Odnos je izvor i pojam slobode, ali ne u smislu autonomije, nego u smislu sposobnosti percepcije i otvorenosti Neuvjetovanomu. U toj otvorenosti Objava i govor o Objavi II. vatikanskog koncila računa s čovjekovom perceptivnošću i receptivnošću, odnosno s drugačijim pristupima i rješenjima u pogledu Božje zainteresiranosti i otvorenosti da čovjeka uvede u savršeno zajedništvo sa samim sobom. Ljudska strana u sakramentalnoj strukturi Objave¹¹⁵ spada u Božju zbilju, u Božje otkrivanje i priopćivanje na koje se odgovara poslušnom vjerom, odnosno izručenjem svega sebe Bogu i odanim i potpunim stavljanjem uma i volje na raspolaganje Bogu objavitelju (usp. DV 5). To stavljanje na raspolaganje Bogu objavitelju temelj je najviših oblika percepcije i recepcije Objave o kojoj govori II. vatikanski koncil.

UMJESTO ZAKLJUČKA

U naporima da proдре u središte otajstva Crkve i da ga, odgovarajući na izazove suvremenoga svijeta, što bolje izrazi, Crkva je na II. vatikanskom koncilu prvi put sustavno i saborno razmišljala i u jedan dokument, u Konstituciju o božanskoj Objavi *Dei verbum*, sročila svoj pogled na božansku Objavu koja je utemeljuje.

Konstitucija se rađala mučno i u svojih šest shema do konačnoga teksta obilježila je svekoliki četverogodišnji rad Koncila, tako da povijest njezina nastanka ukazuje na recepcijsku otvorenost Crkve i odražava tu otvorenost,

¹¹⁵ Ovdje nije naodmet spomenuti da je sakrament u teologiji "ljudsko-zemaljska stvarnost, koju Bog prihvaća, da se u njoj ljudima priopći za njihovo spasenje" (Lothar Lies, *Sakramentalna struktura*, 56).

izraženu kroz prijedloge, raspravu, doradu i prihvaćanje iskaza Konstitucije, ali i određuje hermeneutiku njezine daljnje recepcije, odnosno prihvaćanja, istraživanja, tumačenja i primjene njezina teksta. Općenito govoreći, Konstitucija nam nudi novo i vremenu primjerenije promišljanje Objave. To je promišljanje obilježeno uvažavanjem ekumenskoga duha, jasnoćom i preciznošću, ali i otvorenošću, a ne definitivnošću izričaja, obazrivošću na različita mišljenja i različitost mišljenja, poštivanjem uloge Pape kao načela jedinstva Crkve i vrhovnoga učitelja, oslonjenošću na Predaju, suradnjom Učiteljstva i teologa, spremnošću na kompromisna rješenja, na nedorečenost otvorenu novim i zrelijim rješenjima u budućnosti. Sve te oznake tvore značajni potencijal za recepciju ovoga dokumenta u trajno aktualizirajućim nastojanjima Crkve da bude sredstvo i sakrament spasenja ljudskog roda.

Kao najglavnije i najplodnije vidove recepcije ove Konstitucije izdvojio sam njezin narativni rječnik, njezino povijesno poimanje Objave i prikaz Objave u osobnim, personalnim pojmovima.

Narativnim rječnikom Konstitucija je otvorena mnogostrukoj potencijalnosti izričaja, bez koje nema ni Objave kao egzistencijalnoga događanja. To je stvaralački izričaj, otvoren novim spoznajama i budućim razvojem, izričaj koji uvažava dinamičnost i dinamiku, a ne statičnost istine, koji se ne boji jukstapozicijskih iskaza i ne izgladuje kontradikcije i kontrarnosti stvarnosti, koji prati događajnost Objave i uvažava njezinu konkretnu povijesnu učinkovitost. Takav izričaj uvažava najbolja postignuća onodobne teologije, ali otvara prostor i za daljnje teološko istraživanje i sazrijevanje govora o Objavi, jednostavno, perspektivan je i životno otvoren novim i boljim, povijesnom trenutku prikladnijim rješenjima.

Povijesno poimanje Objave vratilo je Objavu njezinim biblijskim temeljima, a udaljilo je od njezina instrukcijsko-teoretskog modela. Objava se ne shvaća ni jedino ni prvenstveno kao poklad vjere, kao istina vjere, a onda ni Bog objavitelj kao učitelj koji traži intelektualni pristanak i poslušnost. Objava je, kao u Bibliji, unutarpovijesno i preobražavajuće događanje, na razini horizontale uvijek događanje, ali spojeno

