

RECEPCIJA DRUGOG VATIKANSKOG SABORA
S POSEBNIM OSVRTOM NA CRKVU U HRVATA

BIBLIOTEKA "CRKVE U SVIJETU"
TEOLOGIJA 47

CIP - Katalogizacija u publikaciji
SVEUČILIŠNA KNJIŽNICA U SPLITU

UDK 262.5(063)

MEĐUNARODNI znanstveni skup Recepcija Drugog vatikanskog sabora s posebnim osvrtom na Crkvu u Hrvata (2013 ; Split)

Recepcija Drugog vatikanskog sabora s posebnim osvrtom na Crkvu u Hrvata : zbornik radova XIX. međunarodnoga znanstvenog skupa, Split, 24.-26. listopada 2013. = The Reception of the Second Vatican Council, with special emphasis on the Church in Croatia : proceedings of the 19th International scientific symposium at the Catholic Theological Faculty of Split, Split, October 24-26, 2013 / priredili, edited by Nikola Bižaca <i> Mladen Parlov. - Split : Crkva u svijetu : Katolički bogoslovni fakultet, 2014. - (Biblioteka Crkve u svijetu. Teologija ; 47)

Bibliografija. – Summaries

ISBN 978-953-256-070-1

1. Bižaca, Nikola 3. Parlov, Mladen
- I. Oecumenicum concilium Vaticanum (2 ; 1962-1965)

150913076

Izdavač: *Crkva u svijetu*
Zrinsko-Frankopanska 19, Split

Lektura: *Katja Tresić-Pavičić*
Prijevod predgovora i sažetaka: *Jadranka Krajinović*
Naslovna stranica: *Duje Šilović*
UDK oznake/UDC marks
Sveučilišna knjižnica u Splitu
Iva Kolak
Računalna obrada: *Katarina Glunčić-Škarpa*
Tisak: *Dalmacija papir, Split*
Naklada: 250 primjeraka

Recepcija Drugog vatikanskog sabora s posebnim osvrtom na Crkvu u Hrvata

Zbornik radova XIX. međunarodnoga znanstvenog skupa
Split, 24. - 26. listopada 2013.

Priredili:
Nikola Bižaca
Mladen Parlov

* * *

The Reception of the Second Vatican Council,
with Special Emphasis on the Church in Croatia
Split, 45–26 October 2013

Proceedings of the 19th International Scientific
Symposium at the Catholic Theological Faculty of Split
Split, October 24–26, 2013

Edited by:
Nikola Bižaca
Mladen Parlov



CRKVA U SVIJETU
KATOLIČKI BOGOSLOVNI FAKULTET
Split, 2014.

Povjerenstvo za organiziranje znanstveno-teoloških simpozija:
prof. dr. sc. Nikola Bižaca, predsjednik; izv. prof. dr. sc. Jadranka
Garmaz; izv. prof. dr. sc. Dušan Moro; izv. prof. dr. sc. Mladen
Parlov; dr. sc. Domagoj Runje; Ana Peroš, dipl. teologinja.

Zbornik radova objavljen je uz potporu Splitsko-makarske
nadbiskupije i Franjevačke provincije Presvetog Otkupitelja.

Predgovor

Lako se složiti s Y. Congarom da jedan sabor koji nije uspješno prošao kroz proces recepcije, u životu Crkve ostaje mrtvo slovo na papiru.¹ Uostalom, povijesno iskustvo o tome izdašno svjedoči. Sabori i sinode donijeli su stvaran pomak u samoshvaćanju i praksi Crkve samo ako ih je crkvena zajednica asimilirala na nekoliko razina, najčešće u jednom prilično dugotrajnom i veoma kompleksnom procesu koji nikada nije bio lišen interpretacijskih dvojbi i sukoba. Taj isti hermeneutičko-recepcijski scenarij prati već pedeset godina i asimilaciju II. vatikanskog sabora.

Drugi vatikanski sabor nesumnjivo je najveći religijski događaj XX. stoljeća. O tome svjedoči iznimna pozornost u svjetskim razmjerima koju su Saboru za njegova održavanja, ali i prvih godina nakon završetka, poklanjali pripadnici raznih crkava i religija te mediji, povjesničari, sociolozi, političari. Zbog medijskog odjeka saborskih zbivanja, po razmjerima nevidenog u povijesti, teme i dokumenti II. vatikanskog postaju predmetom tumačenja i rasprava cijelog Božjeg naroda. Može se reći kako je crkvena zajednica na razini svojega unutarnjeg života te svojih odnosa s drugim crkvama i religijama polako započela s recepcijom Sabora već za vrijeme njegova održavanja.²

Tijekom prošlih 50 godina proces usvajanja Sabora prošao je kroz različite faze. U studijama posvećenim recepciji Koncila često se navodi periodizacija, koja obuhvaća tri prepoznatljive faze. Prvo razdoblje, neposredno nakon završetka Sabora,

¹ Y. Congar, *La réception comme réalité ecclesiologicalue*, u: RSPT 56 (1972), 376.

² G. Routhier, *Izvanredno zasjedanje Sinode biskupa 1985.: prijelomni trenutak za ponovno čitanje Drugog vatikanskog koncila*, u: Ph. Bordeyne - L. Villemin (pr.), *Dugi vatikanski koncil i teologija. Perspektive za 21. stoljeće*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 2012., 54.

obilježeno je oduševljenjem mnogih; naglašava se saborska novost i ona se pokušava provesti u praksi. K. Rahner govori o Saboru kao “početku početka”. Pritom se u nekim slučajevima zanemaruje promišljanje povezanosti saborskih novih uvida i nedvojbenih produbljivanja mnogih pitanja sa živom Tradicijom Crkve. Drugu fazu tumačenja Sabora i recepcije karakterizira izrazita, mjestimice i žestoka diferencijacija u Crkvi u pogledu tumačenja saborskih odluka i njihovih učinaka. Javljaju se teolozi i pastiri koji, za razliku od M. Lefebvra i njegovih pristaša, ne osporavaju Sabor u cjelini, nego ga prihvaćaju, ali misle da određena tumačenja saborskih dokumenata i određeni oblici primjene koncilskih odredaba u praksi ne mogu biti dovedeni u svezu sa “autentičnom nakanom Sabora”. U tom kontekstu De Lubac govori o *parakoncilu*. On time misli upravo na određena tumačenja i recepcijske oblike saborskih uvida koji ostavljaju po strani uvažavanje dotadašnje žive crkvene Tradicije.³ Značajan katalizator tih diferencijacija je nova situacija u kojoj se našlo cjelokupno zapadno društvo, ali i Crkva nakon 1968. U zapadnim društvima dolazi do radikalizacije osporavanja autoriteta i Tradicije, opadanja vjerske prakse; odraz tih kretanja u Crkvi je širenja prosvjednih pokreta svećenika, redovnika i laika. Sve to navodi radikalne osporavatelje Sabora u crkvenim redovima, kako tada tako i danas, da započnu optuživati II. vatikanski za te negativne trendove, premda je relativno lako dokazati, da te optužbe nemaju utemeljenja.⁴ Treća faza recepcije nalazi svoju kristalizacijsku točku u izvanrednoj Biskupskoj sinodi 1985., na kojoj su se angažirano propitivala i vrednovala pitanja prikladnosti i djelotvornosti dotadašnje hermeneutike Sabora, stvarni dosezi recepcije Sabora. Ta sinoda, međutim, označava i početak stanovitog discipliniranja dotadašnjih tumača saborskih dokumenata te osjetno smanjenje mjerodavnu učiteljsku ulogu biskupskih konferencija kao takvih u tumačenju i konkretizaciji saborskih uvida i odluka. U svrhu

³ G. Routhier, *nav. dj.*, 53.

⁴ W. Kasper, *Interpretazione e ricezione del Vaticano II. Un concilio ancora in cammino*, u: Osservatore Romano, giovedì 11. aprile 2013.

službenog ujednačavanja njihova čitanja, a time i načina njihove primjene u konkretnosti crkvenog života, pokrenuto je objavljivanje Katekizma Katoličke Crkve, koji u konačnici ipak ne predstavlja univerzalni katekizam, koji bi isključio sve druge katekizme objavljene od strane biskupskih konferencija diljem svijeta.⁵

Od tada pa do danas proces usvajanja Sabora u teoriji i praksi Crkve nošen je i praćen nepreglednom teološkom produkcijom; ona proučava, predlaže i promiče što prikladniju saborsku hermeneutiku, koja bitno određuje i samu recepciju. U tim se tekstovima ponajprije traga za značenjem kategorije recepcije unutar duge saborske povijesti Crkve. Sintetizirajući mnoge radove s temom proučavanja jedne višeznačne kategorije kao što je recepcija, moglo bi se reći da u crkvenom kontekstu recepcija označava jedan više ili manje dugotrajan duhovni proces, unutar kojeg odluke određenog sabora bivaju prihvaćene i pretočene u konkretnu životnu praksu (duhovnost, institucionalne oblike, pobožnosti, liturgije, mentalitet, teološki diskurs i crkveni govor) jedne mjesne Crkve, ali, u perspektivi, i čitavog Božjeg naroda. Za tu zajednicu tako asimilirane odluke od tada postaju živi izraz apostolske vjere.⁶ Dakle, recepcija jednog sabora označava učinak koji je taj proces proizveo, ali i sam proces u kojem je saborsko naučavanje prihvaćeno, asimilirano i transformirano od strane subjekta primatelja. To je istodobno i trajni proces preobrazbe i obraćenja subjekta primatelja, a ne tek transformacija duhovnog dobra jednog sabora ponuđenog na asimilaciju.⁷

Tijekom ovog trećeg, zadnjeg, recepcijskog razdoblja velika je teološka pozornost posvećena hermeneutici saborskih tekstova. Tražio se i još se uvijek traži što prikladniji ključ za razumijevanje njihove autentične normativnosti, odnosno obvezujućeg značenja "onog što se (uistinu) dogodilo na

⁵ G. Routhier, *nav. dj.*, 62-63; 65-66.

⁶ G. Routhier, *La réception d'un concile*, Les édition du Cerf, Paris, 1993., 69

⁷ G. Routhier, *Come ad amici. Lo stile dialogico del Vaticano II*, u: *La Rivista del Clero Italiano* 7/8 (2014), 515.

Saboru”.⁸ Pritom teolozi i pastiri pokušavaju dati odgovor na pitanje međusobnog odnosa teksta i duha Sabora, vidjevši u tome odlučujući čimbenik razumijevanja značenja saborskih tekstova. To pak traganje iznjedrilo je do sada nekoliko temeljnih hermeneutičkih modela, koji nesumnjivo omogućuju što potpunije razumijevanje saborskih tekstova. Spomenuli bismo samo neke od tih interpretacijskih pristupa. Tu mislimo u prvom redu na *Bolonjsku školu*, koja polazi od nesvodivosti značenja Sabora samo na puki tekst dokumenata. Sabor se u bolonjskom pristupu vidi kao događaj (*evento*) koji je bogatiji značenjem u odnosu na same odluke stavljene na papir u koncilskim službenim dokumentima. Analiza cjelokupnog događanja, koja uzima u obzir predsaborsku pripravnu dinamiku, strukturu i metodu samog zasjedanja te postupno sazrijevanje teološke samosvijesti sudionika Sabora, igra nezaobilaznu ulogu u interpretaciji recepcije Sabora. Među ostalim, takva analiza izražava nakanu Ivana XXIII. da Crkva na Saboru postane sposobnom uspješno govoriti modernom čovjeku, ostavljajući po strani sve prevladane oblike koji blokiraju navještaj Evanđelja, uz istodobno čuvanje svega onoga što je bitno u poruci spasenja (“*la sostanza del depositum fidei*”). Promatranje Sabora kao događaja nužno zahtijeva da recepcija uvažava hermeneutičku važnost kategorija kao što su “pastoralnost nauka” (pastoralna metodologija mišljenja i izražavanja promišljenog!), “aggiornamento”, “praksa kompromisa i traženje jednodušnosti”.⁹

Drugi značajan sudionik u hermeneutičko-recepcijskoj raspravi je J. O'Malley. On vidi Sabor kao “lingvistički događaj” koji je postupno oblikovao jednu novu “jezičnu igru”. Tom igrom prevladava “epidiktički stil” (panegirički stil ili jedan od tri klasična stila Aristotelove retorike) koji je različit od uobičajenog, tradicionalnog “sudbenog stila” prošlih sabora. Stil je vanjski izraz sustava vrijednosti saborske nutrine. Takav stil Sabora karakteriziraju horizontalni odnosi, izraženi

⁸ Tako glasi naslov poznate monografije o Saboru isusovačkoga saborskog povjesničara J. W. O'Malleya, *Che cosa è successo nel Vaticano II*, Vita e Pensiero, Milano, 2010.

⁹ G. Ruggieri, *Ritrovare il Concilio*, Einaudi, Torino, 2012., 9-36.

kategorijama kao što su recipročnost, prijateljstvo, sudioništvo, suradnja, kolegijalnost, dijalog, bratstvo, jednakost, putujući narod Božji. Usto, saborski stil rabi rječnik promjene, razvoja, nutrine, slobode. Umjesto definicija Sabor rabi stil, oblik i rječnik. Saborski stil govora, zaključuje O'Malley, u sebi sjedinjuje teoriju i praksu ukoliko tekstovi Koncila, u kojima oblik i sadržaj korespondiraju, objavljuje stil mišljenja i djelovanja Crkve tijekom Sabora.¹⁰

Očito je da ovakvo čitanje Sabora određuje i sam stil recepcije. I.P. Hünemann, u višesveščanom novom Herderovom komentaru saborskih dokumenata,¹¹ koji prema njemu pripadaju crkvenim "ustavnim tekstovima" (*Verfassungstexte, konstitutioneller Rang*), želi orijentirati recepciju Sabora. Naime, saborski tekstovi, u analogiji s ustavima modernih država, izražavaju unutarnji "bitan poredak" Crkve. Oni oblikuju i usmjeravaju temeljne oblike prakse, koji određuju izgradnju identiteta vjernika kao pojedinca, ali i cijele crkvene zajednice, promičući njezinu koheziju. Pritom ti tekstovi izražavaju, ali i potiču receptivnu praksu koja čuva konstitutivnu napetost u Crkvi između "otajstvenog" i "povijesno-institucionalnog". P. Hünemann drži da se takvim hermeneutičkim pristupom može neutralizirati "paralizirajući učinak" koji sa sobom nosi interpretativna tendencija Bolonjske škole, koja "već od početka polazi od suprotstavljanja većine i manjine" na Saboru, te u skladu s time zahtijeva/poziva da se tekstovi Sabora uvijek promatraju jednostavno kao "kompromisni tekstovi".¹²

Drugi veliki proučavatelj saborske hermeneutike i recepcije, pariški teolog Ch. Theobald kritizira Hünemannovo "ustavno" tumačenje stila saborskih dokumenata. On mu među ostalim spočitava odveć lako preuzimanje kasnije usredotočenosti Sabora na Crkvu koju je potaknuo Pavao VI., udaljivši se

¹⁰ J. O'Malley, *nav. dj.*, 312-315.

¹¹ P. Hünemann - B. J. Hilberath (hg.), *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, Herder, Freiburg, 2004.-2006., sv. I.

¹² Prema prikazu kod F. G. Brambilla, *L'Interpretazione teologica del Vaticano II. Categorie, Orientamenti, Questioni*, 13-15 (preuzeto s interneta 12. 09. 2014.: www.webdiocesi.chiesacattolica.it/ccl_new/documenti_diocesi/132/2013-10/04-098/INTERPRETAZIONE_TEOLOGICA.pdf).

time dijelom od težnji Ivana XXIII. Theobald u svojoj veoma kompleksnoj interpretaciji cjelokupnog saborskog događanja stavlja u središte analizu “pastoralnog stila”. U svojoj analizi on pokazuje međusobnu konvergenciju “stila” koncilskih tekstova i “pastoralnog principa”. Pastoralni princip određuje unutarnju organizaciju tekstualne cjeline, isto kao i način na koji saborski oci djeluju za vrijeme Sabora. Iz toga proizlazi da se “saborski *corpus*” ima shvatiti kao izraz slušanja Riječi, kao rezultat procesa učenja samih otaca te kao plod njihova htijenja da se susretnu sa što većim brojem različitih ljudi kojima se Sabor želi obratiti. Dakle, 16 dokumenata nužno upućuje na jedan “izvantekstualni, odnosno pragmatični referent”, a to je upravo “stil Sabora” koji dubinski strukturira “relacijska igra” utemeljena na dvostrukom alteritetu: na slušanju Božje Riječi i na različitim adresatima Sabora.¹³

Recepcija Sabora zahtijeva stoga sa svoje strane uvažavanje primjene saborskog stila s njegovom dimenzijom “gratuitnosti” i “slobode”. Ona će stoga uvažavati Tradiciju, ali prema njoj se ima odnositi na “refleksivan” i “kreativan” način, vodeći računa o “znakovima vremena”. “Činiti ono što se je uvijek činilo, ali s II. vatikanskim”, zaključuje ovaj vrsni isusovački teolog.¹⁴

Navedena hermeneutičko-recepcijska promišljanja, koja se na poseban način ističu u aktualnoj debati oko recepcije Koncila, ali i mnoga druga slična nastojanja trude se pokazati kako suprotstavljanje duha i slova Sabora koje ne uvažava njihovu međusobnu kružnu upućenost nema utemeljenja. Isto tako, aktualna promišljanja recepcije, koja se po našem mišljenju u mnogo čemu ne isključuju, nego nadopunjuju, pokazuju kako nije opravdano svesti Sabor samo na dokumente, na pojedinačne tekstualne tvrdnje lišene literarnog konteksta, neovisne o procesu njihova oblikovanja, odijeljene od svijeta na koji se odnose, promatrane neovisno o

¹³ F. G. Brambilla, *nav. dj.*, na: www.webdiocesi.chiesacattolica.it/ccl_new/documenti_diocesi/132/2013-10/04-098/INTERPRETAZIONE_TEOLOGICA.pdf

¹⁴ Ch. Theobald, *Vatican II: Un corpus, un style, des conditions de réceptions*, u: *Laval Theologique et Philosophique* 3 (2011), 439-440.

njihovu stilu, o živoj Tradiciji posviještenoj na Saboru, koja ih nosi. Istina, J. Ratzinger, tada kardinal i priznati teolog, svojim je upozorenjem na postojanje saborâ u povijesti Crkve koji nisu bilo odveć plodni, odnosno svojim govorom o hitnoj potrebi "restauracije" (protumačene susljedno kao "prava reforma"), iskazivao svoju snažnu zabrinutost i nezadovoljstvo određenim interpretacijskim i receptivnim pristupima Saboru.¹⁵ Takve pristupe on je, sada već kao papa Benedikt XVI., u svojem programskom govoru, okarakterizirao kao "hermeneutiku raskida ili diskontinuiteta" s Tradicijom. Umjesto toga on zagovara "hermeneutiku reforme" za koju drži da čuva temeljni kontinuitet s trajnim "principima" Tradicije.¹⁶ O svim tim temama se za vrijeme pontifikata Benedikta XVI. veoma intenzivno raspravljalo.

Međutim, spomenuto nezadovoljstvo određenim tumačenjima Sabora koje je Benedikt XVI. iskazivao čitav niz godina, određeni su teološki ambijenti i crkveni pokreti, kojima je Sabor tek puka potvrda vječne, poviješću nekontaminirane božanske istine oduvijek - protumačili, i to ne tako davno (a i danas ga tako tumače), kao opravdanje za njihov vlastiti otklon od svih onih za II. vatikanski tako karakterističnih i stvarno inovativnih stavova. Pritom mislimo na saborske vrijednosti kao što su dijaloška otvorenost prema svijetu i svima različitim, učenje Crkve od svijeta, znakovi vremena, prihvaćanje dinamičke slike svijeta, ekumenizam, relativna autonomija svijeta, dinamički pojam objave, živa Tradicija podložna rastu i produbljenju, dijalog s religijama, hijerarhija istina, odijeljenost države od Crkve kao preduvjet religijske slobode, kolegijalnost biskupa, nepoistovjećivanje bez ostatka Crkve Kristove s povijesnom Katoličkom Crkvom itd. Do

¹⁵ R. Boeve, *Joseph Ratzinger. Révélation et autorité de Vatican II*, u: *Ephemerides Theologicae Lovaninensis* 4 (2009), 327-328.

¹⁶ *Isto*, str. 354. Pitanje koje suvremena hermeneutika postavlja govoru o izvanvremenitim principima, s prvom primjećuje R. Boeve, savršeno zaštićenim od erozije vremena i stoga potpuno nepromjenjivim, upućuje na to da mi nemamo pristup tim principima doli uz pomoć jezika i interpretacije. Stoga bi valjalo imati na umu da su jezik i povijest u kojoj mi do tih principa dolazimo, barem dijelom su-konstitutivni dio objavljenih i vjerom prihvaćene istine (o tome više vidi: R. Boeve, *nav. dj.*, 336-337).

takvog otklona od karakterističnih saborskih odluka mogli su ti (ne baš malobrojni) teološki ambijenti doći samo čitanjem dokumenata II. vatikanskog unutar jednog neoskolastičkog intelektualnog okvira koji je tim dokumentima¹⁷ zaista stran.

Upravo zbog takvih pristupa Saboru znatan je dio aktualne rasprave o temi saborske hermeneutike i recepcije usmjeren na pokazivanje i dokazivanje neodrživosti takve osiromašene reduktivne hermeneutike koja bi stvari željela vratiti natrag. No i ta današnja sporenja dio su recepcijskog procesa II. vatikanskog sabora koji se i danas nastavlja, nošen i praćen intenzivnim promišljanjem značenja Sabora i njegove recepcije. Ali dok je kardinal J. Ratzinger daleke 1985. godine ustvrdio kako istinsko vrijeme Sabora još nije došlo, odnosno kako njegova autentična recepcija još nije ni započela (stav koji on nije bitno izmijenio ni kasnije kao papa!),¹⁸ papa Franjo je tu zamjetno optimističniji. On naime drži da je II. vatikanski sabor apsolutno ireverzibilan te da je, ukoliko predstavlja čitanje Evandjelja u svjetlu suvremene kulture, proizveo takvo kretanje koje proizlazi iz Evandjelja i čiji su plodovi već sada golemi.¹⁹

Jasno da proces recepcije još traje, da Crkvi predstoji još puno godina pa i desetljeća interpretacijskog, institucionalnog i duhovnog napora kako bi se u današnjem svijetu (u odnosu na svijet 60-ih godina prošlog stoljeća veoma promijenjenom) na svim razinama asimilirale saborske teološke opcije te nadasve mentalitet Koncila.

Svjestan toga, Katolički bogoslovni fakultet Sveučilišta u Splitu organizirao je u povodu 50. godišnjice početka Sabora međunarodni teološki simpozij s temom *Recepcija Drugoga vatikanskog sabora*, s posebnim osvrtom na Crkvu u Hrvata. Simpozij je održan od 24. do 26. listopada 2013. Cilj Simpozija bio je sondirati i vrednovati, nužno selektivno i ograničeno,

¹⁷ G. Routhier, *Il Vaticano II come stile*, u: Scuola Cattolica 136 (2008.), 32.

¹⁸ R. Boeve, *nav. dj.*, 328.

¹⁹ Papa Franjo, *La Chiesa, l'uomo, sue ferite. L'intervista a papa Franjo*, (di Antonio Spadaro) (preuzeto s interneta 12.2013.:www.W2.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2013/september/documents/pap-francesco_20130921_intervista-spadaro.html.)

neke od vidova i poneki dosadašnji doseg veoma kompleksnog fenomena saborske recepcije. U drugom dijelu Simpozija pozornost je bila usmjerena na recepciju Sabora u Crkvi u Hrvata. Svoju analitičku pozornost predavači su u tom dijelu dijaloški podijelili i prodiskutirali s katehetama podijeljenim u radne skupine. Takva metoda rada mogla bi biti vrednovana kao malen doprinos katehetskoj recepciji Sabora!

Koliko god su teme predavanja bile selektivne, znanstveno obrađena predavanja objavljena u ovom Zborniku dosta uspješno uvode u pojedina pitanja, teoretske i prakseološke naravi, fenomena recepcije Sabora. Tako *Salvador Pie-Ninot* (Rim, Barcelona) usredotočuje svoju pozornost na jedan od temeljnih preduvjeta svake recepcije Koncila, a to je njegovo učiteljsko značenje. Autor u svojoj analizi pokazuje da II. vatikanski zaista ima učiteljski značaj, koji mu neki u aktualnoj hermeneutičko-recepcijskoj raspravi osporavaju.

Pastoralna konstitucija *Radost i nada (Gaudium et spes)* od početka je, a posebno posljednjih desetljeća, bila zacijelo jedan od najosporavanijih dokumenata Sabora. *Edmund Arens* (Luzern) u svojem nas izlaganju upoznaje s intenzivnim raspravama koje su se vodile i još se uvijek vode o toj konstituciji, njezinom inovativnom i za Crkvu odlučujućem shvaćanju odnosa sa svijetom te o smjerovima recepcije tog dokumenta.

Gilfredo Marengo polazi od uvjerenja da je pastoralna dimenzija svakog učiteljstva bitna za prikladnu recepciju Sabora. On stoga studira pastoralnu konstituciju *Gaudium et spes*, i to baš pod vidom činjenice da je ona bila središnji izraz pastoralnosti samog Sabora, što joj daje veliku važnost u interpretaciji i recepciji Sabora

Recepciji konstitucije *Dei Verbum*, a posebno događaju Objave svoju pozornost poklanja *Marinko Vidović* (Split). On ponajprije pokazuje recepcijsku strukturu same konstitucije. Potom analizira temeljne vidove govora o Objavi unutar same konstitucije koji se pokazuju veoma plodnima u procesima aktualne teološke i prakseološke recepcije Objave.