s vertikalom vjerničkog doživljavanja i tumačenja. Bogoobjava se događa *gestis verbisque*. Ona je povijesno protežna i u tomu smislu pluralna. Ona je životni dijalog Boga i čovjeka, čovjeka i Boga posredovan poviješću. Njezin metapovijesni ili božanski vid neodvojiv je od povijesnog, ljudskog vida. Po povijesnosti Objava se ne može reducirati na komuniciranje bezvremenskih istina, a njezino prenošenje na deduktivni proces formalne logike. Povijesnost Objave zahtijeva, dopušta i potiče uočavanje i očitovanje teološko-objaviteljskih elemenata i smislova u svim drugim elementima i smislovima. U tomu smislu Objava ulazi u koncept znakova vremena, ali je i otvorena uvijek novim znakovima vremena. Shvaća se u kontekstu trajne potrebe posredovanja i tumačenja, zapravo sama Objava je trajno recepcijsko- aktualizacijsko događanje opisano u Pismu i tumačeno u Predaji. To događanje ima sakramentalnu strukturu, a u svomu središtu hipostatsku uniju. Takvo poimanje Objave imalo je velik recepcijski učinak u poslijekoncilskoj teologiji, počevši od raznih genitivnih i pridjevskih teologija do utemeljenja teološkoga govora na povijesti spasenja.¹¹⁶ Bez njega bi teologija ostala okamenina prošlosti i samo ruhom prilagođena aktualnom vremenu u kojem nastaje.

Vrhunac recepcijskih mogućnosti koncilskoga poimanja Objave tvori njezin prikaz u osobnim pojmovima. Objava je otajstvena kao i čovjek, kao i sam Bog koji čovjeku priopćava samoga sebe, a ne nešto o sebi. U objaviteljskom dijalogu, ili u dijaloškoj Objavi čitav čovjek, u svim svojim vidovima, odgovara Bogu koji se objavljuje, odnosno ulazi u objaviteljski proces i dinamiku samo poslušnom vjerom. Osobno poimanje Objave dopušta i zahtijeva govor o Božjoj objavi u Isusu Kristu kao o vrhuncu Objave i Božjih spasiteljskih nastojanja oko čovječanstva i kozmosa. U tomu svjetlu ljubav se očituje kao temeljni dinamizam Objave, njezina prihvaćanja, istraživanja, tumačenja i primjene, ukratko, njezine recepcije.

¹¹⁶ Može se vidjeti: Rosino Gibellini, *Teologija dvadesetog stoljeća*, KS, Zagreb, 1999.; Isti (ur.), *Teološke perspektive za XXI. stoljeće*, KS, Zagreb, 2006.; Gianluigi Pasquale, *Teologija povijesti spasenja u XX. stoljeću*, KS, Zagreb, 2011.

Zaključno možemo reći da je osobno poimanje Objave, ljubavi kao njezina osnovnog dinamizma, njezine sakramentalne strukture kao temeljnog iskaza maksimum recepcijskih mogućnosti, jer tu sam čovjek spada u Božju zbilju, u Božje otkrivanje i priopćivanje koje ga vodi u potpuno i neizgubivo zajedništvo sa samim sobom. To je zajedništvo cilj i svrha svih objaviteljskih događanja u/po povijesti, što je dobro istaknula i na čemu ustrajava Dogmatska konstitucija o Objavi II. vatikanskog koncila.

Dei Verbum – Open to Reception Theological Thought on Revelation

Summary

Recognizing the reception as the acceptance, research, interpretation and application of particular texts or documents, and trying to explore the reception possibilities of Vatican II's Dogmatic Constitution on Divine Revelation, confirmed in different theological disciplines of post-council time, the author of this work first presents a brief historical overview of the church speech on Revelation, concluding that the Constitution represents the that-time reception of church belief and theological thought on Revelation at the level of Council declaration on the essential realities of Church modernity. In the second step he describes a complex history of the Constitution formation, which confirms the reception openness of the Church in terms of proposing, discussion, completion and acceptance of its statements, which becomes a hermeneutic horizon of all further reception efforts relating to this document. Then, he singles out three most fruitful aspects of the Constitution reception in further theological thoughts and living the reality of Revelation: narrative expression, historical understanding of Revelation and its presentation in personal terms. In its narrative expression, the Constitution stands open to manifold potentiality of expression, which requires

further research and maturation, i.e. in the author's opinion the Constitution is a perspective and assertive document, not a definitory document. In historical understanding of Revelation, the Constitution stands by the scriptural and foundational understanding, insists on the experience of Revelation, on its historical rootedness and coverage, which enables the preconditions for pluralistic understanding of the occurrence of Revelation. In its historicity Revelation manifests itself as a manifestation of theological-revelatory elements and meanings in all other elements and meanings. It alone is sign of times and it is open to always new signs of time, i.e. it is permanently going on through mediation and interpretation. Without it, it would remain closed in the past, and its reception would be reduced to mere repeating of frequently more or less incomprehensible and to the actual historical moment unrelated expressions. As the culmination of the reception possibilities of revelation the author singles out the presentation of Revelation in personal terms. Revelation is a personal and permanent dialogue between God and man, man and God, carried by the dynamism of love and comprehensible to man only in the context of obedient faith. All the reception possibilities of the document are connected and intertwined and they themselves are the figment of reception and correspond to the nature of the very Revelation, as the author points out in the conclusion of this work.

Key words: *Constitution, Revelation, reception, narrative vocabulary, history/historical, personal terminology, sacramental structure.*