I *Miljenko Odrlić* (Split) poklanja pozornost kategoriji Objave u konstituciji *Dei Verbum*. Pritom on ukazuje na

izravan utjecaj biblijske povijesne perspektive na nov pristup Objavi opisan u konstituciji. Zaključuje kako o tom novom pristupu valja voditi računa jer je on potvrda i oslonac recepciji smjernica prisutnih u ostalim dokumentima Koncila.

O mjerodavnom utjecaju konstitucije *Lumen gentium* na današnja ekleziološka promišljanja, piše *Andelko Domazet* (Split). On studira govor te konstitucije o Crkvi kao sakramentu te uz pomoć promišljanja nekih suvremenih teologa pokazuje njegovu iznimnu plodnost unutar današnje ekleziologije.

Pastoralnu dimenziju Sabora studiraju Alojzije Čondić i Mihael Prović (Split). Oni analiziraju i prosuđuju bitne pastoralne smjernice konstitucije *Gaudium et spes*, koju drže najkompletnijim izrazom pastoralnog karaktera II. vatikanskog. Na kraju autori kratko promišljaju mjesto i ulogu vjerskog odgoja kako ih vidi pastoralna konstitucija te njihove recepcijske odjeke u pastoralu i katehezi na tlu Hrvatske.

Polazeći od važnosti, ali i krize odgoja u Europi te želeći dati kršćanski doprinos izlasku iz te krize, *Valentina Mandarić* (Zagreb) promišlja konstitutivnu svezu između odgoja i obrazovanja i kršćanske antropologije kako je vidi *Gaudium et spes*. Pritom suočava i uspoređuje europske odgojno-obrazovne vrijednosti i vrijednosti saborske baštine.

Katehetskoj recepciji saborskih uvida posvetio je svoje izlaganje *Darko Tomašević* (Sarajevo). Autor analizira predsaborsku i poslijesaborsku uporabu Biblije u katehetskim udžbenicima. Pritom osvjetljuje pozitivne pomake, ali i nedovršenosti recepcije Biblije u hrvatskim katehetskim udžbenicima.

Zahvaljujemo svim predavačima koji su pridonijeli uspješnom odvijanju ovog međunarodnog teološkog skupa, a posebno onima koji su priložili svoje tekstove okupljene u ovom Zborniku.

Nikola Bižaca, Mladen Parlov, Jadranka Garmaz

Učiteljski značaj Drugog vatikanskog sabora*

Salvador Pié-Ninot, Rim – Barcelona

UDK: 261:262.5Vat2
Izvorni znanstveni rad

Sažetak

Drugi vatikanski sabor poseban je ne samo zato što nije donio nikakvu svečanu dogmatsku definiciju, nego i po izričaju, ali i mnoštvu tema koje je obradio. Karl Rahner je već godinu dana nakon završetka Koncila izjavio da se radi o “početku početaka”, misleći naravno na recepciju Koncila. U ovome članku autor tumači osnovne značajke onoga što je u pozadini svake recepcije: učiteljski značaj Drugoga vatikanskog sabora. Na početku se u najkraćim crtama predstavlja viđenje Koncila od strane pape, Ivana XXIII., koji ga je otvorio, i Pavla VI., koji je zatvorio Koncil, te Benedikta XVI., koji upravo u njihovim govorima prigodom otvaranja, odnosno zatvaranja Koncila vidi ključ za “hermeneutiku reforme” nužnu za ispravnu i koliko je moguće cjelovitu recepciju Koncila.

U prvome dijelu autor pokazuje kako posebnost koncilskog izričaja – više sujedočanski nego argumentativni oblik – nipošto ne umanjuje njegov učiteljski značaj, nego predstavlja jedan novi način izlaganja “katoličkog nauka”.

Na poseban se način bavi pitanjem “hijerarhijskog zajedništva”, odnosno biskupske službe kao takve i u odnosu na Rimskog Prvosvećenika. Ispravno shvaćanje moguće je samo polazeći od ispravnog tumačenja jedne od središnjih koncilskih kategorija, *communio*. Upravo zbog toga “hijerarhijsko zajedništvo” koje na neki način pokušava biti kompromisna formula, postaje izazov pokoncilskoj teologiji i danas.

* Usp. o ovoj temi usp. Salvador Pié-Ninot, *La Teologia Fondamentale*, Brescia, 2010, 596, 611; Isti, *Ecclesiologia*, Brescia, 2008, 75-92.

Članak završava svojevrsnom apelom autora da se Drugom vatikanskom koncilu vrati onaj značaj koji mu pripada: učiteljski.

Ključne riječi: Koncil, katolički nauk, "hijerarhijsko zajedništvo", *communio*.

Uvod

Papa Ivan XXIII. je u prigodi otvaranja Sabora ustvrdio: Potrebno je da ovaj jasan i nepromjenjivi nauk, koji se mora vjerno poštivati, bude produbljen i predstavljen na način koji zadovoljava potrebe našeg vremena. "Jedno je, naime, sam poklad vjere, ili vjerske istine, a drugo je način kako se one izražavaju, dakako u istom smislu i s istim značenjem." (11. X. 1962., tekst preuzet iz GS 62).¹ Sa svoje je strane papa Pavao VI. prilikom zatvaranja Sabora ustvrdio da je, iako se ne radi o svečanim dogmatskim definicijama, Drugi vatikanski sabor "izložio svoj autoritativan nauk o brojnim pitanjima koja danas obvezuju čovjekovu savjest i aktivnosti (*cum auctoritate doctrinam ad cuius normam homines tenentur conscientiam suam suamque agendi rationem*") (7. XI. 1965.).² Oba je teksta papa Benedikt XVI. citirao u povodu 40. obljetnice završetka Drugoga vatikanskog sabora, kao ključ za "hermeneutiku reforme" koja zahtijeva ispravno prihvatanje ovog Sabora (22. XII. 2005.).³

¹ EV1/55*. Ovdje citiram klasično učenje G. Alberigo - A. Melloni, "Allocuzione *Gaudet Mater Ecclesia* di Giovanni XXIII (11 ottobre 1962)", u: *Fede, Tradizione, Profezia. Studio su Giovanni XXIII e sul Vaticano II*, Brescia, 1984, 185-283; osobito 212sl., gdje je naglašeno značenje ove razlike kod pape Roncallija.

² EV 1/459*; Usp. *Status questionis* F. A. Sullivan, *Creative Fidelity. Weighing and Interpreting Documents of the Magisterium*, Dublin, 1996., 162-174; G. Turbanti, *Autorité et qualification des documents conciliaires*, u: RHE 95, poseban broj (2000) 175-195, s monografijama iz kanonskog svijeta G. Lo Castro, *La qualificazione giuridica delle deliberazioni conciliari nelle fonti del diritto canonico*, Milano 1970., 250-254, i J. Ghera, *Die rechtliche Qualifikation der Beschlüsse des Zweiten Vatikanischen Konzils*, St. Ottilien, 1997.

³ EV 23/1532.

Treba imati na umu da tumačenje Pavla VI. uspijeva uzeti u obzir teološku i učiteljsku vrijednost Drugoga vatikanskog koncila kao “katoličkog nauka”, što je izraz koji će se koristiti sedamnaest puta u “srži koncilske vjere” (J. Ratzinger), koju predstavljaju dvije dogmatske konstitucije: *Dei Verbum*, 1, 2, 8, 9, 10, 14, 15, 18, 20, 25, i *Lumen gentium* 13, 18, 20, 25, 28, 54 i 67. Dakle, radi se o učenju koje u autentičnom obliku naučava vjeru Katoličke Crkve, iako se ne predlaže na eksplicitan i kategorički način kao Riječ Božja. Na tom tragu pronalazimo klasično učenje S. Cartechinija, profesora na Papinskom sveučilištu *Gregoriani* u Rimu, koji se koristi riječima kojima se služio papa Pavao VI., kao što su *auctoritate, doctrinam, tenentur...*, kako bi okarakterizirao katolički nauk.⁴ Iz tog se razloga naučavanje Drugoga vatikanskog sabora može smatrati “katoličkim naukom”.

S druge strane, smjernice Kongregacije za nauk vjere o “Crkvenom pozivu teologa” iz 1990. naglašavaju ovaj učiteljski oblik kada se odnosi na poučavanje koje, bez iznalaženja kakve nepogrešive definicije i bez njezina izgovaranja na definitivan način, u svojem vršenju učiteljstva predlaže naučavanje koje vodi do većeg razumijevanja Objave (usp. br. 17). Taj oblik Učiteljstva nazire se u trima kriterijima po LG 25: vrsti dokumenta, učestalosti i obliku izražavanja. Zato je ovoj nauk, premda nije svečano definiran, prepoznat kao siguran i objavljen, te je potrebit jednog “vjerskog poslušna razuma” (*religiosum animi obsequium*: LG 25).

Također treba voditi računa o pojašnjenju Doktrinarnog povjerenstva o vrijednosti dogmatskih konstitucija LG i DV, koje će se tumačiti “u skladu s normama teološkog tumačenja koja se mogu izvesti, sa sadržajem kojim se bavi (*ex subiecta*

⁴ Tako piše S. Cartechini: “*Doctrinae quae non proponuntur formaliter et categorice ut verbum Dei, sed tamen esprese et autentice docentur, dicuntur doctrinae catholicae...; omnia quae inveniuntur in encyclicis et aliis documentis officialibus, si non potest probari quod sint dogmata vel de fide divina, potest semper dici quod est doctrina catholica*” (*De valore notarum theologiarum*, Romae, 1951., 68).

materia) ili s načinom izražavanja (*ex dicendi ratione*)” (6. III. 1964., za LG, i 15. XI. 1965., iste stvari se ponavljaju za DV).⁵

U tom se smislu može promatrati način na koji se koristi važna formula “naučava” (*docet*) u dvjema dogmatskim konstitucijama. Tako se u *Dei Verbum* pojavljuje dva puta: jednom se u DV 6 odnosi na sposobnost čovjeka da upozna Boga slijedeći Prvi vatikanski sabor, a drugi put u DV 11 govoreći o istini Pisma, citirajući Prvi vatikanski sabor. Riječ “naučava” nalazimo pet puta u *Lumen gentium*: kada je riječ o potrebitosti Crkve za spasenjem (br. 14), u utemeljenju Crkve od Krista, zajedno s dvostrukim citatom Prvoga vatikanskog sabora o primatu i nepogrešivosti pape (br. 18) u tvrdnji se govori o nasljednicima apostola (br. 20), o biskupstvu kao punini sakramenta reda (br. 21) i, na kraju, o Marijinu štovanju u Crkvi (br. 67).

Gaudium et spes, s druge strane, na samom početku pojašnjava da se (konstitucija) zove “pastoralna” zato što na temelju osnovnih doktrinarnih načela kani izložiti stav Crkve u odnosu prema svijetu i ljudima današnjice. Po tome, u prvom dijelu ne nedostaje pastoralna nakana, ni u drugom nauk... Stoga se ova Konstitucija mora tumačiti u skladu s općim pravilima teološke interpretacije, ali i uzimajući u obzir, pogotovo u drugom dijelu, promijenjene okolnosti koje su same po sebi (intrinzično) povezane sa sadržajima koji se obrađuju (GS 1).⁶

Jedino poslijesaborsko pojašnjenje o različitim vrstama učiteljskoga naučavanja je *Priopćenje Kongregacije za nauk vjere o knjizi J. Dupuis iz 2001.*, gdje se u članku komentara predstavljaju tri njegova oblika: 1) *izložbeni i ilustrativni oblik*, široki sadržaji i precizni motivi okovjerskih doktrina i pastoralnih smjernica (primjerice dokumenti Drugoga vatikanskog sabora, kao i mnoge enciklike, kao što je *Redemptoris missio*); 2) *poticajni ili usmjerujući oblik*, za suočavanje s problemima

⁵ Usp. A. Antón, *Sobre las distintas calificaciones de la Constitución LG*, u: Estudios sobre el Concilio Vaticano Ecu­ménico II, San Sabastián, 1967., 537-579.

⁶ Usp. K. Rahner, *La problematica teologica di una Costituzione pastorale*, u: La Chiesa nel mondo contemporaneo, Brescia, 1972., 61-83.

praktično-pastoralne i duhovne naravi, te 3) *deklarativni i asertivni oblik*, svojstven Kongregaciji za nauk vjere, sličan prethodnim doktrinarnim dekretima Svete Stolice o središnjim istinama kršćanske vjere.⁷

Napomena o "kompromisima u doktrinarnim pitanjima" u odnosu na Drugi vatikanski sabor

Dok u tekstovima Tridentinskoga i Prvoga vatikanskog sabora stvarni kompromisi između različitih namjera koriste bitno modeliran jezik, homogen i precizan, osjetljiv na bitno unitarnu interpretaciju, dostupnu pravilima logičkog razmišljanja, Drugi vatikanski sabor nudi relativno drukčiju sliku u svojem "rješenju kompromisa". Ne može se zanijekati da različiti konačni tekstovi odražavaju određenu dvosmislenost, čak "kolebanje ideja" (G. Thils), zasigurno zbog mnoštva njihovih urednika, velike količine tema koje se obrađuju i nekih brzinskih završnih pothvata, posebno imajući u vidu konačan izbor "pastoralnog" sabora – prvog takvog u povijesti – koji kao cilj ima posadašnje (aggiornamento, Ivan XXIII.). Poznato je da je u početku manjina bila protiv tog cilja, ali na kraju je uspjela ugraditi različite elemente koji su slabili nove dogmatske aspekte što su se pojavili u pastoralnim postavkama. Rezultat je bio da su se tekstovima Drugoga vatikanskog koncila, priznatog kao odlučujuće obnoviteljskog, uspjela pisano riješiti pitanja koja nijedan prethodni crkveni sabor ne bi prihvatio niti je ikad prihvatio.⁸

Ovo razmišljanje ne smije dovesti do svojevrsnog "tehničkog izjednačavanja" između dva crkvena pristupa ili naglaska, jer se hermeneutičko načelo za tumačenja odobrenih tekstova oslanja na njihovu širu proaktivnu snagu koja je plod koncilske većine i koja se usredotočuje na temeljnu orijentaciju - takozvani "duh Koncila". Ide se prema sakramentalnoj

7 Notificazione della Congregazione sulla Dottrina della Fede, a proposito del Libro di J. Dupuis del 2001, Editrice Vaticana, 2001., 13. (br. 6).

8 Usp. M. Seckler, *Über den Kompromiss in Sachen der Lehre*, u: *Im Spannungsfeld von Wissenschaft und Kirche*, Freiburg, 1980., 99-103, i H. O. Pesch, *Das Zweite Vatikanische Konzil*, Würzburg, 1996., 148-160.

ekleziologiji zajedništva koja postaje globalni okvir za primanje i reinterpretaciju pravne univerzalističke ekleziologije.

U tom se kontekstu može razumjeti gorući zaključak koji je već spomenut, prema W. Kasperu: “Koncil uspostavlja neotuđive ‘temeljne datosti’. Sinteza će biti zadatak buduće teologije.”⁹ I to je mjesto gdje se nalazimo i danas.

1. “TEMELJNO” ČITANJE TEKSTOVA ČETIRIJU SABORSKIH
KONSTITUCIJA: VODIČ ZA RASPOZNAVANJE KATOLIČKOG NAUKA
II. VATIKANSKOG SABORA

“Crkva (LG), vođena riječju Božjom (DV), slavi Kristova otajstva (SC), za spas svijeta (GS).” Ovaj naslov završnog izvješća Sinode iz 1985. o Drugome vatikanskom saboru služi kao vodič za predstavljanje osnovnih elemenata. “Katolički nauk” četiriju koncilskih konstitucija čiji je jasan argument Crkva, može se sažeti na sljedeći način: izbor za Crkvu zajedništva (LG), primat Božje Riječi u Crkvi (DV), središnjost liturgije i euharistije (SC), iskreni dijalog sa suvremenim svijetom (GS).

Sada ćemo prijeći na detaljno izlaganje o ovom nezaobilaznom tekstu.¹⁰

a) *Lumen gentium*: izbor za Crkvu kao zajednicu

1) Crkva kao “otajstvo” (LG pogl. I) je “u Kristu kao sakrament, odnosno znak i sredstvo intimnog sjedinjenja

⁹ W. Kasper, *Teologia e Chiesa*, Brescia, 1989., 295.

¹⁰ Usp. različite prijedloge: E. Vilanova, *Storia della Teologia Cristiana 3*, Roma, 1995., 664-673; O. H. Pesch vidi ‘trajne’ rezultate u liturgijskoj reformi, Crkvi kao Božjem narodu, prijateljstvu prema čovječanstvu i dijalogu s drugim religijama; ‘ambivalentnim’ vidi sjedeće: napetosti zajednice i hijerarhijske strukture, biskupstvo i papinstvo, ekumenski put i mjesto Biblije u Crkvi; *Il concilio Vaticano II*, Brescia, 2005., 372-381; G. Alberigo, ističe iz DV suverenitet Božje riječi, iz SC središnjost liturgije, iz LG zajedništvo, u: *Breve storia del concilio Vaticano*, Bologna 2005., 173; usp. S. Pié-Ninot, *Introducción a la DV*, u: Conferencia Episcopal Española, *Concilio Eucuménico Vaticano II*, Madrid, 1993., 172-177; Isti, *Il nostro bilancio globale*, u: *Las cuatro constituciones conciliares y su recepción*, u: EE 81 (2006), 267-296, preuzeto u: *Ecclesiologia*, 86-89.

s Bogom i jedinstva cijeloga ljudskog roda” LG 1; 10 puta: “sakrament”: LG 1, 9, 48, 59; SC 5,26; GS 42,45; AG 1,5).2) Ta Crkva “proizlazi od Trojstva”, počinje stvaranjem, “od Abela” (LG 4).

3) Kristova Crkva, “jedna, sveta, katolička i apostolska”, “subsistit (opstoji)” u Katoličkoj Crkvi (LG 8; UR 4).

4) Crkva je “Božji narod” (LG, pogl. II.), zbog svog krsnog “općeg svećeništva”

5) Euharistija je “izvor i vrhunac kršćanskoga života” (LG 11; SC 10, usp. AG 9).

6) “Sveukupnost vjernika, od biskupa do posljednjeg kršćanina laika, ne može se u vjerovanju prevariti” (LG 12).

7) Prema Crkvi su svi ljudi usmjereni “na različite načine”: katolici, kršćani, židovi, muslimani i svi oni koji “traže iskrena srca” (LG 13-17).

8) Biskupi, “nasljednici Apostola” (LG 20) i biskupstvo kao “sakrament” (LG 21), što ih čini “Kristovim vikarima” (LG 21, 27).

9) “Hijerarhijsko zajedništvo” kao uvjet za ostvarivanje “sakramentalne vlasti” biskupske službe (LG 21 i 22; usp. CD 4 i 5) i svećeničke službe (PO 7,15).

10) “Biskupska kolegijalnost” izraz zajedništva crkava “u njima i iz njih postoji jedna i jedina Katolička Crkva” (LG 23), pod primatom Petrove stolice, koji predsjedava sveopćom zajednicom ljubavi (LG 13).

11) Biskupska služba kao služenje i “diakonia” (LG 24), na isti način na koji su svećenici “suradnici biskupskog reda” (LG 28; PO 2.4.8.12); đakonska služba (LG 29).

12) Laik: vjernik krštenik kojeg karakterizira njegovo “vlastito biti u svijetu” (LG 31; usp. AA).

13) “Jednakost s obzirom na dostojanstvo svih vjernika” u Crkvi (LG 32).

14) Način življenja specifičan za redovnički život: “nije srednji između kleričkoga i laičkoga stanja, nego Bog s obje strane poziva neke Kristove vjernike da u životu Crkve uživaju u posebnom daru te da svaki na svoj način bude na korist njezinomu spasenjskom poslanju.” (LG 43; usp. PC).

15) Crkva je "hodočasnik" (LG 6, 9, 48, 49; ... UR 2, 3) i "u vlastitom krilu obuhvaća grješnike te je u isti mah i sveta i potrebna čišćenja" (LG 8) te je "pozvana od Krista na trajnu obnovu" (UR 6)

Epilog: Marija, "model Crkve" (LG 63, 65 "Majka Crkve": Vjerovanje naroda Božjega, Pavla VI., br. 15; "Marija, ostvarena Crkva" (CTI, 1985., br. 10,4)

b) Dei Verbum: primat Riječi Božje u Crkvi

1) Objava kao "samopriopćenje" ("Bogu se sviđjelo da u svojoj dobroti i mudrosti objavi samoga sebe DV 2, usp. DV 1, 4, 7, 8, 14, 17, LG 1-8; GS 22, 58; AG 9).

2) Usmjerenost na kristologiju: Isus Krist kao "posrednik i punina" (DV 2, 4, 7, 17 usp. LG 5; GS 10, 22).

3) Katoličko načelo Predaje: Pismo u Crkvi (DV pogl. II, br. 7-10, usp. "živa riječ Evanđelja odjekuje u Crkvi i po njoj u svijetu": DV 8)

4) Teološko-liturgijski povrat primatu riječi Božje (usp. DV 1, 10, 24, usp. dvostruki stol: Pismo / euharistija: DV 21; SC 48, 51; PO 18; PC 6; OT 16).

5) "Zadaća, pak, autentičnoga tumačenja pisane ili predane Božje riječi povjerena je samo živomu crkvenom učiteljstvu..., koje, dakako, nije iznad Božje riječi, nego joj služi naučavajući samo ono što je predano" (DV 10).

6) Evanđelja su "vjerni" svjedoci jer "nam o Kristu posreduju autentične i istinite stvari" (DV 19; usp. DV 11,12).

c) Sacrosanctum concilium: središnjost liturgije i euharistije u Crkvi

1) Liturgija i euharistija "izvor i vrhunac Crkve" (SC 10; LG 11).2) "Puno i djelatno sudjelovanje" svega naroda u slavju (20 puta u SC!)3) "Krist je uvijek prisutan ('semper adest') u svojoj Crkvi", kod krštenja, ređenja, u sakramentima, u Božjoj riječi, u zajednici koja se okupila u molitvi (SC 7, Pavao VI., *Mysterium Fidei*: također "u sakramentu brata").

d) *Gaudium et spes: srdačan dijalog Crkve sa svijetom*

1) “Crkva osjeća solidarnosti s ljudskim rodом i s njegovom poviješću” (“nema ničег uistinu ljudskog a da ne bi našlo odjeka u njihovu srcu” (GS 1; “Ovdje na zemlji Kraljevstvo je već otajstveno prisutno; a kada dođe Gospodin, dovršit će se”; GS 39)2) “Crkva mora istraživati znakove vremena” (GS 4, 11).

3) “Savjest je najskrovitija jezgra i svetište čovjeka” (GS 16, 19, 26, 43, 52, 76, 87; usp. LG 16,36; DiH 1, 2, 3, 11).

4) “Misterij čovjeka postaje doista jasan jedino u misteriju utjelovljene Riječi.” (“Duh Sveti pruža svima mogućnost da se, na način koji je Bogu poznat, modo Deo cognito, pridruže tom pashalnom misteriju”: GS 22.; usp GS 10, 45; AG 5, 10, 16).

2. KLJUČNO CRKVENO PITANJE DRUGOGA VATIKANSKOG SABORA:

“HIJERARHIJSKO ZAJEDNIŠTVO” (LG 21, 22; CD 4,5; PO 7,15)

“Mnogim drugim stvarima, i veoma važnima, Sabor se mora pozabaviti: ali koncilski govor o ovome (primatu / episkopatu) nama se čini posebno teškim i delikatnim... Ono se mora osloboditi nekih napornih teoloških rasprava, ono također mora učvrstiti model i poslanje pastira u Crkvi, ono također mora raspraviti i utvrditi povlastice episkopata, ono također mora naznačiti odnos između Svete Stolice i istog tog episkopata; ono također mora pokazati koliko je homogeno, u svojim različitim izrazima svojstvenim Istoku i Zapadu, konstitucionalno shvaćanje Crkve” (Pavao VI., Govor na otvaranju 3. dijela (Sabora), 14. rujna, 1964., EV 1/249).

Da bi se razlučilo ključno ekleziološko pitanje Drugoga vatikanskog sabora, potrebno se usredotočiti na III. poglavlje LG, gdje se, premda različitim stilom, obrađuje i proširuje tema prekinuta na Prvom vatikanskom saboru, o odnosu episkopata i papinske službe. U ovom poglavlju rabi se inovativna formula “hijerarhijsko zajedništvo” (*hierarchica communio*: LG 21, 22), koja se značajno ponavljana pet puta i u “Prethodnom objašnjenju” (*Nota esplicativa previa*: NEP) u ovom poglavlju, što je jasan znak da je potrebno pojasniti primjenu. Formula

je također prisutna i u CD 4,5 i primijenjena na svećenike u PO 7,15. Hijerarhijsko zajedništvo također se karakterizira kao “crkveno zajedništvo” (LG 13), “apostolsko zajedništvo” (LG 24), “biskupsko zajedništvo” (LG 29), “s (*cum*) i pod (*sub*) Rimskim Prvosvećenikom” (LG 22: 5 puta: *cum*; 1 put: *sub*), “kanonsko ili pravno određivanje hijerarhijskog autoriteta” (NEP 2) ili “kanonska misija” (LG 24; NEP 2, PO 7).

Zapravo se formula “hijerarhijsko zajedništvo” javlja u koncilskom tekstu gdje se potvrđuje da “članom biskupskoga zbora netko postaje snagom sakramentalnoga posvećenja (*vi sacramentalis consecrationis*) i hijerarhijskog zajedništva (*hierarchica communione*) s Glavom i udovima kolegija” (LG 22; usp. CD 4). U ovom se izvješću govori, dakle, o dva čimbenika čija je funkcija očita na različitim razinama: prvi je *uzrok i podrijetlo* – “biskupsko ređenje”, ili svećeničko, a drugi *uvjet za ostvarivanje* – “hijerarhijsko zajedništvo”.¹¹ U tom smislu, važno je samo objašnjenje NEP-a 2: “Zajedništvo je pojam koji se veoma častio u drevnoj Crkvi (pa čak i danas, osobito na Istoku). On ne označava jedan neodređeni osjećaj (*affectus*), već *organsku stvarnost* koja zahtijeva pravni oblik i animirana je ljubavlju”. Komisija je tada... ustvrdila da je treba koristiti: “u *hijerarhijskom zajedništvu*” (vidi ono što je rečeno o kanonskom poslanju, pod br. 24).

Osim toga, za ispravno tumačenje ove formule važno je imati na umu kontekst i “nakanu” Doktrinarne komisije. S preciznošću J. Ratzinger objašnjava: Skupina očeva je shvatila – kako se čini – riječ *communio* samo u smislu odnosa bez obaveza, dok je Povjerenstvo išlo za tim da tu riječ, u ključnim točkama teksta, koristi u svrhu obnove ekleziologije zajedništva

¹¹ G. Philips, *La Chiesa e il suo mistero nel Concilio Vaticano II*, Milano, 1975., 255, naglašava da ta dva čimbenika “ne vrše isti utjecaj, kao što je jasno već iz formulacije teksta: postaje se članom Kolegija na temelju sakramentalnog posvećenja (*vi consecrationis*) i preko zajedništva (*communione*). Drugi element više izgleda kao uvjet nego kao uzrok”. U. Betti, koncilski stručnjak, rekao je jednom prilikom: “Posveta ima vrijednost učinkovitog uzroka. Zajedništvo, kasnije okarakterizirano kao ‘hijerarhijsko’, ima vrijednost neophodnog uvjeta”. (*La dottrina sull'Episcopato del concilio Vaticano II*, Roma, 1984., 381; također, J.-M. R. Tillard, *Il vescovo di Roma*, Brescia, 1985., 55).

communio, što je obilježje antičke crkve. Zato riječ *communio* znači nadasve pravni i obvezujući aspekt Crkve, zasigurno, u smislu prava u potpunosti usidrenog u sakramentu, koji je nalazio svoj temelj u zajedništvu euharistijskog otajstva. Tako je, u isto vrijeme, ova riječ uključivala u sebi kako pluralnost tako i nužno jedinstvo Crkve, kao temeljne elemente njezine pravne strukture. Da pojasnimo ovu ideju, a uz to temeljni zahtjev ovog teksta: ovo je bila jedina nakana koja je dodana riječi *hierarchica* koja je, u ovom kontekstu, izvanjska terminologiji drevne Crkve i stoga nije osobito zadovoljavajuća iz jezične perspektive.¹²

Dakle, formula Drugoga vatikanskog sabora mnogo je šira i jasnija od jednostavne "hijerarhijske podložnosti" o kojoj je govorio Prvi vatikanski sabor (DH 3060) jer ona prije svega govori o uzajamnom odnosu između sakramentalno jednakih subjekata (svi su biskupi, naime, okarakterizirani kao "Kristovi vikari" (LG 27) na isti način kao i Papa (LG 18, 22) (čije je vršenje službe regulirano u konačnici od strane vrhovnog autoriteta Crkve, kakav je biskup Rima). U tom smislu, važno je za ekleziologiju zajedništva što Drugi vatikanski sabor u III. pogl. LG eksplicitno iznosi odnos između biskupa i primata, ponavlja pet puta izraz "s (*cum*) Papom", a s druge strane samo jednom izraz "pod (*sub*) Papom".¹³

¹² Usp. J. Ratzinger, *La collegialità episcopale dal punto di vista teologico*, u: *La Chiesa del Vaticano II*, 754; primjedba koja dovodi u raspravu projekt koji ponovno pokreće podjelu između reda i nadležnosti.

¹³ U. Betti, nakon što pokazuje nedostatnost formule 'hijerarhijskog zajedništva', kaže da bi mogla biti "prolazna" ako se riječi 'hijerarhijska' dade kvalitativan smisao kao zajedništvo među onima koji pripadaju hijerarhiji (*La dottrina sull'Episcopato del concilio Vaticano II*, 292, br. 86, usp. 370, br. 121), komentar koji zamagľuje njegovu prvotnu pomalo pojednostavnjenu konstataciju da "hijerarhijsko zajedništvo sažima izraz *hierarchicae subordinationis* I. vatikanskog sabora", u: *Pagine di un diario: Lateranum* 61 (1995) 344; u tom je smislu važno imati na umu, zbog konačne interpretacije ove formule, globalni kontekst i "nakanu" Doktrinarne komisije, kako precizno tumači tekst citiran u sljedećoj bilješci J. Raztingera, koji kritički zakľučuje: "Razjasniti ovu ideju i, s njom, temeljni zahtjev teksta: ovo je bila jedina namjera dodane riječi *hierarchica* koja je, naravno, strana, u ovom kontekstu, terminologiji drevne Crkve": tumači ga kao "hijerarhijska podređenost". G. Ghirlanda, *Il diritto*

Ipak, ovaj inovativni izraz “hijerarhijskog zajedništva” predstavlja se kao kompromisno rješenje koje želi oblikovati viziju zajedništva svojstvenu biskupskom kolegiju – izraz ekleziologije zajedništva prvoga tisućljeća – s univerzalnim primatom pape, definiran Prvim vatikanskim saborom – te svjedočenje univerzalističke ekleziologije drugog tisućljeća. S pravom W. Kasper kaže: “Koncept hijerarhijskog zajedništva tipična je kompromisna formula koja ukazuje na ispravan odnos između sakramentalne ekleziologije *communija* i pravne ekleziologije jedinstva.” Tako se govorilo o dvjema ekleziologijama prisutnima u tekstu Drugoga vatikanskog sabora. Kompromis je služio da se postigne suglasnost manjine, ali ne zadovoljava u potpunosti. Katolički princip žive tradicije ne sastoji se u tome da se eliminira u potpunosti tradicija drugog tisućljeća. Tu sintezu nije uspio postići ni posljednji Koncil.

Time se ne želi reći da bi zadatak Sabora bio da razvija teološke sinteze. Sabor utvrđuje “temeljne datosti” dok od buduće teologije očekuje da napravi potrebne sinteze.¹⁴ Upravo u toj točki imaju korijenje odlučujuća pitanja postkoncilске recepcije koja traju sve do danas.

*nel mistero della Chiesa, Roma 1986, § 273, u kojem piše: “hierarchica communio u mislima Pavla VI. objedinuje dva aspekta ‘sakramentalnog jedinstva’ rimskog papinstva i biskupstva i ‘stvarne hijerarhijske podređenosti’ drugih u odnosu na prvog”; već u svom važnom istraživanju “Hierarchica communio” Significato di una formula nella “Lumen Gentium”, Roma, 1980, 411, zaključuje s punim pravom da ova “formula izražava volju za novom sintezom od strane Sabora”; s druge strane, međutim, brani porijeklo moći biskupa počevši od pape, što omogućuje ono što se neobično opisuje kao moć Poglavarara hijerarhijskog zajedništva”; s takvim iznenađujućim izričajem, po riječima Y. Congara, *Bulletin d’ecclésiologie*: RSPT 66 (1982) 93-97(95), vraća se na razdvajanje između reda i ovlasti, vidjevši da ovom posljednjem daje konstitutivni karakter, a ne čisto kondicionalan, kao što je bila namjera Koncila, neizmijenjena namjera NEP-a, koja, prema izjavi urednika G. Philipsa, ne nudi novi nauk koji je dugačiji od LG pog. III; usp. J. Grootaers (ur.), *Primaute et collégialité. Le dossier de Gérard Philips sur la Nota Explicativa Praevia (LG cap. III)*, Leuven, 1986.*

¹⁴ *Teologia e Chiesa*, Brescia, 1989., 295; G. Alberigo je ustvrdio da je to “stran izraz za tradicionalnu teologiju i da je skovan za prigodu”, (*Concilio Vaticano II*, u: *Storia dei concili ecumenici*, Brescia, 1993., 434).

ZAKLJUČAK: VRATITI UČITELJSKI ZNAČAJ DRUGOME
VATIKANSKOM SABORU

Počevši od osnovne razlike između razuma i vjere kod svetog Augustina, kada piše: *quod intelligimus debemus rationi; quod credimus auctoritati* (De util. cred 9: PL 42, 83), teolog M. Cano u svojem poznatom *De locis theologicis* (1563.), precizno kaže: “Formalni razum vjere nije onaj teologije” (poglavlje XII, 2). U ovom obliku čini se da je ono što je vlastito teologiji kao razumijevanje vjere zapravo *znanstvena vrijednost* njezina promišljanja s argumentima kojima se koristi. Suprotno tome, ono što je vlastito Učiteljstvu, jest da se temelji na *svjedočenju vjere*, a ne na argumentima – premda se mogu sekundarno koristiti – s obzirom da posljednji razlog vjere nije argumentiranost, nego svjedočenje “Božjeg autoriteta koji se ne može prevariti, niti bi prevario”, kako to tvrdi Prvi vatikanski sabor (DH 3008). Učiteljstvo, prema onome što potvrđuje Drugi vatikanski, ima misiju da vrši službu “ovlaštenog tumača” (DV 10). Iz tog razloga, u slučaju spora zbog njegove misije Učiteljstvu pripada donošenje odluke o stvarnoj vjerodostojnosti, imajući uvijek na umu da, kako teologija tako i samo Učiteljstvo, nalaze svoj razlog za postojanje u zajedničkom služenju vjeri “u nutрини same Crkve” (*in medio Ecclesiae*).

Dakle, bilo bi dobro imati na umu da se kvalifikacija katoličkog nauka, koju smo prethodno razradili, mora ujediniti s ovim drugim razmatranjem: Drugi vatikanski koncil predstavlja “katolički nauk” Crkve, ali ne u argumentativnom obliku već u formi *svjedočanstva*.

Možda već ovdje postoji poteškoća samog Zakonika kanonskoga prava da u pravni jezik pretvori jezik svjedočenja! Zbog toga je potrebno da se ponovno vrati teološko čitanje Drugoga vatikanskog koncila prema ključu vjere – također kao oblik *lectio divina*. Ne bi li to bio presudni izazov u povodu obljetnice pedeset godina ovog Sabora, ispravno viđenog kao “pravog kompasa u XXI. stoljeću”, kako se prekrasno izrazio Ivan Pavao II.?

S talijanskog prevela: Ana Jeličić

Significance of the Teaching of Vatican Council II

Summary

The Second Vatican Council is specific not only because it did not issue any formal dogmatic definition, but also by its expression and a multitude of topics it opened. Only a year after the Council had ended Karl Rahner stated that it was the “beginning of a beginning”, referring of course to the reception of the Council. In this article the author explains the basic aspects of what is in the background of every reception: significance of the teaching of the Second Vatican Council. Initially, the article briefly presents the Council as viewed by the popes, John XXIII, who opened the Council, and Paul VI, who closed it, as well as Benedict XVI, who just in their speeches at the opening, i.e. closing, sees the key for the “hermeneutics of reform” necessary for the correct and as complete as possible reception of the Council.

In the first part the author shows how the specificity of the Council expression – more witnessing than argumentative form – in no way diminishes the importance of its teaching, but represents a new way of presenting the “Catholic doctrine”.

It particularly deals with the issue of “hierarchical communion”, i.e. with the Episcopal office as such and in relation to the Roman Pontiff. Correct understanding is possible only if starting from a correct interpretation of one of the central Council categories, *communio*. Just because of that, “hierarchical communion”, which is somehow trying to be a compromising formula, becomes a challenge to the post-Council theology today.

The article ends with a kind of the author’s appeal to return to the Second Vatican Council the significance it deserves: the teaching.

Key words: *Council, Catholic doctrine, “hierarchical communion”, communion.*

Crkva u današnjem svijetu

Pastoralna konstitucija *Gaudium et spes* i njezina poslijesaborska recepcija

Edmund Arens, Luzern

UDK: 261.6"20"+262.5Vat2

Izvorni znanstveni rad

Sažetak

Gaudium et spes bila je novina i sablazan. Pastoralnu konstituciju Drugoga vatikanskog sabora jedni smatraju najzrelijim plodom Sabora, drugi je pak vide kao puko prilagođavanje duhu vremena. *Gaudium et spes*, zadnji i najsporniji saborski tekst, uistinu je bio razdjelnica putova. U ovome radu, najprije ću se pozabaviti pitanjem što znači *aggiornamento* (posadašnjenje). Nakon toga govorit ću o GS kao Magna Charta Crkve u suvremenom vremenu i svijetu. Potom ću ukazati na recepcijske smjerove Pastoralne konstitucije. U zaključku donosim, u obliku teza, opcije za saborsku, javnu Crkvu.

Poznatu riječ *aggiornamento* uveo je papa Ivan XXIII. U svome uvodnome obraćanju na Drugome vatikanskom saboru izrazio je nadu da će Crkva putem mudroga i hrabroga *aggiornamenta* ka sadašnjemu vremenu moći načiniti korak naprijed. Za tumače poput Rahnera *aggiornamento* ne znači komotno prilagođavanje, nego je, štoviše, pitanje života i smrti za Crkvu. Za Sandera *aggiornamento* uključuje temeljno djelovanje i istodobno je ključ za hermeneutiku Sabora. Kardinal Koch ustraje na potrebi suodnosa *aggiornamenta* i *ressourcementa* (vraćanja na izvore).

Gaudium et spes želi smjestiti Crkvu "u svijet ovoga vremena". Stoga Katolička Crkva postaje otvorena važnim i žurnim pitanjima današnjice. "Znakove vremena" treba čitati u "svjetlu evanđelja". U mojem viđenju *Gaudium et spes* nije samo optimističan nego i realističan tekst koji uviđa postignuća jednako kao i probleme i patologije moderniteta. *Gaudium et*

spes naglašava temeljnu jednakost svih ljudskih bića, njihovo dostojanstvo, prava, sudjelovanje i odgovornost. U *Gaudium et spes* Crkva se shvaća kao dijaloška zajednica, otvorena za sve ljude, osobito u solidarnosti s potrebnima.

Nadalje, obrađuju se različiti recepcijski smjerovi Pastoralne konstitucije. "Hermeneutika kontinuiteta", koju je naglasio papa Benedikt XVI., suprotstavlja se potpunom odbacivanju Sabora od strane tradicionalista. Iako za papu Benedikta *Gaudium et spes* nema središnju ulogu u njegovu naučavanju, papa Ivan Pavao II. često se pozivao na GS i podupirao je njezinu nakanu spajanja "identiteta" i "solidarnosti". Protagonisti latinsko-američke teologije oslobođenja vidjeli su u GS otvaranje Crkve modernom zapadnom svijetu, ali ne i utjelovljenje Crkve u siromasima. U teologiji njemačkoga govornog područja mogu se uočiti dvije različite metodologije i načina rada s GS: jedna se temelji na sociološkoj teoriji modernizacije, a druga je ukorijenjena u analizi moći Michela Foucaulta.

Konačno, daju se neke primjedbe i opcije za koncilijarnu, komunikativnu i javnu Crkvu. Crkva se shvaća kao zajednica komunikacije koja priopćava, svjedoči i slavi Božju povijest s ljudima, zajednica koja teži razumijevanju i dogovoru *ad intra* i *ad extra*. Javna Crkva treba biti ili postati sudjelujuća, proročka, dijakonijska i zastupnička zajednica, koja ujedno vrši i unaprjeđuje stvarno sudjelovanje svih u javnom i crkvenom životu.

Ključne riječi: *Gaudium et spes*, *aggiornamento*, svijet, smjerovi recepcije, koncilijarnost, dijaloška zajednica.

UVOD

Gaudium et spes bila je novina i sablazan. Pastoralnu konstituciju Drugoga vatikanskog sabora, koja u početku nije bila ni predviđena, jedni smatraju najzreljim plodom Sabora, drugi su je pak vidjeli i vide kao loše prilagođavanje duhu vremena. Ovaj posljednji saborski tekst, koji je prihvaćen nadmoćnom većinom dan prije svečanog zaključivanja najvažnijega katoličkoga crkvenog skupa XX. stoljeća, 7. prosinca 1965., na nov način uređuje odnose Katoličke Crkve i suvremenoga svijeta, Crkve i javnosti, Crkve i društva. To je

novo uređenje bilo već na Saboru izrazito sporno te je poslije dovelo do mnogostrukih reakcija: distanciranja, preciziranja, nadovezivanja, udaljavanja. Oko *Gaudium et spes* lome se koplja.

U sljedećem izlaganju želim u četiri koraka razmotriti raspravu o Crkvi i suvremenome svijetu kako se odrazila u *Gaudium et spes* te kako se vodi sa GS odnosno protiv GS. Najprije ću se pozabaviti pitanjem što znači *aggiornamento*. Nakon toga govorit ću o GS kao *Magna Charta* Crkve u suvremenom vremenu i svijetu. Potom ću ukazati na recepcijske smjerove Pastoralne konstitucije. U zaključku donosim, u obliku teza, opcije za saborsku, javnu Crkvu.

1. ŠTO ZNAČI AGGIORNAMENTO?

Poznatu riječ *aggiornamento* papa Ivan XXIII. dao je Saboru kao misao vodilju već na otvaranju zasjedanja u svome govoru *Gaudet Mater Ecclesia*. U njemu izražava povjerenje da će Crkva po Saboru, “crpeći iz njega snagu novih sila, gledati neustrašivo u budućnost”. Taj se Papin pogled, pun nade u budućnost, hrani iz sljedećega čvrstog očekivanja: “Nakon što se uvede prikladan *aggiornamento* i razborito primijeni međusobna suradnja, Crkva će postići da ljudi, obitelji, narodi svoje duše doista usmjere prema nebeskim vrjednotama.”¹ *Aggiornamento* znači da u suvremenim sukobima, nevoljama i naporima oko budućnosti čitamo i tumačimo mjesto i značenje vjere i Crkve u suvremenom svijetu, da ih učinimo plodnima za “naše vrijeme” i njegovu budućnost, koje “proroci nesreće”²

¹ Govor pape Ivana XXIII. na otvorenju Drugoga vatikanskog sabora (11. listopada 1962.), nav. prema njemačkom prijevodu u: L. Kaufmann – N. Klein, *Johannes XXIII. Prophetie im Vermächtnis*, Fribourg-Brig, 1990., 116-150, 124. [Kaufmann i Klein donose njemački prijevod Govora prema Papinim osobnim nacrtima na talijanskom jeziku, a ne prema službenom latinskom tekstu koji je Papa izgovorio na Saboru. Tekstovi se bitno razlikuju, ali autori smatraju da talijanski tekst “vjernije odražava” Papinu nakanu. Vidi: L. Kaufmann – N. Klein, *nav. dj.*, 107-115, osobito 113; *nap. prev.*]

² *Isto*, 126.

samo ocrnjuju. U svom uvodnom govoru Ivan XXIII. priznaje da vjernici od Sabora očekuju “iskorak koji će biti koristan za produbljeno razumijevanje vjere i oblikovanje savjesti”.³

U jednome predavanju prigodom završetka Drugoga vatikanskog sabora saborski je teolog Karl Rahner istaknuo inovacijski značaj toga crkvenog skupa, ali istodobno ga je i relativizirao. Sabor je “postavio početak za *aggiornamento* (...): početak početka”.⁴ Prema njemu, *aggiornamento* je sa Saborom tek započeo. Značenje toga, ovaj je inventivni isusovac ovako izrazio: “*Aggiornamento*, koji priprema Crkva, nije nastojanje urediti Crkvu kako bi bila nešto udobnija i uglednija u svijetu, nego prva, daljnja priprema kako bi sutra mogla izdržati pitanje života i smrti.”⁵ *Aggiornamento* za Crkvu dakle nipošto nije laskavo izjednačavanje ili komotno prilagođavanje, nego nužnost za življenje i preživljavanje, “pitanje života i smrti”.⁶

Salzburški dogmatičar i komentator GS-a Hans-Joachim Sander prepoznaje u *aggiornamento* temeljni čin i “elementarni ključ za hermeneutiku Sabora”.⁷ Taj događaj, koji ima i vremenski sadržaj i topološki odnos, za njega znači odmak od ipak suvremene koncepcije *societas perfecta*. Sander shvaća *aggiornamento* kao “prostorno-vremensku distinkciju vjere”.⁸ Istodobno u njemu vidi “locus theologicus alienus za Božja mjesta”.⁹ Prema njemu, znakovito je za saborski *aggiornamento*

³ Isto, 136.

⁴ K. Rahner, *Das Konzil – ein neuer Beginn. Vortrag beim Festakt zum Abschluss des II. Vatikanischen Konzils im Herkulesaal in München am 12. Dezember 1965*, Freiburg-Basel-Beč, 1966., 14.

⁵ Isto, 20.

⁶ Usp. F. Gmainer-Pranzl, *Jesus Christus – Die Aufklärung des Menschen? Überlegungen zur christologischen Neuorientierung von Gaudium et spes*, u: F. Gmainer-Pranzl – M. M. Holztrattner (izd.), *Partnerin der Menschen – Zeugin der Hoffnung: Die Kirche im Licht der Pastoralkonstitution Gaudium et spes*, Innsbruck-Beč, 2010., 147-183, 149ss.

⁷ H.-J. Sander, ‘*Aggiornamento*’ – Kennzeichen nur des Konzils? *Der spatiale Turn des Glaubens durch das Zweite Vatikanische Konzil*, u: *Theologie und Glaube* 102 (2012), 510-525, 511.

⁸ Isto, 517.

⁹ Isto, 520.

da je, s jedne strane, posrijedi papinska, unutarcrkvena odluka, a s druge pak strane izvancrkvena nužnost, koju saborska Crkva nije više mogla izbjeći.

U predavanju “Drugi vatikanski sabor između inovacije i tradicije”, održanom godine 2010. prigodom susreta učenika pape Benedikta XVI., kurijalni kardinal Kurt Koch ističe neizostavan suodnos između *aggiornamento* i *ressourcement*. Bez “ponovnoga oživljavanja izvora vjere, to jest Pisma i crkvenih otaca”¹⁰ i bez povratnog upućivanja na njih, *aggiornamento* nije nosiv. *Aggiornamento* ne može biti “lakomisleno i lakoumno izjednačenje vjere i Crkve plauzibilnostima današnjega svijeta..., dakako, također ne može biti kruto i tvrdoglavo izoliranje vjere i Crkve od svijeta koji je postao sekularan”.¹¹ Kardinal Koch shvaća saborski *aggiornamento* kao gibanje unutar Predaje, koje se on doduše drži, ali je ne ponavlja, gibanje u kojem se vjera u promijenjenim okolnostima na nov način naviješta, aktualizira i živo tumači. Polazeći od Sabora i Pastoralne konstitucije, Koch smatra da se u tom dvostrukom gibanju “zahtijeva rizičan hod između separatističkoga fundamentalizma (...) i sekularističkoga konformizma”.¹²

2. CRKVA U SVIJETU OVOGA VREMENA

Već u svome naslovu Pastoralna konstitucija smješta Crkvu u “svijet ovoga vremena”¹³ (*in mundo huius temporis*).

¹⁰ K. Koch, *Das Zweite Vatikanische Konzil zwischen Innovation und Tradition. Die Hermeneutik der Reform zwischen bruchhafter Diskontinuität und der Hermeneutik ungeschichtlicher Kontinuität*, u: S. O. Horn – S. Wiedenhofer (izd.), *Das Zweite Vatikanische Konzil. Eine Bilanz*, Augsburg, 2012., 36.

¹¹ *Isto*, 37.

¹² *Isto*, 44.

¹³ GS se navodi prema novome njemačkom prijevodu u *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, sv. 1, nav. prema: P. Hünermann (izd.), *Die Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils. Konstitutionen, Dekrete, Erklärungen*, Freiburg-Basel-Beč, 2009., 592-749. Naslov *Constitutio pastoralis de Ecclesia in mundo huius temporis* preveden je na njemački na str. 592: “Pastoralna konstitucija o Crkve u svijetu ovoga vremena”. [Mi navodimo GS prema novom hrvatskom

Kao konstitucija ona je konstitutivan, a istodobno pastoralno određen tekst Crkve, jer “kani izraziti držanje Crkve prema današnjem svijetu i današnjim ljudima”, kako se kaže u bilješci uz naslov. U predgovoru dokumenta *Gaudium et spes* odlučno se naglašava solidarno sudjelovanje Crkve u životnoj zbilji ljudi ovoga vremena, u njihovoj “radosti i nadi, žalosti i tjeskobi” (GS 1,1); ističe se da Crkva sebe shvaća kao zajednicu koju ne potiče “nikakva zemaljska težnja”¹⁴ (GS 3,2), nego koja po sluzenju nastavlja djelo Kristovo.

Nadahnut u jednakoj mjeri karizmatiskim i dalekovidnim papom Ivanom XXIII., Drugi vatikanski sabor doveo je do epohalnog preokreta u odnosu Crkve i suvremenog društva. Otvarajući se neodgodivim pitanjima i nevoljama vremena, osluškujući i uvažavajući ih budnom otvorenosću i pozornošću, *Ecclesia Catholica* pokrenula je *aggiornamento*.¹⁵ Sabor “postavlja sebi pitanje o mjestu Crkve u povijesti suvremenoga čovječanstva”.¹⁶ Poduzeo je istraživanje, tumačenje i prosuđivanje “znakova vremena” (GS 4,1), važne i osjetljive događaje i zbivanja u društvu, u kojima se dodiruju Božji poziv čovjeku i “ugroženost čovjeka da postane nečovjekom”.¹⁷ Na temelju takve analize, interpretacije i refleksije Pastoralna konstitucija razvija mjesto i zadaću Crkve u svijetu ovoga vremena.

Gaudium et spes, najobuhvatniji i najsporniji saborski tekst, nešto je kao programatski spis Drugoga vatikanskog

prijevodu: Drugi vatikanski koncil, *Dokumenti*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 72008.; *nap. prev.*]

¹⁴ Latinski izraz *ambitio terrestris* preveden je na njemački jezik kao *irdisches Machtstreben* (hrv.: ‘težnja za zemaljskom vlasti’) te tako dobiva politički prizvuk što ga nema u hrvatskom izrazu ‘zemaljska težnja’; *nap. prev.*

¹⁵ Usp. G. Alberigo, *Die Fenster öffnen. Das Abenteuer des Zweiten Vatikanischen Konzils*, Zürich, 2006.; J. O’Malley, *What happened at Vatican II*, Cambridge (MA), 2008.; Kaufmann – Klein, *isto*.

¹⁶ H.-J. Sander, *Theologischer Kommentar zur Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt dieser Zeit Gaudium et spes*, u: Herders Theologischer Kommetnar zum Zweiten Vatikanischen Konzil, sv. 4, Freiburg-Basel-Beč, 2009., 581-886, 594.

¹⁷ *Isto*, 716.

sabora. Marie-Dominique Chenu naziva ga “vrhuncem”¹⁸ Sabora. Prema Ottu Hermannu Peschu Konstitucija je “istinsko djelo samoga Sabora”, “najuspjeliji saborski dokument”, koji u svojem usmjerenju prema shvaćanju Crkve u njezinim odnosima *ad extra* znači “stvaranje nove vrste sabora”.¹⁹

Istraživati situaciju čovjeka i čovječanstva te stoga i Crkve *ovoga* vremena, dakle u suvremenom svijetu, ne izbjegavati nove iskorake i nevolje, nego ih osvijetliti i protumačiti “u svjetlu Evanđelja” (GS 4, 1), stoljetni je program Sabora. Taj se program u *Gaudium et spes* izvršava performativno. Pri tome se, po mojem mišljenju, ne oslikava takva slika situacije čovjeka u svijetu današnjeg vremena, a to znači i vremena Sabora, koja bi bila prožeta optimističnom vjerom u napredak, nego realistična slika situacije. Temeljno upućivanje na vrijeme unutar Konstitucije razlog je da njezine izjave u kojima dijagnosticira vrijeme postanu kontekstualno precizne, ali i rizične i u opasnosti da budu nadiđene. Kada se vrijeme, situacije i konstelacije promijene, zastarijevaju i poneke formulacije i “vremenske dijagnoze i opažanja”.²⁰

Unatoč upućivanju na budućnost *Gaudium et spes* nije tekst koji obiluje nadom. Štoviše, Pastoralna konstitucija precizno zapaža dijalektiku suvremenoga svijeta, njegove probleme i patologije: “Ljudski rod nikada nije obilovao tolikim bogatstvom, mogućnostima i gospodarskom moći, pa ipak još golem dio zemaljskog stanovništva muče glad i oskudica, a bezbrojni su i oni koji trpe zbog posvemašnje nepismenosti.

¹⁸ M.-D. Chenu, *Das Volk Gottes in der Welt*, Paderborn, 1968., 15; usp R. Bucher, *Nur ein Pastoralkonzil? Zum Eigenwert des Zweiten Vatikanischen Konzils*, u: *Konzil im Konflikt. 50 Jahre Zweites Vatikanum* (Herder Korrespondenz Spezial 2/2012.), 9-13.

¹⁹ O. H. Pesch, *Das Zweite Vatikanische Konzil: was daraus geworden ist? Was muss daraus noch werden?*, u: *Zur Debatte* (posebni prilog uz izdanje 3/2013.), 24-27, 26; o tome preporučujemo pročitati: O. H. Pesch, *Das Zweite Vatikanische Konzil. Vorgeschichte – Verlauf – Ergebnisse – Wirkungsgeschichte*, Kevelaer, 42009.

²⁰ A. Kreutzer, *Rezeption der Wissenssoziologie in der Theologie. Ein fundamentaltheologischer Anstoß aus der Pastoralkonstitution und ihrem theologischem Umfeld*, u: F. Gmainer-Pranzl – M. M. Holztrattner (izd.), *isto*, 105-121, 120.

Nikada ljudi nisu imali tako izoštren smisao za slobodu kao danas, a istodobno nastaju novi oblici društvenog i psihičkog ropstva. Dok svijet tako živo osjeća svoje jedinstvo i uzajamnu ovisnost pojedinaca u nužnoj solidarnosti, uza sve to ostaje silno rastrgan u suprotnostima zbog silâ koje se međusobno bore.” (GS 4, 4). Kada *Gaudium et spes* upućuje na “duboke i brze promjene” koje se “šire diljem cijeloga svijeta” (GS 4,2), onda time zaista opisuje “prvi uzdrmaj globalizacije”.²¹

Pastoralna konstitucija ulazi u sva velika pitanja, koja ljude ovoga vremena i čovječanstvo diraju i pogađaju. *Gaudium et spes* naglašava “temeljnu jednakost” svih “na sliku Božju” (GS 29, 1) stvorenih ljudi, koja svaku diskriminaciju na temelju “spola, rase, boje kože, društvenoga položaja, jezika” (GS 29,2) zabranjuje i traži da se ukloni. GS ističe dostojanstvo čudoredne savjesti, koja je “najskrovitija jezgra i svetište čovjeka”, koja ga vodi tragom istine života i koja “kršćane povezuje s ostalim ljudima” (GS 16,1). Pastoralna konstitucija ne zauzima se samo za dostojanstvo i temeljna prava osobe, nego istodobno i za socijalnu pravdu, te opominje da su za izgradnju ljudskoga društva nužni odgovornost i sudjelovanje. U zadatke Crkve u današnjem svijetu spadaju poticanje ljudskoga dostojanstva i ljudskih prava, braka i obitelji, poticanje kulturnoga napretka, briga o gospodarskome boljitku u smislu veće pravednosti i izjednačavanja između bogatih i siromašnih. Osobito usmjerenje na “siromašne i sve koji trpe” dolazi na vidjelo već u predgovoru te se u GS 88 dalje razvija polazeći od uvida “u siromasima sâm Krist takoreći jakim glasom zaziva ljubav svojih učenika” (GS 88, 1).

Pastoralna konstitucija zagovara političko-pravne strukture i demokratski pravni poredak koji “svim građanima sve bolje i bez ikakve diskriminacije pružaju stvarnu mogućnost slobodnog i učinkovitog sudjelovanja (*libere et actuose participandi*) pri postavljanju pravnih temelja političke zajednice”²² (GS 75, 1) te u njezinom uređenju i vodstvu. S

²¹ H.-J. Sander, *Kommentar...*, 719.

²² U njemačkome prijevodu latinska riječ *participatio* uvijek se prevodi pojmom *Partizipation*, dok se u hrvatskome prijevodu rabi ‘sudjelovanje’, ‘suradnja’ ili ‘dioništvo’, ovisno o surječju; *nap. prev.*

pravom Pesch ubraja ovo u “revolucionarne izjave s obzirom na ono što je prije Sabora bilo po sebi razumljivo”.²³ Konstitucija ističe slobodu vjernika u njihovu donošenju političke prosudbe (GS 75, 5). Uz to, *Gaudium et spes* zalaže se za razlikovanje političke zajednice i Crkve kao “jedna o drugoj neovisnim i autonomnim” (GS 76, 3) čimbenicima, dakle zalaže se za odvojenost Crkve i države.

Crkva bi trebala nastojati potaknuti ljude na političko sudjelovanje, da se zalažu za mir i zajedništvo među narodima. Zadatak kršćana u međunarodnim organizacijama jest “oblikovanje svijesti istinski univerzalne solidarnosti (*universalis solidaritatis*) i odgovornosti” (GS 90, 1).

Gaudium et spes shvaća Crkvu kao svima otvorenu, dijalošku zajednicu, kojoj je stalo do “dijaloga među svim ljudima” (GS 92, 1). Za nju, zajednička potraga za istinom ostvaruje se u iskrenom dijalogu, i ona se usmjeruje prema punini vjere u nadnarodnoj, međukulturnoj i međureligijskoj komunikaciji, koja nadilazi sve granice, u dijalogu “svih ljudi bilo kojega naroda, rase ili kulture” (GS 92, 1), uključujući druge religije (GS 92, 4). S time, GS ima u vidu dijalog iz kojega nitko nije isključen.

Sabor smješta Crkvu usred prepolovljenoga svijeta, koji je razdijeljen u siromašne i bogate, te joj daje mjesto u dijalogu s političkim, društvenim i kulturnim snagama. U tome smislu poduzima “prekodiranje” vjerske predaje” s “disocijacije” na “dijalog” i “solidarno suvremeništvo [*njem.: Zeitgenossenschaft*] sa svim ljudima”.²⁴ Potonje se pokazuje upravo u zalaganju za ljudsko dostojanstvo i ljudska prava, za slobodu savjesti i vjere, za mir i pravdu, za zahtijevanje svjetske solidarnosti.

Postavljajući se na nov način ne samo *ad extra*, nego temeljno se shvaćajući *ad intra* kao narod Božji i zajednica vjernika, saborska Crkva iskače iz dotadašnjega poimanja Crkve koje je uniformno i centralističko, usmjereno na hijerarhiju i papu, nadilazeći ga poimanjem koje je u samom začetku

²³ O. H. Pesch, *Konzil...*, 26.

²⁴ K. Gabriel, *Christentum zwischen Tradition und Postmoderne (GD 141)*, Freiburg-Basel-Beč, 2000., 175.

pluriformno. Umjesto “centralističkoga i papalističkoga”²⁵ poimanja Crkve javlja se koncepcija koja određuje “opću Crkvu u svojoj biti kao zajednicu mjesnih Crkava”.²⁶ Tako se Rimskoj Crkvi pokazuje put ka “kulturalno policentričnoj svjetskoj Crkvi”²⁷ Hans-Joachim Sander vrlo sažeto izriče “polazak u jedan drugi način identificiranja s Crkvom”, s kojim je Sabor krenuo, te u *Gaudium et spes* izrekao: “*Translatio* iz europsko-rimske vjerske zajednice sa zahtjevom svjetskoga poretka na temelju naravnoga prava u sveopću pastoralnu zajednicu sa svim ljudima koji se lokalno, regionalno i globalno bore za poštivanje svoga dostojanstva i svojih prava.”²⁸

Na Drugome vatikanskom saboru, koji je ubrzo bio nazvan “svjetskim događajem”,²⁹ Rimokatolička se Crkva predstavlja i izražava kao javna Crkva. To vrijedi s obzirom na interakciju sudionika na Saboru, na njegove postupke i dokumente, kao i s obzirom na usmjerenje na svjetsku javnost koja je bila medijski uključena. Veliki intenzitet komunikacije pokazuje se u interakciji među nazočnim saborskim ocima, ekumenskim promatračima, peritima i gostima, u izmjeni misli i u oblikovanju mnijenja, ne samo u glavnim kongregacijama i povjerenstvima, nego i u mnogobrojnom neslužbenim skupinama i umreženjima. Time se otvara mogućnost refleksivnih poticaja, iskazivanja neslaganja i diskurzivnoga rješavanja sukoba, inovativnih ulaznih poticaja te, među ostalim, mogućnost utjecaja promatrača, odnosno medija. Na taj način Sabor pronalazi oblik komunikacije koji opisuju i provodi “inkluziju umjesto ekskluzije”. Pod ekleziološkim je vidom naglašena “interakcija nasuprot informaciji”, a njeguje

²⁵ S. Wiedenhofer, *Das katholische Kirchenverständnis. Ein Lehrbuch der Ekklesiologie*, Graz-Beč-Köln, 1992., 162.

²⁶ *Isto*, 168.

²⁷ J. B. Metz, *Im Aufbruch zu einer kulturell polyzentrischen Weltkirche*, u: F.-X. Kaufmann – J. B. Metz, *Zukunftsfähigkeit. Suchbewegungen im Christentum*, Freiburg-Basel-Beč, 1987., 93-123.

²⁸ H.-J. Sander, *Aggiornamento...*, 510s.

²⁹ Usp. M. Plate, *Weltereignis Konzil. Darstellung, Sinn, Ergebnis*, Freiburg-Basel-Beč, 1966.

se “osobito davanje prednosti sudjelovanju i dijalogu”.³⁰ *Gaudium et spes* možemo gotovo pa nazvati *Magna Charta* dijaloške, otvorene Crkve, koja kao narod Božji “u događajima, potrebama i željama koje su mu zajedničke s ostalim ljudima” nastoji razlikovati “prave znakove Božje prisutnosti ili njegovih nauma” (GS 11,1). To je Crkva koja je “prisutna u ovom svijetu te s njime živi i djeluje” (GS 40,1), koja se izlaže i zalaže, koja uz to naglašava i zahtijeva pravo i dužnost “suradnje sviju u javnom životu” (GS 75,1).

3. RECEPCIJSKI SMJEROVI PASTORALNE KONSTITUCIJE

S obzirom na Sabor općenito kao i na njegove tekstove, postoje različiti recepcijski smjerovi koji se djelomično preklapaju. Pri tome s jedne strane možemo razlikovati smjerove prihvaćanja kod Učiteljstva na razini opće, odnosno mjesne Crkve, a s druge strane teološke recepcije koje opet možemo razvrstati prema zemljama, kontinentima, disciplinama, metodama i temeljnim opredjeljenjima.

U već spomenutom predavanju o hermeneutici Sabora kardinal Koch suprotstavlja “progresističnu”, “emfatičnu hermeneutiku diskontinuiteta i loma”,³¹ koju on prije svega povezuje s teolozima iz Tübingena, osobito s Hansom Küngom,

³⁰ B. Fresacher, *Kommunikation. Verheißungen und Grenzen eines theologischen Leitbegriffs*, Freiburg-Basel-Beč, 2006., 46s. Po njegovu mišljenju sudjelovanje vanjskih promatrača i time povezani prijepori na osobit su način doveli do promjene “antimodernističko, kontroverzijasno-teološko i legitimatorsko određenoga vanjskog i unutarnjeg odnosa [u] ‘ekumenski’ i ‘pastoralni’” (54). Za procedure Sabora usp. također: S. Nacke, *Die Kirche der Weltgesellschaft. Das II. Vatikanische Konzil und die Globalisierung des Katholizismus*, Wiesbaden, 2010. *Participatio* je ključna kategorija Sabora i njegova temeljna crta: obilježava ga od prve do zadnje konstitucije; seže od liturgije do politike; znakovito je da se javlja već u *Sacrosanctum Concilium* 14, 1 u izrazu *actuosa participatio* te da dohvaća *Gaudium et spes*. Pojam *participatio* može se doduše tumačiti ili platonski ili politički – to je dio rasprave o tumačenjima. Među papama, Benedikt XVI. zastupa prvo tumačenje, a Ivan Pavao II. drugo.

³¹ K. Koch, *Konzil...*, 31; kod Künga GS doduše “nema važnu ulogu, odnosno nema nikakvu”, tako: Sander, *Kommentar...*, 851.

“tradicionalističkoj” “hermeneutici čistoga i bespovijesnoga kontinuiteta”,³² koju prepoznaje u Svećeničkom bratstvu sv. Pija X. Nasuprot tome, prema Kochu, papa Benedikt XVI. zastupa “hermeneutiku reforme”, koja se može “prepoznati u kontinuitetu kroz čitavo njegovo životno djelo”.³³

Očito je da se tradicionalisti bore protiv Sabora, a osobito protiv *Gaudium et spes*. Nadbiskup Marcel Lefebvre pripadao je manjini od 75 saborskih otaca koji su odbijali GS. Nakon deset godina opisao je dijagnoze i zaključke Pastoralne konstitucije ovako: “To je čisti liberalizam.”³⁴

Joseph Ratzinger uvijek je zauzimao dvojak stav prema *Gaudium et spes*. S jedne se strane često osvrtao na tu Konstituciju, a s druge joj je strane od početka pristupao suzdržano. Kao mladi saborski teolog komentirao je prvo poglavlje prvoga dijela, te napomenuo uz GS 17 da taj odlomak o slobodi – kojim se Sabor svjesno nadovezao na jednu temelju temu suvremene misli – pripada “onim dijelovima čitavoga teksta koji najmanje zadovoljavaju”. Tu se, prema Ratzingeru, osvećuje izostavljanje kristologije: “Pokušaj izvanjskoga pristupa kršćanskoj antropologiji kojim se postupno htjelo doći do vjerskoga izričaja o Kristu doveo je ovdje do neispravne posljedice da se ono bitno u kršćanskoj vjeri ostavi po strani kao tobože manje pogodno za dijalog.”³⁵ Čini se da Ratzinger već ovdje upozorava na to da dijaloški pristup oslabljuje sve što je dogmatsko, da upuštanje *ad extra* stavlja u drugi plan i relativizira ono bitno u kršćanskoj vjeri. Suzdržanost prema pastoralnoj orijentaciji *ad extra* izrazita je na drugome mjestu, kada Ratzinger u GS pronalazi “namjeru novoga početka” prema kojoj je on sumnjičav; on smatra da se ova namjera odražava

³² K. Koch, *isto*.

³³ *Isto*, 28.

³⁴ M. Lefebvre, *Priesterbruderschaft St. Pius' X., Brief an unsere Freunde und Wohltäter*, br. 9 od 3. rujna 1975., Beč, 1978., 14, navedeno prema: Sander, *Kommentar...*, 833.

³⁵ J. Ratzinger, *Kommentar zum ersten Kapitel des Ersten Teils*, u: *Lexikon für Theologie und Kirche* Bd. 14: *Das Zweite Vatikanische Konzil Teil III*, Freiburg-Basel-Beč, 1968., 313-354, 331.

ponajprije u predgovoru koji je “obilježen dvoznačnostima”³⁶ i očituje “iznenađujući optimizam”. Ratzinger u GS prepoznaje čak “jednu vrstu anti-silaba”.³⁷ Usmjeravajući se na ono “što u mijeni vremena jest istinski nosivo”, nalazimo, prema Ratzingeru, “pravu jezgru službe Crkve u svijetu, njezin odgovor na ‘radost i nadu, žalost i tjeskobu današnjega čovjeka [istaknuo E. A.]’”.³⁸ Umjesto o “današnjim ljudima” u mnogostrukosti njihovih stanja, Pročelnik Kongregacije za nauk vjere govori o apstraktnom čovjeku u jednini.

U izjavi *Dominus Iesus* Kongregacije za nauk vjere o jedincatosti i spasenjskoj univerzalnosti Crkve sedam se puta upućuje na GS, pri čemu se isključivo govori o sveopćem spasenjskom značenju Isusa Krista. Dva se puta navodi kristološki broj GS 22. Uz navod iz GS 22, 5 o djelovanju Duha Svetoga koji “pruža svima mogućnost da se, na način koji je Bogu poznat, pridruže tom pashalnom misteriju”,³⁹ Sander s pravom napominje: “Ova izjava ne uzima u obzir značenje koje GS 22, 5 daje neisključivanju onih koji do sada i ubuduće ne pripadaju Crkvi. No, za pastoralnu postavku ovakva je gramatika neizostavna.”⁴⁰

U enciklikama pape Benedikta XVI. *Gaudium et spes* ne zauzima nikakvu sustavno važnu ulogu. *Deus caritas est* samo jedan jedini put upućuje na GS 36; *Caritas in veritate* devet puta upućuje na GS, odnosno navodi GS, pri čemu Benedikt naglašava poveznicu enciklike *Populorum progressio* Pavla VI. s Drugim vatikanskim saborom i osobito s Pastoralnom konstitucijom, te u smislu svoje hermeneutike kontinuiteta

³⁶ J. Ratzinger, *Theologische Prinzipienlehre. Bausteine zur Fundamentaltheologie*, München, 1982., 396.

³⁷ *Isto*, 398; usp. K. Müller, *Gaudium et spes zweimal gelesen. Über die Konvergenz diametraler Interpretationen*, u: *Lebendige Seelsorge*, 56 (2005), 195-199.

³⁸ J. Ratzinger, *Prinzipienlehre...*, 411.

³⁹ Navedeno prema: *Dominus Iesus*, br. 12. [Hrvatski prijevod prema: Kongregacija za nauk vjere, *Dominus Iesus. Deklaracija o jedincatosti i spasenjskoj univerzalnosti Isusa Krista i Crkve*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 2000., br. 12; *nap. prev.*]

⁴⁰ H.-J. Sander, *Kommentar...*, 842.

tumači: “Koncil produbljuje ono što oduvijek pripada istini vjere, naime da Crkva, kao službenica Božja, posluhuje svijet u svemu onome što spada na istinu i ljubav” (br. 11).

Na završetku svojega posljednjeg posjeta Njemačkoj, 2011. godine, u govoru u Freiburgu koji je bio upućen “zauzetim katolicima iz Crkve i društva”, papa Benedikt XVI. zalaže se za odsvjetovljenje i zahtijeva “odsvjetovnjenu Crkvu” te tako stvara gotovo pa protuprogram Crkvi u današnjem svijetu iz *Gaudium et spes*.⁴¹

Njegov prethodnik, papa Ivan Pavao II., pridaje pak Pastoralnoj konstituciji, u čijoj je izradi on sam sudjelovao, izvanredno značenje. GS 22, broj o “Kristu, novom Čovjeku”, postaje žarište njegova pontifikata. U enciklici *Fides et ratio* Ivan Pavao naglašava da je prvo poglavlje GS o “dostojanstvu ljudske osobe” “takoreći, sažetak biblijske antropologije te da je to ujedno izvor nadahnuća i za filozofiju”.⁴² Govor o Kristu, slici nevidljivoga Boga, kao novome Čovjeku, također je uperen upravo protiv ateističke ideologije novoga čovjeka.⁴³ Počevši od nastupne enciklike *Redemptor hominis*, GS je najčešće navedeni saborski tekst poljskoga Pape. Još tijekom Sabora

⁴¹ Die “Freiburger Rede”. *Ansprache von Papst Benedikt XVI. an engagierte Katholiken aus Kirche und Gesellschaft*, u: J. Erbacher (izd.), *Entweltlichung der Kirche. Die Freiburger Rede des Papstes*, Freiburg-Basel-Beč, 2012., 11-17. Znakovito je da se u govoru navodi LG 35, a ne GS. Za kritiku usp. priloge u: J. Erbacher (izd.), *isto*, osobito prilog predsjednika Njemačkoga saveza Caritasa: P. Neher, *Für eine diakonische Kirche mitten unter den Menschen*, 47-60, F.-X. Kaufmann, *Entweltlichung. Anmerkungen zur Freiburger Rede von Papst Benedikt XVI.*, 115-124, te M. Striet, *Entweltlichung? Die Freiburger Rede Papst Benedikts XVI. mit Theodor W. Adorno gegengelesen*, 140-149. O tome: E. Arens, *Weltkirche statt entweltlichter Kirche. Wendet sich Rom wieder vom “aggiornamento” ab?*, u: *Erwachsenenbildung* 58 (2012) 3, 114-117.

⁴² *Fides et ratio*, br. 60.

⁴³ O pristupu ateizmu u GS usp. informativni članak: R. Langthaler, *Würdigung und Kritik des neuzeitlichen Atheismus in Gaudium et spes*, u: J.-H. Tück (izd.), *Erinnerung an die Zukunft. Das Zweite Vatikanische Konzil*. Freiburg-Basel-Beč, 2012., 554-569; o novom, naturalističkom ateizmu usp. E. Arens, *Gottesbestreitungen. Ansichten des neuen Atheismus*, u: Theo-Web. Zeitschrift für Religionspädagogik, 12 (2013) 1, 95-119 (na internetu).

tadašnji se krakovski kardinal izjasnio na sebi svojstven način: "Već su prve riječi Konstitucije 'Gaudium et spes' naznake da je nauk Sabora usmjeren prema identitetu i solidarnosti."⁴⁴ Upravo to konkretizira Ivan Pavao II. u trima socijalnim enciklikama i na svojim međunarodnim putovanjima, dosljedno se zalažući, *ad extra*, za dostojanstvo svake ljudske osobe i svih ljudi, naglašavajući prednost ljudskoga rada pred kapitalom, podupirući solidarnost siromašnih u borbi za svoje dostojanstvo, zauzimajući se opetovano za elementarna prava čovjeka na život, slobodu, sudjelovanje, pravedan svijet i sveopću solidarnost. (Ipak, *ad intra*, išao je suprotno tom smjeru zalaganja.)⁴⁵

Koliko je meni poznato, papa Franjo nije se još izravno osvrnuo na *Gaudium et spes*. No u svojim papinskim gestama nove skromnosti, prigodom svoga prvog putovanja na Lampedusu, u žarište gdje pod životnom opasnošću stižu nevoljne izbjeglice, svojim spontanim telefonskim pozivima potpuno nepoznatim ljudima iz cijeloga svijeta, pokazuju se obrisi pontifikata koji radost i nadu, žalost i tjeskobu ljudi uzima kao okosnicu papinske službe. Neizravne poveznice s Pastoralnom konstitucijom možemo prije svega naći u razgovoru s *La Civiltà Cattolica*, gdje se izjašnjava o Saboru: "Drugi vatikanski sabor bio je novo čitanje Evanđelja u svjetlu

⁴⁴ K. Wojtyła, *Quellen der Erneuerung. Studie zur Verwirklichung des Zweiten Vatikanischen Konzils*, Freiburg-Basel-Beč, 1981., 238; navedeno prema: Sander, *Kommentar...*, 859. O apokaliptično-pesimističnom pristupu GS kasnoga Ivana Pavla II. usp.: K. Müller, *Zweimal gelesen...*, 197ss.

⁴⁵ Usp. moje nastupno predavanje kao privatnog docenta u Münsteru, u kojemu vrjednujem socijalnu encikliku *Sollicitudo rei socialis* Ivana Pavla II., a istodobno kritiziram što u njoj solidarnost nije mišljena kao sveopća, kao u političkoj teologiji, dakle da obuhvaća i žive i mrtve: E. Arens, *Internationale, ekklesiale und universale Solidarität*, u: *Orientierung*, 53 (1989), 216-220; s obzirom na: H. Peukert, *Wissenschaftstheorie – Handlungstheorie – Fundamentale Theologie. Analysen zu Ansatz und Status theologischer Theoriebildung. Mit einem neuen Nachwort*, Frankfurt n/M, ³2009.; Isti, *Praxis universaler Solidarität. Grenzprobleme im Verhältnis von Erziehungswissenschaft und Theologie*, u: E. Schillebeeckx (izd.), *Mystik und Politik. Theologie im Ringen um Geschichte und Gesellschaft* (zbornik J. B. Metz), Mainz, 1988., 172-185.

suvremene kulture.”⁴⁶ A o raspravi oko hermeneutike Franjo u svojoj jasnoći ističe: “Dinamika aktualiziranoga čitanja Evanđelja u današnjici, svojstvena Saboru, jest apsolutno nepovratna.”⁴⁷

Nemoguće je u okviru ovoga izlaganja dostatno uvažiti raznolike (stručno-)teološke recepcije Pastoralne konstitucije u različitim zemljama i dijelovima svijeta. Stoga ću ovdje na vrlo pojednostavnjen način orisati samo neke temeljne crte. Dok je *Gaudium et spes* u Francuskoj naišao na pretežito pozitivan odjek, u čemu su prednjačili saborski teolozi Marie-Dominique Chenu i Yves Congar, prepoznajući u GS “théologie ‘concrète et historique’”,⁴⁸ vodeći su njemački teolozi poput Rahnera i Metzja bili suzdržaniji, premda je Rahner pozdravio “početak početka” te ga snažno podupro. Najjasnije pozitivne izjave dolaze redovito od Karla Lehmana, iako se on “još ne može sustavno osloboditi podređivanja pastoralna pod dogmu”,⁴⁹ kako to Sander utvrđuje. Dok su za papu Ivana Pavla II. “identitet” i “solidarnost” bile misli vodilje za GS i za Sabor, kardinal Lehmann ističe na znanstvenome skupu prigodom 50. obljetnice otvorenja Sabora: “U *Gaudium et spes*, ‘dijalog’ i ‘solidarnost’ zajedno čine središnju okosnicu, kontinuiranu perspektivu.”⁵⁰ Prema Lehmannu, Pastoralna konstitucija “sasvim očito izražava saborsko otvaranje Crkve današnjem svijetu”.⁵¹

Zanimljiva je recepcija *Gaudium et spes* unutar latinskoameričke teologije oslobođenja. Njezin prvi mislilac, Gustavo Gutiérrez, napominje da se Sabor doduše više puta

46 S. Spadaro, *Interview mit Papst Franziskus. Teil 2*, u: *Stimmen der Zeit* (na internetu listopad/studenj 2013.), odlomak: *Das Zweite Vatikanische Konzil*, 2.

47 *Isto*.

48 M.-D. Chenu, *Les signes des temps. Réflexion théologique*, u: Y. Congar – M. Peuchmard (izd.), *L'Église dans le Monde de ce Temps II*, Pariz, 1967., navedeno prema: H.-J. Sander, *Kommentar...*, 854.

49 H.-J. Sander, *Kommentar...*, 845.

50 K. Lehmann, *Ein Blick zurück. 50 Jahre Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils – Kontinuitäten und Diskontinuitäten*, u: *Das Zweite Vatikanische Konzil. Sonderheft: zur Debatte 2-5*, 4.

51 *Isto*, 3.

(16 puta u LG i 14 puta u GS) osvrće na temu siromaštva; no, ne uzima je "kao jedno od svojih težišta".⁵² Prema Gutiérrezu, otvaranje Crkve svijetu jest okretanje svijetu znanosti, tehnike i demokracije, dakle "suvremenomu, zapadnom, uglavnom sjevernoatlantskom svijetu".⁵³ Na sličan način Clodovis Boff razumijeva *aggiornamento* kao "aktualizaciju Crkve u odnosu na građanski svijet, ali ne još kao utjelovljenje među siromašnima".⁵⁴ Ignacio Ellacuria i Jon Sobrino usmjeruju ključni pojam "znakovi vremena" na raspeti narod: "Ovaj najvažniji znak jest uvijek raspeti narod".⁵⁵ On upućuje na "zbiljnost raspetih naroda".⁵⁶

Recepcije Pastoralne konstitucije na regionalnoj i lokalnoj crkvenoj razini zbivale su se na svim kontinentima. Valja istaknuti opće skupštine Latinskoameričkoga biskupskog vijeća CELAM u Medellín (1968.), Puebli (1979.) i Aparecidi (2007.). Također su se različite biskupijske sinode u Nizozemskoj, Švicarskoj, Saveznoj Republici Njemačkoj ili tipični Österreichischer Synodaler Vorgang^{57,58} nadovezali na GS,

⁵² G. Gutiérrez, *Theologie der Befreiung. Mit einem Vorwort von J. B. Metz*, München-Mainz, 1973., 269.

⁵³ G. Gutiérrez, *Das Konzil und die Kirche in der Welt der Armut*, u: G. Fuchs – A. Lienkamp (izd.), *Visionen des Konzils. 30 Jahre Pastoralkonstitution "Die Kirche in der Welt von heute"*, Münster, 1997., 159-173, 167.

⁵⁴ H.-J. Sander, *Kommentar...*, 858, s obzirom na: C. Boff, 'Sinais dos Tempos'. *Princípios de Leitura*, São Paulo, 1979.

⁵⁵ J. Sobrino, *Die theologische Herausforderung der "gekreuzigten Völker"*, u: A. Autiero (izd.), *Herausforderung Aggiornamento. Zur Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils*, Altenberge, 2000., 141-156, 142; usp. M. Eckholt, "Option für die Armen" und "Bekehrung durch die Anderen". *Eine Relecture der Hermeneutik der "Zeichen der Zeit" in lateinamerikanischer Perspektive*, u: Ch. Böttigheimer – F. Bruckmann (izd.), *Glaubensverantwortung im Horizont der "Zeichen der Zeit" (GD 248)*, Freiburg-Basel-Beč, 2012., 137-165.

⁵⁶ *Isto*, 144ss.

⁵⁷ Službeni naziv za sinodu svih austrijskih biskupija koja je održana 1973.-1974.; *nap. prev.*

⁵⁸ Vidi o tome te o mnogim drugom saborskim i poslijesaborskim zbivanjima zanimljiva izvješća i analize nekadašnjega saborskog stenografa i poslije bečkoga pomoćnog biskupa Helmuta Krätzla: H. Krätzl, *Im Sprung gehemmt. Was mir nach dem Konzil noch alles fehlt*, Mödling, 1998.; isti, *Mein Leben für eine Kirche, die den Menschen dient*, Innsbruck-Beč, 2011.;

usvojili nakane, recipirali ili problematizirali pojedine vidove iz *Gaudium et spes*. Primjerice, u dokumentu *Unsere Hoffnung* ["Naša nada"] koji je izjašnjavanje odnosno temeljni zaključak zajedničke sinode biskupija u Saveznoj Republici Njemačkoj 1975. godine, možemo pročitati: "Put Crkve u toj situaciji jest put življene nade. (...) Crkva koja se prilagodi toj nadi, konačno se prilagodila i današnjici, a bez prilagodbe toj nadi ne pomaže joj nikakav osjetljivi aggiornamento."⁵⁹ Nadalje se kaže u ovoj ispovijesti koju je pripremio Johann Baptist Metz: "U konačnici, kriza crkvenoga života ne proizlazi iz poteškoća u prilagodbi suvremenomu životu i životnom osjećaju, nego iz poteškoća u prilagodbi Onomu u kojemu je ukorijenjena naša nada (...): Isusu Kristu s njegovom porukom o 'Kraljevstvu Božjemu'."⁶⁰ Ovdje se već nazire ono što će poslije izrasti u još veću poteškoću, a biti omiljeno među kardinalima: međusobno izigravanje crkvene krize i krize Boga.⁶¹

Recepcijski su smjerovi dokumenta *Gaudium et spes* mnogovrsni i zamršeni. Uz tradicionalističko potpuno odbijanje "antisabora"⁶² mogu se pronaći još dva velika smjera: teorija modernizacije te analiza moći. Prvi smjer shvaća Sabor kao okasnjelu i još kaskajuću modernizaciju Katoličke Crkve koja

isti, *Das Konzil – ein Sprung vorwärts. 50 Jahre Zweites Vatikanisches Konzil. Ein Zeitzeuge zieht Bilanz*, Innsbruck-Beč, 2012.

⁵⁹ *Unsere Hoffnung. Ein Bekenntnis zum Glauben in dieser Zeit. Ein Beschluss der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland*, u: *Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland. Beschlüsse der Vollversammlung. Offizielle Gesamtausgabe I*, Freiburg-Basel-Beč, 1976., II.2; o tome: E. Arens, "Unsere Hoffnung" Ein situatives Bekenntnis und seine Konsequenzen, u: E. Schillebeeckx (izd.), *Mystik und Politik...*, Mainz, 1988., 333-344.

⁶⁰ Isto, II.3.

⁶¹ Usp. J. B. Metz, *Gotteskrise. Versuch zur "geistigen Situation der Zeit"*, u: J. B. Metz – G. B. Ginzler – P. Glotz – J. Habermas – D. Sölle, *Diagnosen zur Zeit*, Düsseldorf, 1994., 76-92; o tome kritički: E. Arens, *Gotteskrise, nein – Kirchenkrise, Ende offen*, u: M. Heimbach-Steins – G. Kruip – S. Wendel (izd.), *Kirche 2011: ein notwendiger Aufbruch. Argumente zum Memorandum*, Freiburg-Basel-Beč, 2011., 71-80.

⁶² Usp. D. Menozzi, *Das Antikonzil (1966–1984)*, u: H. J. Pottmeyer – G. Alberigo – J. P. Jossua (izd.), *Die Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils*, Düsseldorf, 1986., 403-431.

je već potpuno izgubila društvenu relevantnost. GS se promatra kao temeljna konstitucija i hermeneutički ključ za taj proces modernizacije. Tu poziciju iznose ponajprije sociolozi religije koji argumentiraju polazeći od teorije modernizacije, odnosno oni razvijaju tu poziciju s obzirom na teoriju modernizacije.⁶³ Njoj je suprotstavljen pristup analize moći, koji zastupaju uglavnom mlađi teolozi sljedeći Michela Foucaulta. On se ravna osobito prema promjenama u strukturama moći između Crkve i društva, prema promjeni položaja te prema novim mjestima koje Crkva s GS ne može više mimoilaziti.⁶⁴ Dok prva pozicija s gledišta druge ima u vidu optimistički, utopijski, na konsenzus usmjereni pogled na budućnost Crkve, iz druge proizlazi "heterotopijska ekleziologija"⁶⁵ koja je pritisnuta mjestima drukčijega [njem.: *Andersorte*] i ne-mjestima [njem.: *Nichtorte*]. Sanderovim riječima: "Od Crkve bez kontekst

⁶³ Usp. primjerice F.-X. Kaufmann – A. Zingerle, (izd.), *Vatikanum II und Modernisierung. Historische, theologische und soziologische Perspektiven*, Paderborn-München-Beč, 1996.; isti, *Kirchenkrise. Wie überlebt das Christentum?*, Freiburg-Basel-Beč, 2011.; isti, *Kirche in der ambivalenten Moderne*, Freiburg-Basel-Beč, 2012.; K. Gabriel, *Christentum...*; B. Fresacher, *Kommunikation...*; S. Nacke, *Kirche der Weltgesellschaft...* Diferencirani prikaz i kritičko odobravanje ovoga pristupa može se naći kod: A. Kreutzer, *Kritische Zeitgenossenschaft. Die Pastoralkonstitution Gaudium et spes modernisierungstheoretisch gedeutet und systematisch-theologisch entfaltet*, Innsbruck-Beč, 2006.; o tome: Kreutzerov odgovor na Sanderovu recenziju: A. Kreutzer, *Soziologische Akzentuierung anthropologisch gewendeter Theologie. Zu Hans-Joachim Sanders Besprechung meiner Dissertation "Kritische Zeitgenossenschaft"*, u: *Theologisch-praktische Quartalsschrift*, 157 (2009.), 198-201; Sanderova recenzija, isto, 196-198.

⁶⁴ Usp. osobitradove H.-J. Sander. Uz njegov sjajni komentar GSusp. daljnje relevantne radove: H.-J. Sander, *Macht in der Ohnmacht. Eine Theologie der Menschenrechte (QD 178)*, Freiburg-Basel-Beč, 1999., s obzirom na GS osobito 144-148, s obzirom na DH 158-161; usp. o hermeneutici i metodologiji: isti, *Einführung in die Gotteslehre*, Darmstadt, 2006. (u tome o GS osobito 117s), zu to: G. M. Hoff, *Ekklesiologie*, Paderborn-München-Beč-Zürich, 2011.; C. Bauer, *Ortswechsel der Theologie. M.-Dominique Chenu im Kontext seiner Programmschrift 'Une école de théologie: Le Saulchoir'*, 2 sv., Berlin, 2010.; isti, *Optionen des Konzils? Umriss einer konstellativen Hermeneutik des Zweiten Vatikanums*, u: *Zeitschrift für Katholische Theologie*, 134 82012.), 141-162.

⁶⁵ G. M. Hoff, *Ekklesiologie...*, 156ss.

u jednini” premještamo se “u pastoralnu svjetsku Crkvu u množini – to je promjena mjesta po neisključivanju socijalno osjetljivih pitanja”.⁶⁶

4. ZA SABORSKU, JAVNU CRKVU

Svojom Pastoralnom konstitucijom *Gaudium et spes* Drugi se vatikanski sabor izjasnio i konstituirao svjetsku Crkvu koja je u suvremenom globaliziranom svijetu nazočna, u (svjetskom) društvu djelatna i stoga javna.

Javna se Crkva može razumjeti kao zajednica komunikacije i vjere, kao zajednica sjećanja i nade koja je uklopljena u društvo te u njemu djeluje participativno i zastupnički, dijakonijski i proročki.⁶⁷ Ona svoje poslanje *ad intra* i *ad extra*

⁶⁶ H.-J. Sander, *Einführung: Von der kontextlosen Kirche im Singular zur pastoralen Weltkirche im Plural – ein Ortswechsel durch Nicht-Ausschließung prekärer Fragen*, u: G. Bausenhart i dr., *Die Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils (Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil Bd. 5)*, Freiburg-Basel-Beč, 2009., 383-394.

⁶⁷ Moje vlastito stajalište nije ni liberalna teorija modernizacije ni postmoderna analiza moći. Spajajući münstersku političku teologiju i frankfurtsku kritičku teoriju, bivajući poučen od Metza, nadovezujući se na Habermasa te nastojeći nastaviti Peukertovu teološku teoriju djelovanja (usp. H. Peukert, *Wissenschaftstheorie...*; isti, *Kommunikatives Handeln, Systeme der Machtsteigerung und die unvollendeten Projekte Aufklärung und Theologie*, u: E. Arens (izd.), *Habermas und die Theologie. Beiträge zur theologischen Rezeption, Diskussion und Kritik der Theorie kommunikativen Handelns*, Düsseldorf, 1989., 39-64), važno mi je, uza svu neizostavnu kritiku moći (usp. već: E. Arens, *Communication as counter-power in the struggle for democracy*, u: *Media Development*, 35 (1988) 1, 18-20), po mišljenju analitičara moći utopično, usmjerenje prema konsenzusu koje ne odvaja pitanje ‘gdje’ o mjestima od pitanja ‘tko’ o subjektima. Usp. o tome: E. Arens, *Kommunikative Handlungen. Die paradigmatische Bedeutung der Gleichnisse Jesu für eine Handlungstheorie*, Düsseldorf, 1982.; Išti, *Bezeugen und Bekennen. Elementare Handlungen des Glaubens*, Düsseldorf, 1989.; Išti, *Christopraxis. Grundzüge theologischer Handlungstheorie (QD 139)*, Freiburg-Basel-Beč, 1992. (s obzirom na Sabor i GS: 149-162); Išti, *Gottesverständigung. Eine kommunikative Religionstheologie*, Freiburg-Basel-Beč, 2007.; Išti, *Vom Schrei zur Verständigung. Politische Theologie anls öffentliche Theologie*, u: T. Polednitschek – M. J. Rainer – J. A. Zamora (izd.), *Theologisch-politische Vergewisserungen. Ein Arbetisbuch aus dem*

vidi u tome da doziva u sjećanje Božju povijest s ljudima, da je pripovijeda i da je slavi, da se zalaže i zauzima za Božje pravo i za prava ljudi, da svjedoči Evandjelje Isusa Krista i da ga ispovijeda, da prenosi, odnosno dijeli Božje duhovne i materijalne darove. Javna Crkva samu sebe prepoznaje kao čimbenika koji je uključen u društvenu javnost, koji sudjeluje u javnom životu, koji u dijalogu ali i u sučeljavanju s drugim društvenim skupinama i organizacijama unosi svoja stajališta, praksu i perspektive u javnu raspravu.⁶⁸

Kako svojim proročkim izazovima tako i svojim moralnim opcijama i intervencijama, javne Crkve pridonose vitalizaciji društva. One mobiliziraju moralne resurse potrebne suvremenomu pluralističkom društvu i sekularnoj državi koji ovise o političko-kulturnim moralnim zalihama "besporočnih društvenih zajednica morala i uvjerenja".⁶⁹

Samim javnim Crkvama potrebni su sinodalni, odnosno saborski forumi i oblici unutar kojih će se savjetovati, oblikovati mišljenja i donositi odluke. U javnoj se Crkvi zahtijeva sudjelovanje svih kojih se tiče. U unutarcrkvenom sporazumijevanju ne smiju sudjelovati samo klerikalne elite; štoviše, treba uključiti sav narod Božji na konzultativan, deliberativan i participativan način. U današnje vrijeme,

Schüler- und Freundeskreis von Johann Baptist Metz, Münster, 2009., 129-138; Isti, *Teologia Politica*, u: A. Melloni (izd.), *Dizionario del sapere storico-religioso del Novecento*, II. svezak, Bologna, 2010., 1671-1681; Isti, *Noviji razvitci političke teologije. Kriička snaga javnoga govora o Bogu*, u: R. Gibellini (izd.), *Teološke perspektive za XXI. stoljeće*, Zagreb, 2006., 73-92.

⁶⁸ Usp. E. Arens, *Kirche im Anspruch kommunikativer Rationalität*, u: T. Hausmannung (izd.), *Christliche Sozialethik zwischen Moderne und Postmoderne*, Paderborn, 1993., 189-201; Isti, *Konturen einer kommunikativen Kirche*, u: R. Liggenstorfer – B. Muth-Oelschner (izd.), *(K)Ein Koch-Buch. Anleitungen und Rezepte für eine Kirche der Hoffnung* (zbornik K. Koch), Fribourg, 2000., 246-251; Isti, *Gottesverständigung...*

⁶⁹ H.-J. Große Gracht, *Selbstbewusste öffentliche Koexistenz. Überlegungen zum Verhältnis von Religionen und Republik im Kontext moderner Gesellschaften*, u: K. Gabriel (izd.), *Religionen im öffentlichen Raum: Perspektiven in Europa (Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften Bd. 44)*, Münster 2003., 225-272, 249; usp. Isti, *Kirche in ziviler Gesellschaft. Studien zur Konfliktgeschichte von katholischer Kirche und demokratischer Öffentlichkeit*, Paderborn-München-Beč-Zürich, 1997.

uz crkveno sporazumijevanje *ad intra*, imamo na pragu *ad extra* mjesta i forume međukonfesionalnoga i međureligijskog savjetovanja, rješavanja sukoba i sporazumijevanja.

Saborska, dijaloška, javna Crkva treba *ad intra* promijeniti komunikacijske odnose unutar crkvene komunikacijske zajednice tako da upravo ovdje razvije pravedne, demokratske, egalitarne strukture koje omogućuju i jamče sudjelovanje svih vjernika u odlukama i zadacima Crkve.⁷⁰ Saborskoj, javnoj, općoj Crkvi odgovara “novi katolicitet”.⁷¹ On ističe univerzalnost i lokalnost Crkve, naglašava njezino usmjerenje prema punini vjere nadnarodnom, međukulturnom i međureligijskom komunikacijom koja nadilazi granice u dijalogu sa “svim ljudima bilo kojega naroda, rase ili kulture” (GS 92,1), uključujući druge religije (GS 92,4).

Javna Crkva nastoji pozvati na “suradnju u javnom životu” (GS 75,1) i tomu pridonijeti. Pri tome je vodi interes da zahtjev i obećanje Evanđelja prenese javnosti, da tu poruku izrazi anamnetski, *aggiornamentski* i inovatorski. Ona to čini suprotstavljajući se nepravednosti i izrabljivanju, rasizmu i seksizmu, ksenofobiji, društvenoj i crkvenoj ekskomunikaciji i ekskluziji, nepoštivanju “temeljnih ljudskih prava” (GS 29,4), osnovnih ljudskih prava na slobodu, osobnost i sudjelovanje u društvu, državi i Crkvi.⁷²

⁷⁰ Usp. programatsko djelo Karla Rahnera, objavljeno na početku zapadnonjemačke sinode, koje još nije provedeno u crkvenu praksu, a u kojem se on zalaže za Crkvu koja je otvorena, ekumenska, demokratizirana, kritična prema društvu i izgrađena polazeći od baze: K. Rahner, *Strukturwandel der Kirche als Aufgabe und Chance. Mit einer Einführung von Johann Baptist Metz*, Freiburg-Basel-Beč, 1989. O pitanju pravednosti spolova, odnosno o pitanju žena kod pape Ivana XXIII. na Saboru i u (još ne) saborskoj Crkvi usp.: M. Eckholt – S. Wendel (izd.), *“Aggiornamento heute” – Diversität als Horizont einer Theologie der Welt*, Ostfildern, 2012.

⁷¹ Usp. R. Schreiter, *Die neue Katholizität. Globalisierung und die Theologie*, Frankfurt n/M, 1997.; isti, *Globalisierung, Postmoderne und die neue Katholizität*, u: *Ökumenische Rundschau*, 53 (2004), 139-159.

⁷² Usp. E. Arens, *Kritisch, kirchlich, kommunikativ. Fundamentaltheologie als öffentliche Theologie*, Ch. Böttigheimer – F. Bruckmann (izd.), *Glaubensverantwortung...*, 432-453; Isti, *Öffentliche und gegenöffentliche Kirche? Ekklesiologische Konzepte Politischer Theologie*, u: H. Klingen – P.

Bilo da ulaže proročki prigovor, bilo da hrabri biblijskim obećanjem, javna Crkva mora pripaziti da na prikladan način kontekstualizira, konkretizira i naslovi svoju univerzalističku poruku *in mundo huius temporis* u skladu s vremenom i mjestom. Ona se treba ravnati prema obećanju Kraljevstva Božjega za sve ljude, Kraljevstva koje preferira marginalizirane, trpeće i isključene, “siromašne i sve koji trpe” (GS 1,1), stavljajući ih s ruba u sredinu. Takva crkveno-javna nazočnost i praksa zbiva se tamo gdje se sadašnjost, u jednakoj mjeri globalna i pluralna, čita i tumači “u svjetlu Evandjelja” (GS 4,1), prakticirajući “djelatno dioništvo sviju” (GS 68, 1).

S njemačkog preveo: Franjo Frankopan Velić

The Church in the Modern World Pastoral Constitution *Gaudium et Spes* and its Post-Council Reception

Summary

Gaudium et Spes was a novelty and scandal. Some hold that the Pastoral Constitution of the Second Vatican Council is its most mature fruit, others see in it mere adaptation to the spirit of the times. *Gaudium et Spes*, the last and the most disputable Council text, was indeed a crossroads. In this work I'll first address the issue of what *aggiornamento* (updating) means. Then, I'll talk about GS as about the Magna Charta of the Church in the modern times and the world. Subsequently, I'll point to some reception trends of the Pastoral Constitution. In conclusion, I offer, in the form of theses, options for the Council, public Church.

The well known word *aggiornamento* was introduced by Pope John XXIII. In his opening address at the Second Vatican Council he expressed his hope that by means of a wise and brave *aggiornamento* towards the present time the Church would be able to take a step forward. For the interpreters like *Rahner* *aggiornamento* does not mean comfortable adapting, but,

moreover, a matter of life and death for the Church. For Sander *aggiornamento* includes the fundamental action and at the same time it is the key for the Council hermeneutics. Cardinal Koch insists on the need of correlation between *aggiornamento* and *ressourcement* (return to the sources).

Gaudium et Spes wants to place the Church into the “this-world time”. Therefore, the Catholic Church becomes open to the important and urgent issues of today. “The signs of the times” need to be read “in the light of the Gospel”. In my opinion *Gaudium et Spes* is not only an optimistic, but also a realistic text which recognizes the achievements as well as the problems and pathologies of modernism. *Gaudium et Spes* emphasises the fundamental equality of all human beings, their dignity, rights, sharing and responsibility. In *Gaudium et Spes* the Church is seen as a community of dialogue, open to all people, especially in solidarity with the needy.

Furthermore, different trends of the Pastoral Constitution reception are dealt with. “Hermeneutics of continuity”, stressed by Pope Benedict XVI, opposes to the traditionalists’ outright rejection of the Council. While *Gaudium et Spes* is not in the focus of Pope Benedict’s teaching, Pope John Paul II often relied on GS and supported its intention to merge “identity” and “solidarity”. Protagonists of Latin-American liberation theology saw in GS that the Church opened to modern western world, but did not see the incarnation of the Church in the poor. In the theology of German speaking countries two different methodologies and ways of work with GS can be seen: one is based on sociological theory of modernization, and the other is rooted in Michel Foucault’s analysis of power.

Finally, some remarks and options for the conciliar, communicative and public Church are presented. The Church is seen as a community of communication which communicates, witnesses and celebrates God’s history with people, a community that seeks understanding and agreement *ad intra* and *ad extra*. Public Church should be or should become a sharing, witnessing, prophetic, diaconal and participatory community, which simultaneously performs and improves genuine participation of all in public life and church life.

Key words: *Gaudium et Spes*, *aggiornamento*, *world*, *reception trends*, *conciliarity*, *dialogic community*.

Gaudium et spes kao provjera pastoralnosti Drugoga vatikanskog koncila

Gilfredo Marengo,* Rim

UDK: 262.5001.1Vat2+25"20"
Izvorni znanstveni rad

Sažetak

Ključ čitanja za prikladnu recepciju novosti koju je predstavio Drugi vatikanski koncil prolazi preko punog vrednovanja pastoralne dimenzije njegova učiteljstva, prije svega onakve kakva je izražena u Gaudium et spes. Ovaj rad izravno se bavi tom konstitucijom, ali evociranje širega vidokruga recepcije Koncila otkriva kontekst njezina nastanka i istodobno sugerira važnost koju treba dati obnovljenoj pozornosti prema ovom dokumentu kojim su zaključeni radovi Drugog vatikanskog koncila. Perspektiva koja se slijedi ide u smjeru stanovitog odmaka od dviju hermeneutičkih paradigmi (povijesne i teološke) koje u biti obuhvaćaju veliki dio goleme literarne produkcije o tumačenju i recepciji Koncila.

Ključne riječi: Drugi vatikanski koncil, pastoralnost, Crkva – svijet, antropologija.

UVOD

Ponovno čitanje konstitucije *Gaudium et spes* pedeset godina nakon početka koncilskog rada zahtijeva posebnu pozornost s obzirom na moguću pogrešku u očekivanjima, koju današnji čitatelj može učiniti i nesvjesno.

Čini se da se ono što je očito u središtu zanimanja našeg vremena predstavlja s neizbježnim povijesnim odklonom. Ono

* Docent teološke antropologije na Papinskom institutu Ivana Pavla II. za proučavanje braka i obitelji u Rimu; Studijski centar i istraživanje Drugoga vatikanskog – Papinsko lateransko sveučilište.

što je prije pedeset godina bilo suvremeno, danas to više nije. Smješteno je u prošlost, premda nedavnu, koja se počinje istraživati i vrednovati s povijesno-kritičke točke gledišta. Unutar toga očitog vremenskog odmaka opasnost se sastoji u tome što od konstitucije *Gaudium et spes* nerazumno očekujemo da bude suvremena za našu sadašnjost, naglašavajući tako čitav splet primjedaba koje smjeraju prema tome da pokažu njezinu “zastarjelost”, kao ploda jednog vremena i povijesnog duha koji nam, na neki način, više ne pripada.¹

Prihvatanje takvog način čitanja dovodi do najmanje dviju značajnih zabluda. Kao prvo, ova koncilaska konstitucija proučava se u smjeru koji je izolira u ograničeni vidokrug povijesnog istraživanja s jedinom svrhom da se otkrije *kako* i *zašto* je nastala, *kako* se i *zašto* o njoj raspravljalo i *kako* je i *zašto* na koncu potvrđena. Tako se zapravo dobiva jedno zanimljivo poglavlje povijesti Crkve i teologije; što je nedvojbeno pohvalan i dragocjen pothvat, ali koji ipak ostaje objektivno ograničen.

Kao drugo, tekst se može istraživati tako da ga se smjesti u njegovo vrijeme te se u njemu traži potvrda za nesavladivi nedostatak “aktualnosti”, u smjeru zamišljanja što je konstitucija *Gaudium et spes* mogla/morala reći, a što zapravo nije rekla. Čini se da tu osobito plodno tlo za rast pronalazi u različitim oblicima prakticirana retorika o “duhu Koncila” kao i o njegovu negiranju.

Na koncu, ne čini se izvedivom mogućnost da se ova konstitucija uzima kao rigorozno normativan tekst iz kojega bi teološka znanost u svojim različitim izričajima trebala biti u stanju “izvesti” primjenjive smjernice, koje su u konačnici prilagođene promijenjenom povijesno-crkvenom kontekstu. Ako je, kako će se vidjeti, prevladavanje tridentinske sheme *vjera-moral* gotovo jedan od genetskih kodova iz kojih je započeo dugi put izrade ovoga koncilskog dokumenta, takav izbor interpretiranja čini se teško prihvatljivim.

¹ Ograničenost takva načina čitanja istaknuo je među ostalim Ch. Theobald, *La réception du concile Vatican II. I. Accéder à la source*, Cerf, Paris, 2009., 665-666.

Navedena opažanja sugeriraju način čitanja koji se artikulira pretežno na sljedećim elementima: bolje razumijevanje posebnog profila konstitucije *Gaudium et spes*, onakvog kakav se pojavio u svijesti onih koji su bili protagonisti njezine izrade; način na koji su je oni smatrali prikladnom za povijesni trenutak u kojem su Crkva i društvo živjeli onih godina; razlozi zbog kojih je smatrana odlučujućom za tijek crkvenog života i poslanja, također i u budućnosti; svijest o uspjehu tog projekta kao i o njegovim ograničenjima. Pod tim uvjetima ponovno čitanje ove konstitucije s jedne je strane zadržava u njezinom izvornom *Sitz im Leben*, dok istodobno omogućuje da se iz nje pojavi obzor novosti i plodnosti i nakon pedeset godina od njezina nastanka.

Hotimice izložena na apodiktičan način, teza je ova: ključ čitanja za prikladnu recepciju novosti koju predstavlja Drugi vatikanski koncil prolazi preko punog vrednovanja pastoralne dimenzije njegova učiteljstva, posebno onako kako se izrazilo u *Gaudium et spes*.

Ako se sadržajno pozornost i usmjeruje izravno na tu konstituciju, pozivanje na širi obzor recepcije Koncila smješta je u kontekst njezina nastanka, a to sve skupa upućuje na važnost koju treba dati obnovljenoj pozornosti prema ovom dokumentu kojim je Koncil završio svoj rad. Točka gledišta koju namjeravamo zauzeti usmjerena je prema određenom odmaku od dviju hermeneutičkih paradigmi (povijesne i teološke), koje u dobroj mjeri obuhvaćaju veći dio neizmjerne produkcije o tumačenju i recepciji Koncila.

1. PASTORALNA KONSTITUCIJA

U završnoj fazi izrade konstitucije G. M. Garrone (1901. - 1994.), iznositelj nacрта, predložio je mješovitom povjerenstvu zaduženom za konačni oblik dokumenta da na početku teksta kao objašnjenje stavi sljedeću bilješku²:

² Usp. G. Turbanti, *Un concilio per il mondo moderno. La redazione della costituzione pastorale "Gaudium et spes" del Vaticano II*, Il Mulino, Bologna, 2000., 768-769. Hrvatski tekst bilješke preuzet je iz: Drugi vatikanski

“Pastoralna konstitucija ‘O Crkvi u suvremenom svijetu’ sastoji se od dva dijela, ali ona ipak tvori jedinstvenu cjelinu. Konstitucija se naziva ‘pastoralnom’ stoga što na temelju doktrinarnih načela kani izraziti držanje Crkve prema današnjem svijetu i današnjim ljudima. Stoga, niti u prvom dijelu nedostaje pastoralna, niti u drugom doktrinarna nakana. U prvom, dakle, dijelu Crkva razvija svoj nauk o čovjeku, o svijetu u koji je čovjek postavljen te o svojem držanju prema njima. U drugom pak dijelu pobliže promatra različite vidike današnjeg života i ljudskog društva, i to napose pitanja i probleme koji u tome izgledaju hitnijima za naše vrijeme. Odatle slijedi da se u tom drugom dijelu doktrinarnim načelima podvrgnuta građa sastoji ne samo iz trajnih nego i iz kontingentnih elemenata. Stoga tu konstituciju valja tumačiti prema općim pravilima teološkog tumačenja, dakle vodeći računa – osobito u njezinu drugom dijelu – o promjenjivim okolnostima, s kojima su stvari o kojima je ovdje riječ po svojoj naravi povezane.” (*Gaudium et spes*, bilj. 1).

Taj kratki paragraf iznosi na svjetlo dana sav mukotrpan put sastavljanja ovog dokumenta, zatim središnje točke oko kojih se artikulirala rasprava u vrijeme Koncila, te nemale poteškoće i problematike koje predstavljaju glavne crte prvih pedeset godina nakon Koncila. On označuje zaključnu točku puta koji je, s posebnom energijom, otvoren govorom Ivana XXIII. održanom na otvaranju rada Drugoga vatikanskog:

“Sada je naime potrebno da se cjelokupan, ni u čemu okrnjen kršćanski nauk u ovo naše doba prigrlj s novom gorljivošću, vedre i smirene duše, i to u onom značenju, shvaćanju i obliku kako to napose odsijeva iz spisa Tridentskog sabora i Prvog vatikanskog koncila: potrebno je – kako to žarko žele svi pristaše kršćanskoga, katoličkoga i apostolskog duha – da se taj isti nauk što bolje i što dublje upozna, pa

koncil, *Dokumenti*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 2008., 651-652. (nap. prev.)

da duše što potpunije prožme i oblikuje: potrebno je da se taj ustaljeni i nepromjenjivi nauk, koji treba vjerno obdržavati, istražuje i naviješta onako kako to traži naše doba. Jer, jedno je sam poklad vjere, odnosno istine koja valja štovati, a sadržane su u našem nauku, a drugo je način kojim se one naviještaju, dakako, u istom smislu i značenju. Tom načinu valja posvetiti najviše pozornosti i, ustreba li, strpljivo se oko njega truditi: naime, u obrazlaganju gradiva trebat će uvesti one metode koje su pretežno pastoralnog obilježja”.³

S druge strane, želja da koncilsko naučavanje bude vjerno uputama koje je dao papa sazivaatelj Koncila jasno se vidi u uvodnom dijelu prve potvrđene konstitucije, one o Svetoj liturgiji (*Sacrosanctum concilium*).⁴

Na vjerojatnost jednog ne baš sporednog odnosa između nastanka *Gaudium et spes* i središnjeg nadahnuća uvodnog govora Ivana XXIII. ukazao je jedan protagonist u pripremnim radovima konstitucije, kako to pokazuje ambijent u kojem je nastala, za pripremnju komisiju nepredviđena, odluka o “Poruci svijetu” koju je Koncil htio uputiti na početku svoga rada.⁵

³ Ivan XXIII., *Allocutio Gaudet Mater Ecclesia*, u: AAS 54 (1962), 791-792. Prijevod Papina govora preuzet je iz: *Gaudet Mater Ecclesia – Raduje se Majka Crkva*. Govor Svetog oca Ivana XXIII. u prigodi otvaranja Drugog vatikanskog sabora 11. listopada 1962., u: *Crkva u svijetu* 47 (2012) 4, 531.

⁴ *Sacrosanctum concilium*, 1.

⁵ “Dès ses premiers jours, l'Assemblée conciliaire avait voté un message au monde alors que rien de tel n'avait été prévu dans les schémas préparés par les commissions préconciliaires. [...] Le discours inaugural de Jean XXIII, qui contrastait énergiquement avec les textes préparés, les avaient encouragés dans cette résolution. On peut le dire, l'idée première de la constitution est née d'une communion – collégiale avant le mot – du 'corps épiscopal' e de son chef Jean XXIII" (Philippe Delhaye, *Histoire des textes de la constitution pastorale*, in *Église dans le monde de ce temps. Constitution pastorale "Gaudium et spes"* (Unam Sanctam 65a), t. I, Du Cerf, Paris 1967., 216-217). O spomenutoj poruci glasovalo se 20. listopada 1962., usp. *Nuntius ad universos homines Summo Pontífice assentiente a Patribus missus ineunte Concilio Oecumenico Vaticano II*, u AAS 54 (1962.), 822-824. Za opis te koncilske inicijative usp. A. Duval, *Le message au monde*, u: É.

S pravom su proučavatelji na slavni uvodni govor Ivana XXIII. (*Gaudet mater ecclesia*)⁶ gledali kao na mjesto u kojem se specifična *pastoralna* fizionomija Koncila stavlja u središte i pokazuje kao glavni put njegova budućeg razvoja. U tom tekstu ne samo da je prisutna izjava kako naučavanje Koncila treba da bude pretežno *pastoralno*, nego se u njemu vidi i klasični *doktrinarno-pastoralni* polaritet na koji se usredotočuje najjači interpretativni napor.

Ista terminološka dijalektika ponovno se susreće u uvodnoj bilješci konstitucije *Gaudium et spes*, razvijenoj na takvom interpretativnom ključu koji, kao primarni sadržaj "pastoralnosti" sugerira posebnu pozornost na trenutno najaktualnije vidove sadašnjosti Crkve i svijeta: kao takvi, oni

Foilloux (Ed.), *Vatican II commence...Approches Francophones* (Instrumenta Theologica), Bibliothek van de Facultateit der Godgeleerdheid, Leuven 1993., 105-118; A. Riccardi, *La tumultuosa apertura dei lavori*, u: Storia del Concilio Vaticano II, diretta da G. Alberigo, vol. 2, Peeters/Il Mulino, Bologna, 1996, 69-74. Na istoj liniji Garronove tvrdnje prema kojoj je Shema XIII bila „le seul schéma que Jean XXIII avait formellement voulu“ (citirano u: B. Bernard, *La problématique générale de la constitution pastorale*, in *Église dans le monde...* cit., t. II, 137). Analogna opažanja u: M. McGrath, *L'église dans le monde de ce temps*, *ibid.*, 27, e O. H. Pesch, *Il concilio Vaticano II. Preistorie, svolgimento, risultati, storia post-conciliare* (Biblioteca di teologia contemporanea 131), talijanski prijevod., Queriniana, Brescia, 2005., 329-331. Ne smije se potom zaboraviti utjecaj dviju enciklika *Mater et magistra* i *Pacem in terris* na putu izrade *Gaudium et spes* (usp. G. Turbanti, *Un concilio...*, 226-229).

⁶ Usp. A. Melloni, *Sinossi critica dell'allocuzione di apertura del Concilio Vaticano II Gaudet Mater Ecclesia di Giovanni XXIII*, u: G. Alberigo - A. Melloni - G. Battelli - S. Trinchese, *Fede Tradizione Profezia. Studi su Giovanni XXIII e il Vaticano II*, Paidea, Brescia, 1984., 241-283; G. Alberigo, *Formazione, contenuto e fortuna dell'allocuzione*, *ibid.*, 187-222. Za važnost koju se daje pastoralnom tonu vidi među ostalim J. Ratzinger, *Problemi e risultati del concilio Vaticano II*, talijanski prijevod, Queriniana, Brescia, 1967., 109-113; *La teologia della Gaudium et Spes e l'esercizio del magistero ecclesiastico*, u: Isti, *La ragione teologica*, Glossa, Milano, 1995., 265-303, 281-284; G. Alberigo, *Giovanni XXIII e il Vaticano II*, u: G. Alberigo (uredio), *Papa Giovanni*, Edizioni Laterza, Bari, 1987., 215-216; G. Ruggieri, *La lotta per la pastoraltà della dottrina: la recezione della "Gaudet Mater Ecclesia" nel primo periodo del Concilio Vaticano II*, u: W. Weiß (prir.), *Zeugnis und Dialog*, Echter, Würzburg, 1996., 118-137; Thobald, *La réception...*, cit., 233-258:

se razlikuju od “nepromjenjivih” elemenata nauka izloženog i u ovoj konstituciji, koja se izričito naziva *pastoralnom*.⁷

Uvodeći tako svoj posljednji napor, koncilski su oci pokazali način na koji su usvojili težište koje je Ivan XXIII. odredio njihovu poslu: u *Gaudium et spes* sabire se čitav napor Koncila da odgovori na očekivanja i zahtjeve koji su prevladavali na njegovu sazivanju.

2. MUKA NOVOSTI

“U nastojanju da se susretne sa Svijetom, koji je, doista, jednim dijelom neprijatelj, Crkva i Koncil omogućili su velik korak istini. Od tada ništa nije postalo lakše, ali je sve postalo moguće”.⁸

Ta izjava jednoga od protagonista sastavljanja konstitucije, godinu dana nakon njezine objave, sažeto izražava svijest o jednoj novosti, koja je na koncu dosegnuta, a da ne krije kako se takav cilj ne može smatrati lakim i podrazumijevanim uspjehom: otvarali su se neslućeni horizonti u odnosu na one koje su označile koncilske godine i susret sa “svijetom” pokazao se istodobno entuzijastičnim i dramatičnim.

U vrijeme Drugoga vatikanskog koncila njegovi su se sudionici morali suočiti s datošću novosti koja je bila sadržana u okolnostima, oblicima i sadržajima njegova slavlja: ne posjedujući prikladne modele i odrednice za usporedbu, Koncil je svima predstavljao zacrtano vrijeme učenja,⁹ približavanje daljnjim prilagođavanjima takvom načinu vršenja službe crkvenog učiteljstva čije se *podanašljenje* jednako toliko željelo koliko je teško bilo zamisliti njegov točan sadržaj.

⁷ Zanimljivo je spomenuti kako je u raspravi o eventualnom umetanju takva preciziranja K. Wojtyła primijetio da nije korisno na silu razdvajati dva dijela konstitucije, zbog toga što se konstitucija u cijelosti treba čitati u pastoralnom ključu (usp. Turbanti, *Un concilio...*, c., 769).

⁸ G. M. Garrone, *Le concilie. Orientations*, Les éditions ouvrières, Paris, 1966., 94.

⁹ Usp. Theobald, *La réception...*, 325-331.

2.1. Dogadaj, dar Duha

Nastavak, također naporan, ovaj put čita se zajedno sa svjedočanstvom mnogih članova Koncila za koje je on bio čimbenik koji ih je obilježio i urezao se u njihovu egzistenciju. Te godine bile su doista jedan “događaj”, zato što su promijenile njihov život, njihovo poimanje Crkve i svijeta,¹⁰ i to toliko da su, kako se otvoreno priznaje, bile, čimbenikom “obraćenja”:¹¹ jednoglasno svjedočanstvo dvojice protagonista onih godina, koji su jedan za drugim izabrani na Petrovu stolicu (K. Wojtyła i J. Ratzinger), čini se više nego znakovitim.

Sadržaj takvog jedinstva opisan je povrh svega kao plod posebnog dara Duha Svetoga. Tomu u prilog govori jednodušno svjedočanstvo kako dvojice papa koji su živjeli za vrijeme slavlja Koncila, tako i njihovih neposrednih nasljednika.

Ako je Ivan XXIII. želio da slavlje Koncila bude kao “Nova Pedesetnica”, Ivan Pavao II. je priznao:

“Duh koji je govorio posredstvom Drugog vatikanskog koncila, nije govorio uzalud. Iskustvo ovih godina daje nam da uvidimo nove mogućnosti otvaranja prema onoj božanskoj istini koju Crkva treba naviještati ‘u svakoj prigodi, zgodnoj i nezgodnoj’ (2 Tim 4,2). Svaki poslužitelj Evanđelja trebao bi zahvaliti Duhu

¹⁰ Ističem ovaj tekst: „Biskup koji je sudjelovao na Drugom vatikanskom koncilu osjeća se njegovim dužnikom. Naime, uz priznanja koja su mu veća dana i koja će mu se dati u budućnosti, ima jedinstvenu vrijednost i značenje neponovljivo za sve one koju su na njemu sudjelovali i koji su ga doveli do kraja, a to znači prije svega za biskupe, koncilске oce [...] Povijest Koncila koja se samo u budućnosti može iscrpno napisati, već je i bila izvanredni događaj u dušama svih biskupa koji su na njemu sudjelovali u razdoblju od 1962. do 1965. godine; u potpunosti je obuzimao njihove misli, poticao njihovu odgovornost, bio izvrsno iskustvo i duboko življena stvarnost“ (K. Wojtyła, *Alle fonti del rinnovamento. Studio sull'attuazione del Concilio Vaticano Secondo*, F. Felice (ur.), Rubettino, Soveria Mannelli 2007 [1. poljsko izdanje: Krakow, 1972.; 1. talijansko izdanje: Città del Vaticano, 1981.], 3).

¹¹ Takvo iskustvo bilo je zajedničko mnogima koji su o tome dali izričito svjedočanstvo; među ostalim J. Ratzinger, *Theological highlights of Vatican II*, Paulist Press, Mahwah NJ 2009. (1. izdanje New York, 1966.), 42; 193-194.

Svetomu za dar Koncila i stalno se osjećati njegovim dužnikom. A da bi se taj dug otplatio, bit će potrebne još mnoge godine i mnogi naraštaji”.¹²

To uvjerenje, naširoko izraženo u godinama nakon slavlja Koncila i snažno potvrđeno na izvanrednoj Sinodi 1985. godine,¹³ pridružuje se svjedočanstvu o tome kako su godine od 1962. do 1965. stubokom promijenile njegov život i način shvaćanja i vršenja pastoralne službe.¹⁴ On je na to vrijeme gledao kao na vrijeme “škole Duha Svetoga”¹⁵ koja se razvijala u jednom posebnom iskustvu zajedništva.¹⁶

U istom smjeru ide i svjedočanstvo Pavla VI.,¹⁷ a ni papa Benedikt XVI. nije propustio ukazati na posebnu središnju važnost tog događaja za život Crkve našeg vremena.¹⁸

Istodobno, sva dokumentacija koncilskih radova, od službenih akata do najosobnijih svjedočanstava, kronika i nebrojenih napisa i kritičkih doprinosa, pokazuje kako se taj

¹² Ivan Pavao II., *Varcare la soglia della speranza*, Mondadori, Milano, 1994., 179. Na sličan način pisao je već u: Wojtyła, *Alle fonti...*, 4.

¹³ Usp. G. Marengo, *Giovanni Paolo II e il Concilio. Una sfida e un compito*, Cantagalli, Siena, 2011., 213-228.

¹⁴ Ivan Pavao II, *Alzatevi, andiamo*, Mondadori, 2004., 117-140.

¹⁵ “Na Koncilu biskupi nisu samo vršili svoju učiteljsku službu: Koncil je za njih bio prava škola Duha Svetoga” (A. Frossard razgovara s Ivanom Pavlom II. u: *Non abbiate paura!*, talijanski prijevod, Rusconi, Milano, 1983. [francuski izvornik Laffont, Paris, 1982.], 211).

¹⁶ Ivan Pavao II., *Varcare...*, 173.

¹⁷ Usp. G. B. Montini, *Lettera dal Concilio*, VII, 2 dicembre 1962., u: Isti., *Discorsi e scritti sul Concilio (1959-1963)* (Quaderni dell'Istituto Paolo VI – Brescia, sv. 3), A. Rimoldi, (prir.) Studium, Roma, 1983., 198; J. Guittton, *Dialoghi...*, 244, 265; Pavao VI., *All'assemblea plenaria dell'episcopato d'Italia*, 14 aprile 1964, u: Isti, *Insegnamenti*, II (1964), Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 1965., 248.

¹⁸ Usp. Benedikt XVI., *Primo messaggio al termine della concelebrazione eucaristica con i cardinali elettori in Cappella Sistina*, 20 aprile 2005., u: Isti, *Insegnamenti* 1 (2005.), Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 2006., 9-10; Benedikt XVI., *Alla Curia romana in occasione della presentazione degli auguri natalizi*, 22 dicembre 2005., *ibid.*, 1026, i potom *Lettera apostolica in forma di Motu proprio Porta Fidei con la quale si indice l'Anno della Fede*, 11. listopada 2011., br. 4-5, u: ASS 103 (2011), 724-725.

dar Duha Svetoga obraćao sudionicima Koncila unutar njihova posebnog mjesta u povijesti, prema različitim senzibilitetima i kulturnim, teološkim i društvenim korijenima: sve to ne opisuje samo kontekst u kojem se taj dar događao nego oblikuje način na koji se on prihvaćao kao i svijest o njegovu događanju.

Kad se dobro pogleda, zamjećuje se jedna polarnost: neočekivana i darovana novost koju treba prihvatiti na način koji nije mogao izbjeći aktualni senzibilitet, od poimanja povijesnog trenutka kroz koji su prolazili Crkva i svijet, do načina i oblika kojima bi Koncil izrazio i sastavio svoje odluke.¹⁹

Na najvišoj razini institucionalne dimenzije tijela Crkve (ekumenski koncil) stvorila se potreba za prihvaćanjem posebne intervencije Duha Svetoga, profiliranoga prema posebnoj *karizmatičnoj* fizionomiji.²⁰ Svaki koncil uvijek se slavio u svijesti posebne pomoći Duha, u mjeri u kojoj je vršenje njegova učiteljstva išlo za tim da sačuva dosljednost vjere Crkve u istini objave, bilo boreći se protiv pogrešaka i zabluda, bilo intervenirajući u institucionalni profil same Crkve...

Sve do Drugoga vatikanskoga koncila svi su koncili sebi postavili zadaću da obnove svijest o *depositum fidei* i crkvenom životu čuvajući vjernost svome *principu*, bilo da se radilo o interveniranju u velika objavljena otajstva, bilo da se nastojalo potvrditi egzemplarni karakter iskustva apostolskog zajedništva.²¹ Tomu nasuprot, Drugi vatikanski zamišljen je tako da gleda prema naprijed i uzme u obzir to da je put plodne obnove kršćanskog života trebao proći preko pomnijovog proučavanja onih čimbenika promjene koji su se događali u povijesnom i društvenom kontekstu u koji je ta obnova smještena.

¹⁹ Sažetak te perspektive izrazio je Pavao VI. prije otvaranja treće sjednice Drugoga vatikanskog koncila, usp. Pavao VI., *Udienza*, 9 rujna 1964., u: *Isti, Insegnamenti...*, 939.

²⁰ Usp. J. Grootaers, *Développements postconciliaires dans l'église et dans le vécu de la foi*, u: M. Lamberigts – L. Kenis, *Vatican II and its legacy* (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium CXLVI), Peters, Leuven, 2002., 239.

²¹ Usp. J. W. O'Malley, *Che cosa è successo nel Vaticano II*, talijanski prijevod., Vita e Pensiero, Milano, 2010., 3-54.

Bilo bi nerazumno tvrditi da se o tome nije vodilo računa u prošlosti: već općenito poznavanje povijesti Crkve i teologije bez dvojbe govori suprotno. Ipak, ostaje da se pomno vrednuje to da je Crkva došla do Drugoga vatikanskog koncila putem na kojem se, najmanje tri stoljeća, nametao fenomen modernosti: nastala kao prevladavanje srednjovjekovne *civitas*, premda na neki način shvaćena unutar krize toga društvenog i kulturnog svijeta (dosta se sjetiti luteranske reforme), modernost se postavila kao protivnik i, sasvim logično, probudila stav opiranja i obrambenog izazova, ali također i intuiciju da je prohodan i put označen manje konfliktnim, a više pozitivnim pristupom.²² Na toj liniji *karizmatični* stav Drugoga vatikanskoga koncila, prepoznat kao poseban izraz intervencije Duha Svetoga, posjedovao je svoju originalnost i predstavio se kao epohalni izazov. Kada se pedesetih godina pozivalo na “*Rušenje bedema*”,²³ plastično su se opisivali *status quo* crkvenog života na kraju duge krivudave crte i neodgodiva potreba promjene.

2.2. Onkraj institucionalnog profila

Na tom obzoru, otpor jednog značajnog dijela episkopata i Rimske kurije, koji zapravo nikad nije prestao, prema odvijanju Koncila kako ga je zacrtao Ivan XXIII., ne razumije se na zadovoljavajući način ako se ograniči na evidentiranje udaljavanja i neslaganja doktrinarnog karaktera.²⁴ U korijenu

²² Jednu letimičnu sintezu dao je Benedikt XVI., razmišljajući upravo o recepciji Drugoga vatikanskog koncila: Benedikt XVI., *Alla Curia romana*..., 1028; Isti, *Incontro con il mondo della cultura*, Centro Culturale di Belém – Lisbona, 12 svibnja 2010., u: Isti, *Insegnamenti* VI, 1 (2010.), Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 2010., 681.

²³ Usp. H. U. Von Balthasar, *Abattere i bastioni*, talijanski prijevod, Borla, Roma, 1966. (1. njemačko izdanje: Johannes Verlag, Einsiedeln, 1952.). Aktualnost ove perspektive u godinama nakon Koncila spominje se kao „obaveza koja pritišće“ (usp.. J. Ratzinger, *Les principes de la théologie catholique. Esquisse et matérieux*, francuski prijevod., Tequi, Paris, 1985., 437).

²⁴ Usp. A. Riccardi, *Il potere del Papa da Pio XII a Giovanni Paolo II*, Laterza, Bari, 1993., 157-222; Isti, *Curia e chiesa all'apertura del Vaticano II*, u: Fouilloy, *Vatican II*..., 14-27; M. Velati, *Giovanni XXIII e la curia romana*:

je, naime, stajalo poimanje institucionalnog profila Crkve u kojem se iscrpljivala njezina narav: stoga se sve trebalo odigravati u jasnoj načela i odluka, budući da je jedino na toj razini bilo shvatljivo da institucija sačuva razlog svojeg postojanja u vremenu i svoju povijesnu važnost.

Dug i mukotrpan put nastanka *Gaudium et spes* jest okvir koji na uvjerljiv način dokumentira ovu vrstu problematike polazeći od samih razloga zbog kojih je na Koncilu sazrela odluka da se potruži stvoriti dokument koji će se baviti odnosom Crkve i svijeta svoga vremena. Kad su se, naime, odbacili pripremni prijedlozi koji su bili na liniji obnovljene bespogovorne osude modernosti i ponovno predlagao niz uglavnom disciplinskih i sankcijskih odluka, etičkoga i pravnog karaktera, razdori i neslaganja u odnosu na nacrt u nastajanju *De Ecclesia in mundo* raspodijelili su se u dva profila. S jedne strane isticala se opasnost da će se uvođenjem antropoloških i etičkih načela prirođenih modernosti i doktrinarno dvojbenih, ako ne čak i pogrešnih, iznevjeriti kontinuitet učiteljstva. Kao drugo, zadržka prema *Gaudium et spes* izražavala se dovodenjem u pitanje koncilske konstitucije kao prikladnog oblika i predlaganjem da je za teme o kojima ona govori razboritiji i za vršenje koncilske službe učiteljstva prikladniji neki drugi, manje zahtijevan književni oblik dokumenta, poput pobude ili poruke Drugoga vatikanskog koncila na liniji onoga što je bilo potvrđeno na početku rada.

U oba slučaja kruta je posljedica rasprava u uskom institucionalnom vidokrugu crkvenog života.

Kada je napušten siguran prostor objavljenog uvjerenja kako Duh Sveti čuva Crkvu da ostane u istini objave, što je prostor osobito prikladan za sakramentalnu i institucionalnu strukturu Crkve (papa, koncil, biskupi), činilo se da je

stato delle conoscenze e prospettive di ricerca, u: Cristianesimo nella storia XXV/2 (2004.), 659-694. Literaturu o ulozi manjina na Koncilu usp. L. Perrin, *Il "Coetus Internationalis Patrum" e la minoranza conciliare*, u: M. T. Fattori - A. Melloni (ur.), *L'evento e le decisioni. Studi sulle dinamiche del concilio Vaticano II*, Il Mulino, Bologna 1997., 173-187; J. Grootaers, *Actes et acteurs à Vatican II* (Bibliotheca Ephemeridum Lovaniensium CXXXIX), Peters, Leuven, 1998., 186-223.

Drugi vatikanski prenesen u nepoznatu zemlju, predvorje nesporazuma: trebalo je predvidjeti da će iz toga proizići mnogostrukost pristupa, različitih načina da se svijest potakne na misaono suočavanje vlastite vjere sa, isto tako složenom i mnogostrukom, stvarnošću svijeta.

Zapravo, Drugi vatikanski koncil prihvatio je taj izazov, intuitivno osjećajući legitimnost započetog puta, ne nalazeći ipak načine da ga u potpunosti promišljeno izrazi. Upravo je prisutnost same konstitucije *Gaudium et spes* u korpusu koncilskih dokumenta ono što je postrožilo konačan izbor.

Može biti korisno da se kratko vratimo na razmišljanje o načinu intervencije Pavla VI., o kojoj se najviše raspravljalo u jednom od najuzbudljivijih trenutaka u završnom dijelu izrade *Gaudium et spes*, kad je Papa tražio da se u dio posvećen sakramentu ženidbe unesu neki izrazi koje je on sam predložio.²⁵ Papina inicijativa uglavnom je tumačena kao primjer njegova stava temeljitog posredovanja između većinskih i manjinskih stajališta na skupštini, s ciljem postizanja što je moguće veće jednodušnosti o dokumentu o kojem se raspravlja.

Zasigurno su se oblici i sadržaji njegove intervencije izravno činili kao pristanak uz razloge koncilске manjine. Međutim, ako se može prihvatiti naš ključ čitanja, ta bliskost se shvaća kao logična posljedica primarne Papine nakane: zadržati koncilsko učiteljstvo u *pastoralnom* obzoru, izbjegavajući uvođenje opcija koje bi na više ili manje izričit način značile zauzimanje čvrstog stajališta s obzirom na ustrojstvo doktrinarnog naučavanja Crkve o braku; razumije se samo po sebi da se odvratanje *Gaudium et spes* od takva smjera moglo činiti poput "konzervativne" opcije na liniji s tezama koncilске manjine.

Pavao VI. pobrinuo se da se izbjegne mogućnost da Koncil otvori fazu pastoralne nesigurnosti s obzirom na tako delikatnu

²⁵ Rekonstrukciju događaja s vrijednom arhivskom dokumentacijom dao je J. Grootaers – Jan Jans, *La régulation des naissances à Vatican II: une semaine de crise*, Peteers, Leuven-Paris-Sterling, 2002. Vidi također G. Caprile, *Il Concilio Vaticano II*, sv. V, Edizioni "La Civiltà Cattolica", Roma, 1966., 486-493, i Turbanti, *Un concilio...*, 736-759; G. Routhier, *Portare a termine l'opera iniziata*, u: *Storia del concilio...*, 5, 169-177.

temu, koju je pridržao za sebe.²⁶ Stoga je pastoralna narav Koncila zahtijevala poseban oprez: u očekivanju sljedeće izjave (koja će se dogoditi s *Humanae vitae* 1968.), bilo je poželjnije da koncilske tvrdnje izbjegnju, čak i implicitno, moguće trčanje pred rudo, potvrđujući učiteljske reference Pija XI. i Pija XII. Istodobno, ni na koji način nije propao onaj obnovljeni okvir izražavanja u koji je *Gaudium et spes* unosila registar ljudske ljubavi za prikladno teološko razumijevanje kršćanskog braka.²⁷ U tom smislu odveć se umanjuje uloga pape kad ga se svodi na ograničeni lik posrednika koji je pod svaku cijenu htio postići potrebnu jednodušnost.

Nije slučajno to da je razvoj papinskog učiteljstva do dna zahvatio potrebu produbljivanja i obnove teološkog razumijevanja braka i ljudske ljubavi,²⁸ kao što potvrđuje jedan od izvora najvećih novosti naučavanja Ivana Pavla II.,²⁹ a što se vidi već i kod samog Pavla VI.³⁰

²⁶ Jeka te zabrinutosti nalazi se u jednom intervjuu nakon Koncila: Pavao VI., *Ai partecipanti al 52° Congresso nazionale della Società italiana di ostetricia e ginecologia*, Roma, 29. listopada 1966., u: Isti., *Insegnamenti IV* (1966), Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 1966., 524-525.

²⁷ Usp. N. Reali, *Scegliere di essere scelti. Riflessioni sul sacramento del matrimonio*, Cantagalli, Siena 2008., 57-60.

²⁸ Pavao VI., *Udienza generale*, 31 srpnja 1968., u: Isti., *Insegnamenti VI* (1968), Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 1968., 869.

²⁹ Dovoljno je pomisliti na njegove kateheze: Ivan Pavao II., *L'amore umano nel piano divino. La redenzione del corpo e la sacramentalità del matrimonio nelle catechesi del mercoledì (1979-1984)*, G. Marengo (uredio) Libreria Editrice Vaticana, Roma, 2009., kojima treba pridodati druge tekstove njegova učiteljstva, kao *Familiaris consortio* (1981.), *Mulieris dignitatem* (1988.), pismo obiteljima *Gratissimam sane* (1994.), *Evangelium vitae* (1995.).

³⁰ Usp. *Humanae vitae*, br. 8-9. O shvaćanju kontinuiteta između *Gaudium et spes* i *Humanae vitae* vidi G. Martelet, *Essai sur la signification de l'encyclique "Humanae vitae"*, u: Paul VI et la modernité dans l'église. Actes du colloque organisé par l'École française de Rome (Rome 2-4 juin 1983), École française de Rome, Rome 1984., 399-418, i Marengo, *Giovanni Paolo II...*, 100-114. Zanimljive su neke povjerljive tvrdnje koje je iznio J. Guitton, gdje Pavao VI. opaža: "Treba se prisjetiti da sam u *Humanae vitae*, polazio od objektivne točke gledišta, što nije više pastoralna točka gledišta episkopata: tu samo ipak donio novosti koristeći se prvi put *personalističkim* jezikom 'osobne savjesti'" (J. Guitton, *Paolo VI segreto*,

2.3. Doprinos teologije

Da bismo zaključili pregled napornog puta Drugoga vatikanskog prema postizanju svoga *pastoralnog specifikuma*, zanimljivo je istražiti cjeloviti profil uloge teologa, povrh svega *perita*, koji su bili odlučujući čimbenici u različitim etapama izrade koncilskih dokumenata, ne zaboravljajući ni njihove intervencije, koje su uz bok Koncilu imale važnost kako u javnom mnijenju tako i u utjecanju na senzibilitet i odluke biskupa.³¹

Za mnoge teologe put koji je mogao dovesti Koncil do uvjerljivog i prikladnog *pastoralnog* učiteljstva, iako nije bio oslonjen samo na institucionalni okvir Crkve i različit od klasičnog doktrinarnog obzora, prolazio je preko potrebe točnog teološko-sustavnog temelja koji je sebi postavio zadatak *podanašnja* doktrinarne strane naučavanja, osposobljavajući ga tako za plodnu interakciju sa sadašnjošću. Kad se dobro pogleda, ta postavka je riskirala, pogotovo ako se uzme posljedično, da *pastoralnu* novost Drugoga vatikanskog nesvjesno svede na jednostavnu funkciju obnovljene teološke doktrinarne zgrade.³²

talijanski prijevod., Paoline, Cinisello Balsamo ⁴2002., 102); one pokazuju jako suglasje s onim što je napisao K. Wojtyła. *La visione antropologica dell'Humanae vitae*, u: Lateranum 1 (1978), 125-145.

³¹ Kronike na primjer evidentiraju ulogu koju je odigrala jedna konferencija koju je u Rimu održao M.-D. Chenu (1895.-1990.) 22. rujna 1965. On je nastojao usmjeriti raspravu u dvorani na *Gaudium et spes* za vrijeme posljednje sesije Koncila (usp. Turbanti, *Un concilio...*, 643-651).

³² O složenim odnosima između Drugog vatikanskog i teologije vidi R. Vander Gucht - H. Vorgrimler (ur.), *Bilancio della teologia del XX secolo*, 4 voll., talijanski prijevod, Città Nuova, Roma, 1972.;), R. Latourelle (ur.), *Vaticano II: bilancio e prospettive venticinque anni dopo (1962-1987)*, Assisi 1987.; G. Canobbio - P. Coda (ur.), *La teologia del XX secolo: un bilancio*, 3 voll., Città Nuova, Roma, 2003.; P. Bordeyne et L. Villemin (sous la direction de), *Vatican II et la théologie*, Cerf, Paris, 2006.; G. Angelini - S. Macchi (ur.), *La teologia del Novecento. Momenti maggiori e questioni aperte*, Glossa, Milano, 2008.; D. Avon - M. Fourcade (sous la direction de), *Un nouvel âge de la théologie? 1965-1980*, Colloque de Montpellier, juin 2007, Karthala, Paris, 2009. Vidi također G. Colombo, *La teologia prima e dopo il Concilio Vaticano II*, u: Isti, *La ragione teologica...*, 73-90; Isti, *L'insegnamento della teologia dogmatica alla luce del Concilio Vaticano II*, Ibid., 231-264; Isti,

Kronike onih godina potvrđuju velik utjecaj te “teološke” opcije za koje se činilo da pripreme rasprave o *Gaudium et spes* svode na suočavanja i polemike između nekih tadašnjih važnijih teoloških “škola”: s jedne strane to je ona francusko-belgijskog nadahnuća, a s druge ona teoloških fakulteta njemačkog jezika, s oštrim i borbenim kontrapunktom takozvane “rimске škole”.³³ Težište tih rasprava dobro je potvrđeno u izvorima, a njihov se utjecaj nastavio u artikuliranom procesu recepcije i interpretacije Drugoga vatikanskog sve do danas.

Nasuprot tim poznatim oštrim prepirkama treba primijetiti da su najznačajniji momenti rasprave, bilo u dvorani bilo u komisiji, pokazali jasnu naklonjenost Koncila da ne

La teologia italiana. Materiali e prospettive (1950-1993), Glossa, Milano 1995. Za poseban interes za *Gaudium et spes*: Colombo, *La teologia della Gaudium et Spes...*; *Ripensare la Gaudium et spes*, num. monografico di *Credero oggi* 15 (1995), fasc. 85; A. Scola, „*Gaudium et spes*”: *dialogo e discernimento nella testimonianza della verità*, u: R. Fisichella (ur.), *Il Concilio Vaticano II. Recezione ed attualità alla luce del Giubileo*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2000, 82-114; J. A. Komonchak, *Le valutazioni sulla Gaudium et spes*: Chenu, Dossetti, Ratzinger, u: J. Doré - A. Melloni (ur.), *Volti di fine concilio. Studi di storia e teologia sulla conclusione del Vaticano II*, Il Mulino, Bologna 2000., 115-153; G. Ruggieri, *Delusioni alla fine del concilio. Qualche atteggiamento nell'ambiente cattolico francese*, *Ibid.*, 193-224; V. De Cicco-A. Scarano, *La recezione della Gaudium et spes*, u: *Asprenas* 50 (2003.), 135-170; M. Vergottini-G. Turbanti-F. Scanziani-D. Tettamanzi, *40 anni dalla “Gaudium et spes”*. *Un'eredità da onorare*, In dialogo, Milano 2005.; G. Colzani, *A quarant'anni dalla Gaudium et spes. La legge di ogni evangelizzazione*, u: *Rivista di Scienze Religiose* 19 (2005), 437-468; P. Gomarasca, *La condizione dell'uomo nel mondo contemporaneo. Nuovi scenari a quarant'anni dalla Gaudium et Spes*, *ibid.*, 421-426; *Futuro mancato di un documento rivoluzionario? A quarant'anni dalla Gaudium et Spes*, num. monografico di *Salesianum* 68 (2006) n° 3, 421-546; J. Joblin, *L'Église dans le monde. Actualité de la constitution pastorale “Gaudium et spes”*, u: *Gregorianum* 87 (2006), 580-596; *A quarant'anni dalla Gaudium et spes* (ur. G. Trentin), num. monografico di *Studia Patavina* 53 (2006) n 3, 37-106; G. Trabucco - M. Vergottini, *Il concilio Vaticano II e il nuovo corso della teologia*, u: Angelini - Macchi (ur.), *La teologia...cit.*, 297-377; G. Jobin, “*Gaudium et spes*” *dans le monde-“vécu” de ce temps: réflexions épistémologique sul l'hermeneutique de la constitution pastorale*, u: Bordeyne et Villemin, *Vatican II...*, 177-201.

³³ Usp. Ph. Chenaux, *L'influence des écoles théologiques dans la rédaction de la constitution Gaudium et Spes (1962-1965)*, u: *Annuarium Historiae Conciliorum* 35 (2003), 150-166.

prihvati *in toto* svaki pripremljeni nacrt, od kojih je svaki bio obilježen posebnim opcijama teološkog karaktera.³⁴ Taj način postupanja nije samo pokazivao kako ne postoji samo jedan mogući teološki temelj na kojem treba izraditi konstituciju, nego čini se da potvrđuje stanovitu svijest različitih sudionika kako postavljanje stvari nadilazi zahtjeve sustavne oštine izlaganja.³⁵ Konačni tekst, s vidljivim tragovima stapanja različitih pripremljenih nacrti, ponekad malo zbrkan i repetitivan,³⁶ nije samo znak poteškoća i posredovanja koja su se dogodila tijekom sastavljanja, niti se može ograničiti na registriranje mnogostrukosti mišljenja i prema tome na neodstranjivu složenu narav tekstova.

Rad Koncila, bilo u komisijama bilo u dvorani, pokazuje da njegova briga nije bila usmjerena na to da se izrade sustavno rigorozni tekstovi nedodirljivi sa stajališta oštine teološkog razmišljanja. Trebalo je voditi računa o drugim pretpostavkama, koje su pozornost usmjeravale prema problemu stila, jezika i metode. Osjetljivost za to pokazivala se izričito na tragu koji je zacrtao Ivan XXIII., ali – sad već na kraju koncilskog puta – obogatila se sazrijevanjem koje se događalo tijekom četiri godine trajanja Koncila. Posebno valja reći kako izbor da se njegovo naučavanje uobličiti prema nacrtu *Crkva ad intra - Crkva ad extra* nije samo bio katalizatorski element samog rađanja projekta koji će doživjeti svoj vrhunac

³⁴ Važnost tog istinita je za takozvanu shemu *Malines*, kao i za onu iz Züricha te za projekt koji je P. Haubtmann donio u Aricciji. Istu sudbinu imao je, na primjer, i poljski prijedlog koji je dva puta na Koncilu iznio mladi biskup K. Wojtyła.

³⁵ Simptomatično je da su neki ugledni izlagači njemačkog episkopata, vidjevši neuspjeh svojih prijedloga za promjenu teološkog ustrojstva konstitucije, koji su sazreli u njihovu susretu s vlastitim teološkim stručnjacima, ozbiljno razmatrali hipotezu odustajanja od samog dokumenta, premda su oni sami od početka zastupali odluku o sastavljanju jednog teksta o Crkvi i modernom svijetu (usp. Turbanti, *Un concilio...*, 639-643; 654).

³⁶ Nije slučajno da je H. U. von Balthasar (1905.-1988.), još jedan teolog, komentirajući tekstove Drugoga vatikanskog rekao: "U njima se nalaze neusklađeni elementi, brojna ponavljanja, dosta razmimoilaženja, neke veličanstvene stvari; ali ima i diletantizma, pogotovo u *Gaudium et spes*" (H. U. von Balthasar, *À propos de mon oeuvre. Traversée*, francuski prijevod., Lessius, Bruxelles, 2002., 104).

u *Gaudium et spes*, nego mu je priskrbio razjašnjenje područja perspektive u koji je ta konstitucija trebala biti smještena.³⁷

Jasnoća koju je povrh svega *Lumen gentium* ostvarila s obzirom na samosvijest Crkve te dublja svijest o njezinu pozivu i poslanju ponudile su izvrsnom *pastoralnom* profilu *Gaudium et spes* neophodnu pozadinu ne kojoj će izgraditi svoj originalni doprinos. Taj se pastoralni profil stoga trebao okarakterizirati na preciznoj *praktičnoj* liniji koju Koncil nije protumačio u banalno operativnom smislu, nego ju je nastojao smjestiti u kontekst nahranjen (teološkom) mudrošću. Posebno je pozornost prema takozvanima *znakovima vremena* potaknula na takav stav koji se konkretizirao na linijama sustavno svrstavanima u kategoriju *dijaloga*, a radi se o takvoj pozornosti koju je predstavio Pavao VI. u svojoj prvoj enciklici *Ecclesiam suam*: sposobnost slušanja, sposobnost otvorenosti instancama suvremenog svijeta koji je pozivao bilo na odgovor na poteškoće koje je pokazivao u odnosu na kršćanski navještaj, bilo na traženje oblika i načina na koji se može uspostaviti plodna komunikacija.

Na toj liniji *pastoralna* nakana konstitucije *Gaudium et spes* našla je u problematici stila i jezika povlašteno mjesto provjere vjerodostojnosti.³⁸ Na taj način, ruho posebnoga književnog roda i terminologije, posve originalnih u odnosu na tradiciju ekumenskih koncila,³⁹ postalo je područjem na kojem je *pastoralnost* njezina naučavanja našla glavno ostvarenje, smjerajući tomu da "kršćanske ideale učini pristupačnima".⁴⁰

³⁷ Usp. L.-J. Suenens, *Aux origines du Concile Vatican II*, u: Nouvelle Revue Théologique 107 (1985), 3-21. U vezi s tim: J. Grootaers, *Il concilio si gioca nell'intervallo. La «seconda preparazione» e i suoi avversari*, u: *Storia del concilio...*, 2, 385-557.

³⁸ Usp. M. McGrath, *Présentation de la Constitution*, u: *L'Église dans le monde...*, II, 18-19; B. Lambert, *La problématique générale*, u: *L'Église dans le monde...*, II, 158-168; K. Wojtyła, *Le concile vu de l'intérieur*, u: *Isti, En esprit et en vérité. Recueil de textes 1949-1978*, francuski prijevod, Le Centurion, Paris, 1980., 232-233 (poljski izvornik: travanj 1965.); G. Routhier, *Il Vaticano II come stile*, u: *La Scuola Cattolica* 136 (2008), 5-32.

³⁹ Usp. O'Malley, *Che cosa è successo...*, 45-54.

⁴⁰ *Isto*, 49.

Čini se da je već neposredno nakon Koncila K. Wojtyła zauzeo takvo stajalište kada je preuzeo i razvio *pastoralnost* Drugoga vatikanskog, utemeljenu na pojmu *obogaćenje vjere*,⁴¹ budući da je Koncil

“čuvajući karakter pastoralnosti – štoviše, zbog svoje pastoralne svrhe – široko razvio nauk vjere i tako stvorio temelje za njegovo obogaćenje [...] pastiri Crkve postavili su sebi cilj ne toliko i ne samo da daju odgovor na pitanje: u što treba vjerovati, koji je pravi smisao ove ili one istine vjere i slično, nego su više nastojali odgovoriti na jedno još složenije pitanje: što znači biti vjernik, biti katolik, biti član Crkve?”⁴²

U nastojanju da se u središte postavi precizna pastoralna nakana Koncila, krakovski je nadbiskup uveo jedan važan metodološki element: govoriti o pastoralu kao napetom usmjerenju prema obogaćenju vjere, zapravo znači staviti u središte pozornosti svijest koju vjernik ima o vlastitoj vjeri u “*subjektivnom, ljudskom, egzistencijalnome*”⁴³ smislu tako da može ustvrditi kako je: “pastoralni” koncil otvorio novo poglavlje pastoralnosti Crkve, pastoralnosti shvaćene u svom najširem smislu”.⁴⁴

Sve su to elementi koji nam pomažu razumjeti razloge zbog kojih je posljednja konstitucija Drugoga vatikanskog zauzela distancu prema disciplinskom pristupu, ali isto tako nije smatrala diskriminirajućom čvrstoću jednoga teološki sustavnog utemeljenja.⁴⁵

⁴¹ Usp. Wojtyła, *Alle fonti...*, 9.

⁴² *Isto*, 11-12.

⁴³ *Isto*, 13.

⁴⁴ *Isto*.

⁴⁵ Možda se tu nalazi razlog jednog suda koji, u svojoj neodloživosti, omogućuje da se nasluti nešto specifično koncilsko kao i način na koji su ga promatrali teolozi: „Drugi tekstovi koje je proglasio Koncil – daleko najrječitiji od svih ekumenskih ili priznatih koncila latinske crkve – jesu okolnosni i/ili pastoralni i sigurno su važni za povijest Crkve, ali ne i za povijest teologije.“ (J.-Y., Lacoste (ur.), *Storia della teologia* [Biblioteca di teologia contemporanea 154], talijanski prijevod, Queriniana, Brescia, 2011., 398).

2.4. Pastoralnost kao stil i jezik

Usredotočenje pozornosti na stil i jezik, profilirano polazeći od izričite namjere da se pronađu prikladniji oblici navještaja kršćanske vjere ljudima svoga vremena, otkriva *kerigmatsku* dimenziju u nastojanju da se stvori takvo naučavanje učiteljstva koje će se ocijeniti kao pastoralno.

Taj se obzor učvršćuje, potvrđujući mu ulogu pogonskog motora koncilskih radova, početnim poticajima Ivana XXIII.: dostatno je sjetiti se slike “nove Pedesetnice” koju je Papa primijenio na Drugi vatikanski, gdje neočekivano pripćenje Duha neposredno proizvodi svjedočko djelovanje apostola, izraženo u prvom slavnom petrovskom navještaju (Dj 2). U istom smjeru idu i riječi kojima je Pavao VI. zatvorio koncilski skup koji je proglasio *Gaudium et spes* upravo na svojoj posljednjoj sjednici 7. prosinca 1965. Godine.⁴⁶

To temeljno usmjerenje očito se odražava u strukturi dokumenta i načinu na koji su raspoređeni njegovi sastavni dijelovi. Kao prvo, čitav *Proslov* (br. 4-10) uređen je tako da istakne svoj posljednji paragraf (*Dublja pitanja ljudskog roda*), utemeljen na napetosti između glavnih pitanja koje čovjek postavlja svojoj egzistenciji i navještaja središnjosti događaja Isusa Krista, zajedno sa svojim nastojanjima da se na jedinstven način uključi u razgovor o tim pitanjima.⁴⁷ Prvim dvama poglavljima (*I. Dostojanstvo ljudske osobe; II. Zajednica ljudi*)⁴⁸ čini se da je povjerena zadaća razvijanja razloga navještaja o kojima se govori na kraju uvodnog dijela, imajući na umu da se time pokreće razlaganje *Prvog dijela* konstitucije s naslovom “*Crkva i čovjekov poziv*”. Koncil nije htio propustiti to da izričito pokaže svoju nakanu povezujući svako poglavlje s jednim od pitanja predstavljenim u početnim paragrafima *Prvog dijela*: tako poglavlje o dostojanstvu ljudske osobe odgovara na pitanje “*Što Crkva misli o čovjeku?*”, dok se

⁴⁶ Pavao VI., *Allocuzione all'ultima sessione pubblica del Concilio ecumenico Vaticano II*, 7 dicembre 1965, u: Isti, *Insegnamenti III* (1965), Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 1965., 730-732.

⁴⁷ GS, 10.

⁴⁸ Odgovarajući brojevi 12-22; 23-33.

ono o zajednici ljudi tiče pitanja “Što se čini preporučljivim za izgradnju današnjeg društva?”.⁴⁹

Oba poglavlja ispunjavaju zahtjev, koji je progresivno došao u središte rasprava u pripremnoj fazi, da se razvije izlaganje o kršćanskoj antropologiji; značajan je ovaj sud iznesen na kraju radova u zimu 1965. godine:

“Tekst iz veljače 1965. god. [...] nudi novu sintezu u čijem su središtu problemi kršćanske antropologije. Kršćanska antropologija! Koliko puta, poslije dvadeset godina, iznova se je zažalilo što ju se je moralo tražiti po razbacanim poglavljima *De Deo creante et elevante*, temeljnom moralu i filozofskoj psihologiji”.⁵⁰

O tome da je konačni tekst na zadovoljavajući način ostvario tu „novu sintezu kršćanske antropologije“ naširoko su raspravljali mnogi komentatori koji su – premda potaknuti s različitih razina – zaključili davanjem suda u tehnici *chiaro-scuro*, gdje se sjene čine jačima od svjetla koje je prisutno u onom što piše u *Gaudium et spes*.⁵¹ S druge strane, upravo je suzdržanost prema sposobnosti konstitucije da izrazi uvjerljivu “kršćansku antropologiju” bila jedna od važnijih tema na raspravi u Dvorani u jesen 1965.⁵²

Ne smije se potom zaboraviti kako se *Relatio finalis* izvanredne Sinode iz 1985., do danas najautoritativnije instance koju je crkveno učiteljstvo izrazilo u odnosu prema tumačenju i recepciji Drugoga vatikanskog, usredotočuje na dvije točke: potreba promatranja “znakova vremena” koje bi vodilo računa o promjenama što su se dogodile dvadeset godina nakon Koncila i poziv na veću ukorjenjenost antropologije u vazmeno otajstvo.⁵³

⁴⁹ Usp. GS 11.

⁵⁰ Delhaye, *Histoire des textes...*, 257.

⁵¹ Usp. Colombo, *La teologia della Gaudium et Spes...*, 265-303; Scola, “*Gaudium et spes*”..., 94; F. Scarziani, *L'antropologia sottesa a Gaudium et Spes. Invito alla lettura*, u: *La Scuola Cattolica* 135 (2007), 625-652.

⁵² Usp. Turbanti, *Un concilio...*, cit., 651-662.

⁵³ Usp. Synodus episcoporum (in coetum generalem extraordinarium congregata, 1985), *Relatio finalis Ecclesia sub verbo Dei mysteria Christi*

Kako se danas, vodeći računa o složenosti tih elemenata, može vrednovati antropološka pretpostavka koju nudi tekst *Gaudium et spes*? Na to je pitanje lako odgovoriti nastojeći sustavno utvrditi dvije točke oko kojih se koncentriraju različite zadržke u odnosu na taj dokument: nedostatak smjerokaza jednog sustavnog i uvjerljivog izlaganja teološke antropologije i takav pristup suvremenom svijetu koji naginje stavu koji se htio označiti kao pomalo odveć pomirljiv i optimističan.

Što se tiče "teološke" objekcije, tko god čita *Gaudium et spes* u svjetlu razvoja teološke antropologije koja je slijedila nakon izrade tog dokumenta, ne može a da se ne složi s njom. Premda polazeći od radova iz Ariccije antropološki sadržaji konstitucije *Gaudium et spes* dobivaju jaču kristocentričnu obojenost, takvo usmjerenje, prisutno i u drugim odlomcima istoga dokumenta koji bi obećavali sustavan organski prijedlog,⁵⁴ na kraju još uvijek ostaje fragmentarno i isprepletano sa senzibilitetom više manualističkog i neoskolastičkog karaktera.⁵⁵ Ta se datost dobro razumije ako se ima na umu povijesna klima prvog dijela šezdesetih godina i teoloških rasprava koje su tada bile na snazi: kristocentrični ton, iako već prisutan, nije bio uobičajen i čest kako je to bilo poslije, polazeći od izazova koji je predstavila enciklika *Redemptor hominis* i čitav pontifikat Ivana Pavla II.⁵⁶

Isto je tako nesumnjivo da se senzibilitet koji dominira u *Gaudium et spes* duguje onim strujanjima teologije tog vremena koja bi se mogla označiti kao "inkarnacionistička";⁵⁷ odatle jake zadržke izražene u raspravama četvrtog koncilskog zasjedanja koje su se pojavile kod teologa različitih škola, posebno s njemačkog područja.

celebrans pro salute mundi, 7 decembris 1985, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 1985., di solito citata come *Relatio finalis*, D, 1-3.

⁵⁴ Usp. GS 10, 12, 22, 32, 38-39, 40-41, 45.

⁵⁵ Usp. Scola, *Gaudium et spes...*, 94.

⁵⁶ *Isto*.

⁵⁷ To opažanje donosi J. Ratzinger, *Il nuovo popolo di Dio. Questioni ecclesiologicalhe* (Biblioteca di teologia contemporanea 7), talijanski prijevod, Queriniana, Brescia, 1971., 320-324.

Ne oduzimajući važnost toj činjenici, treba obratiti pozornost na neke posebne čimbenike koji su potaknuli Koncil da stvori *Gaudium et spes* i koje mogu ići u prilog staloženijem razumijevanju spomenutih poteškoća.

Na prvome je mjestu jak stupanj promjene načina na koji se govori svijetu, kao odlučujući znak pastoralne nakane Koncila: jeka toga nalazi se i u jednom interventu tadašnjeg krakovskog nadbiskupa.⁵⁸

Traženje jezika koji je sposoban osvojiti zanimanje i senzibilitet ljudi vlastitoga vremena čini se trajnom brigom na čitavom putu koji vodi do *Gaudium et spes*. U taj kontekst unosi se volja za zauzimanje pozitivnog, dijaloškog i vrednujućeg stava. Pavao VI. pokazao je takav stav Koncila.⁵⁹

Do cilja se nastojalo doći sredstvima koja je Koncil posjedovao u ono vrijeme, a to znači i s teološkim kategorijama koje su tada bile poznate i provjerene. Iz toga proizlazi posljedica da se tekst zasigurno duguje jeziku koji je još bio ukorijenjen u neoskolastičku tradiciju (nije ni moglo biti drukčije), ali u cjelini se ne krije nakana da se krene u manje predviđenom smjeru. To potvrđuje biranje dodatnog induktivnog pristupa ljudskoj egzistenciji i naslov "Crkva i čovjekov poziv", što sugerira jedan prilično nov povijesno-spasenjski obzor, neuobičajen u crkvenom učiteljstvu do Drugoga vatikanskog.

Ako se čita čitav razvoj prvog poglavlja, imajući kao podlogu programatsku izjavu prisutnu na kraju Proslova (br. 10), postaje moguće umanjiti oštricu kritike onih koji tvrde da kristocentričnost u razumijevanju čovjeka dolazi tek onda kad se pitanje *tko je čovjek u sebi* opiše prema drukčijoj teološkoj opciji.⁶⁰ Čini nam se prikladnijim u tom izboru Drugoga vatikanskog pročitati nakanu da pokaže sposobnost prihvaćanja i dijeljenja osnovnih čimbenika ljudske egzistencije, u svakom slučaju čitanih u biblijskom obzoru, što

⁵⁸ Karol Wojtyła: *uno stile conciliare. Gli interventi di K. Wojtyła al Concilio Vaticano II*, Edizione, studio preliminare e introduzione di G. Richi Alberti, Marcianum Press, Venezia, 2012., 277 (AS, III, V, 298-299).

⁵⁹ Pavao VI., *Allocuzione all'ultima sessione...*, cit., 729-730.

⁶⁰ Usp. Colombo, *La teologia della Gaudium et spes...*, 273.

znači ne banalno naturalistički: pokazuje se nakana da se vlastitog sugovornika dovede do iznenađujućeg susreta sa “ključem, središtem i svrhom čitave ljudske povijesti” (GS 10). To je zasigurno zamisliva opcija, ali koju treba prepoznati u apsolutnoj povezanosti sa pastoralnom i dijaloškom nakanom izraženom na početku konstitucije.

U istom smjeru postavlja se i tekst drugog poglavlja, posvećen izlaganju društvene i zajedničarske dimenzije ljudskog života (br. 23-32), što znači usmjeren prema interveniranju u jednom od najistaknutijih i najraspravljanih aspekata društva vlastitog vremena. Nije se uvijek shvatilo kako se čitav razvoj artikulira unutar jedne inkluzije otvorene proglasom kristoloških i trinitarnih razloga zajedničarskog profila ljudskog života (GS 24), a zatvorene izričitim izražavanjem njegova dovršenog oblika koji mu je Isus Krist darovao u stvarnosti Crkve (GS 32). To razlaganje – među ostalim – na koncu ima ulogu pripreme četvrtog poglavlja, posvećenog poslanju Crkve u suvremenom svijetu (br. 40-45).

Ne ulazeći u detaljnu analizu čitave konstitucije *Gaudium et spes*, predstavljene natuknice sažimaju se u dvije najvažnije indikacije: tvorci konstitucije imali su jasnu potrebu za prikladnim antropološkim terenom na kojem su htjeli izraditi svoje naučavanje o Crkvi i modernom svijetu, ali nisu imali pretenziju da od teksta naprave dovršenu sintezu teološke antropologije: to je vjerojatno priječilo ili *pastoralno ruho* ili priznanje da taj teren još treba krčiti i obrađivati s obnovljenom snagom.⁶¹ Doduše, u svojoj se novosti u odnosu na prethodne koncile Drugi vatikanski pobrinuo izbjeći to da učiteljsko naučavanje Crkve bez potrebe intervenira u školske rasprave donoseći prevagu jednoj ili drugoj teološkoj opciji.

Valja potom podsjetiti da se već moglo činiti znakovitim dobitkom to da se pokuša na organski način prikupiti različite izvore teologije čovjeka koju je manualističko razlaganje

⁶¹ Usp. G. Dossetti, *Il Vaticano II. Frammenti di una riflessione*, Il Mulino, Bologna, 1996., 87-89.

već dugo vremena predstavljalo na preopširan i pomalo nekoordiniran način.⁶²

Ako se ispita kritika koja se povezuje s pretjeranim optimizmom sadržanim u *Gaudium et spes*, a koji je demantirao dramatičan razvoj povijesnih događaja koji su uslijedili, ne treba zaboraviti koliko je Koncil osjećao jaku potrebu da se rastane s takvim pogledom na svijet koji je dugo vremena više volio ton ozbiljne kritike i osude neprijatelja.⁶³ S druge strane, briga za to nije izostala ni u koncilskim radovima koji su, sukladno tomu, dali mnogo prostora pronalaženju zadovoljavajućeg razlaganja kategorija “svijet” i “znakovi vremena”.

Ishod je bio taj da je, polazeći od sheme iz Ariccije, unesen jedan pasus koji je označio različita značenja “svijeta” (GS 2 § II), kako bi se izbjegao nesporazum u upotrebi tog pojma. Radi se o tome da se vrednuje to kako tekst u cjelini poštuje i integrira četiri značenja koja su navedena za tu kategoriju. Zgodan teren za provjeru predstavljen je u trećem poglavlju (*Ljudska djelatnost diljem cijelog svijeta* [nn. 32-39]) kojemu *Gaudium et spes* daje zadaću da razmotri povijesni ambijent u kojem je čovjek, čija je fizionomija opisana u prethodnim poglavljima, pozvan živjeti i raditi; nakana je dvostruka: ponovno iščitati kontekst u kojem je čovjek postavljen, prema specifičnim crtama modernih okolnosti, i pripremiti most prema sljedećem poglavlju posvećenom poslanju Crkve.⁶⁴

⁶² Usp. A. Scola - G. Marengo - J. Prades, *La persona umana. Antropologia teologica* (Amateca 15), Jaca Book, Milano, 2006., 26-50.

⁶³ Dobro je primijećeno kako je takav zahtjev, tipičan za Ivana XXIII., mogao biti primljen na pogrešan način, pod utjecajem shematskog protivljenja između “kurijalne i progresivističke tradicije”, koja se uzburkala na površini teoloških rasprava onog vremena, usp. Ratzinger, *Il nuovo popolo....*, 324 (radi se o slavnom intervenciji na Katholikentag di Bambergu – *Katoličkom danu u Bambergu*, 1966. godine), iako su “formulacije Koncila oprezne i s mnogih gledišta doista rasvjetljujuće i otvorene budućnosti” (*isto*).

⁶⁴ Odluka da se izradi to poglavlje (IV.) donesena je u Aricciji polazeći od instanci koje su sadržane u projektu koji je predstavio K. Wojtyła i surađivao na njegovoj redakciji zajedno s A. Grillmeierom (1910.-1998.), O. Sesselrothom (1912.-1979.) i Y. Congarom (1904.-1995.) (usp. Turbanti, *Un concilio....*, 519).

To poglavlje pokazuje pokušaj da se u igru uključe različita značenja "svijeta", koja su naviještena u Proslavu, koristeći ih na način prikladan različitim temama o kojima se govori: tako od više opisne razine koja se odnosi na cjelinu čovječanstva i povijesti, tekst postupno uvodi kategorije stvaranja i otkupljenja, kao kategorije koje utemeljuju pogled vjere na te stvarnosti. Zadržavajući induktivni oblik, *Gaudium et spes* zasigurno pokazuje nakanu punog vrednovanja čovjekova djelovanja u povijesti, njegove zadatka izgradnje i poboljšanja svijeta. U isto vrijeme pozivanje na "cjeloviti poziv čovjeka" (GS 35) i novost (novo stvorenje) koja mu dolazi od Otkupljenja (GS 37-38), dopuštaju zauzimanje distance cjelovitog obzora konstitucije od opasnosti utvrđivanja odveć pojednostavnjenog kontinuiteta između ljudskog napretka i kršćanske mudrosti.⁶⁵

"Znakovi vremena" predstavili su gotovo eponimski kategoriju konstitucije *Gaudium et spes* i intenzivno joj označili proces izrade, igrajući ulogu provjere vjernosti teksta onim instancama koje su tražile njegovo sastavljanje.⁶⁶

Nije čudo da se taj izraz javlja u početnom pasusu uvoda (GS 4), ali je zanimljivo istaknuti kako je to jedini put da se spominje u čitavu dokumentu, iako pregled različitih pripremnih redakcija pokazuje kako se o njegovoj upotrebi puno raspravljalo, te je uveden malo-pomalo i premještan

⁶⁵ Usp. J. Ratzinger, *Problemi e risultati del concilio Vaticano II*, talijanski prijevod, Queriniana, Brescia, 1967., 126-130.

⁶⁶ Izraz *znakovi vremena* pojavio se prvi put u konstituciji *Humanae salutis*: „preuzimajući Isusovu preporuku da se znade razlikovati 'znakove vremena' (Mt 16,3), čini nam se kako, usred tolike tame, vidimo nemali broj naznaka koji daju dobru nadu o sudbini Crkve i čovječanstva" (Joannes PP. XXIII, Constitutio apostolica *Humanae salutis* qua Ss. Oecumenicorum Concilium Vaticanum II indicitur, 25 decembris 1961, AAS 54 (1962), 6). U vezi s tim F. Houtart, *Les aspects sociologiques des "signes du temps"*, u: *L'eglise dans le monde...*, II, 171-204; M.-D. Chenu, *Les signes des temps, isto.*, 205-225; C. Boff, *Segni dei tempi*, Borla, Roma 1983.; R. Fischella, *Segni dei tempi*, u: R. Latourelle - R. Fischella, *Dizionario di teologia fondamentale*, Cittadella Editrice, Assisi, 1990., 1107-1115; G. Ruggeri, *Tempi dei segni e segni dei tempi: dalla Humanae salutis alla Gaudium et spes*, u: *Parola, spirito e vita* 1 (2003), 253-264; C. Ruini, *Nuovi segni dei tempi. Le sorti della fede nell'età dei cambiamenti*, Mondadori, Milano, 2005.

u različite kontekste.⁶⁷ S druge strane, prisutnost citata Mt 16, 3 čini se da nema neke osobite uloge u apostolskoj konstituciji *Humanae salutis*,⁶⁸ zbog čega treba tražiti razloge zbog kojih je ovaj izraz imamo tako velik uspjeh tijekom koncilskih radova.

Sažeto rečeno, ti se razlozi svode na metodološki čvor svih radova Koncila, što na poseban način stoji u središtu *Gaudium et spes*: traženje legitimiteta učiteljskom naučavanju koje se iz svojega tradicionalnog ambijenta (*vjera i običaji*) naginje prema vjerodostojnom intervereniranju u interpretaciju fenomena ljudske povijesti, gledajući u njima prigodu za provjeru i produbljenje crkvene samosvijesti i njezina djelovanja u svijetu. Na jeziku, možda ne potpuno rigoroznom, dao je efikasnu sintezu jedan od protagonista redakcije ove pastoralne konstitucije: "događaji i ljudsko postojanje postaju, na svoj način, teološko mjesto u kojemu vjernik treba tražiti, na pozitivan ili negativan način, pozive i poticaje Duha".⁶⁹

Pozornost je u potpunosti usredotočena na točan sadržaj pojma "znak": tomu je zapravo povjeren zadatak da stavi u središte pozornosti specifično vršenje učiteljstva koje bi se pokazalo obdareno sposobnošću čitanja i interpretiranja prisutnosti Duha u činjenicama ljudske povijesti. Kako kvalificirati taj oblik naučavanja? Pod kojim se uvjetima taj oblik može dati na zadovoljavajući i uvjerljiv način? Kakav profil učiteljstva zadobiva? Treba imati na umu da su ta pitanja bila prisutna, u tragovima, u godinama Koncila te su vodili njegove sudionike u izradi tekstova, posebno teksta *Gaudium et spes*.

Dobar dio komentatora posvetio se ponajviše kritičkom ispitivanju veće ili manje prikladnosti sudova koje je Koncil izrazio, nudeći bogatu lepezu interpretacija, koje se na različite načine zaključuju isticanjem "zastarjelosti" ove pastoralne konstitucije. Drugi su pokazivali ponekad sporedni tijek djelovanja koje nije bilo u stanju do kraja izvesti obnovljeni *hermeneutički* zahvat cjeline kršćanske objave i razriješiti

⁶⁷ Usp. Chenu, *Les signes des temps...*, 208-209.

⁶⁸ *Isto* 206.

⁶⁹ Citirano u *Isto*, 208, br. 2.

nerazriješene čvorove.⁷⁰ Manje pozornosti posvećeno je naporu koncilskih godina da “zamisli” učiteljstvo koje bi znalo razlučiti glas Duha Svetoga u događajima ljudske povijesti, budući da ih samo prisutnost toga glasa teološki kvalificira kao “znakove” i osposobljava ih za poseban pristup od strane Koncila.

Treba imati na umu da se u taj obzor smješta mogućnost ponovnog otkrivanja novosti Drugoga vatikanskoga, u suglasju s njegovim *pastoralnim* likom i jedinstvenim crkvenim događajem, djelom Duha Svetoga.

Nužnost da se na Koncil gleda kao na djelo Duha Svetoga, pojavila se promatrajući njegov nastanak u osobi Ivana XXIII., a potvrđuje se kao zajednička baština mnogih njegovih protagonista, počevši od Pavla VI. i ostalih papa koji su se sve do danas zauzimali za njegovu punu recepciju.

Ta posebna fizionomija Koncila odražava se u naporu da se razvije takvo naučavanje čija je *pastoralnost* namjeravala označiti obzor koji nije svediv ni na institucionalni okvir tijela Crkve ni na neku uvjerljiviju teološku građevinu.

U stvaranju svoje *pastoralne* konstitucije Drugi vatikanski je izabrao da zauzme stav dijaloga i vrednovanja suvremenih ljudskih događaja, u uvjerenju da je takav izbor bio nužan za preporod života i poslanja Crkve, prepoznavši u njemu poseban poziv Duha. Čitanje stvarnosti i povijesti pridružuje se odluci o izražavanju na pozitivnom i prikladnom jeziku, sposobnom obnoviti zanimanje i oduševljenje za kršćanski navještaj.

U toj opciji Koncil se predstavlja autoritetom u onoj mjeri u kojoj njegove riječi, smjerokazi nastaju kao odgovor na izazov Duha, koji traži od Crkve da se dade potaknuti na zauzimanje stajališta prema povijesti i svojoj sadašnjosti, prepoznajući u tome oblik na koji je Bog poziva da bude vjerna svojem apostolskom identitetu. Očito je da se u tom dinamizmu ne gubi sigurnost točne božanske pomoći djelima i smjerokazima koje Koncil predlaže, premda uzima drukčiju fizionomiju od one koja se čvrsto drži *definitivne* istine Objave.

Ulaženjem u šaroliko polje povijesti, Duh pomaže Crkvu vodeći je do svijesti kako je ovaj rizik, ovo njezino povijesno

⁷⁰ To je perspektiva koju na dosljedan način slijedi Ch. Teobald.

djelovanje, baština koja je sastavni dio njezine naravi spasenjskog poslanja. S te točke gledišta ispravna je opaska onih koji žele označiti veoma čvrstu povezanost između *Lumen gentium* i *Gaudium et spes*, pod uvjetom da se prizna kako polarnost *ad intra* i *ad extra* koju interpretiraju obje konstitucije treba da bude čitana u uskom jedinstvu i prema temeljnim unutarnjim uputama. Na toj se razini nalazi mogućnost izlaska iz svakog *eklezijalističkocentričnog* zastranjenja koje je opravdano označeno kao neizvedivo na Koncilu i neprikladno za njegovo ispravno tumačenje⁷¹.

Nastavljajući na taj način, Koncil je prošao put duž kojega se progresivno pokazala *karizmatička*⁷² i *proročka* fizionomija tijela Crkve, prema uspjeljoj sintezi ovih riječi Pavla VI.: "Da bi se utjelovio koncilski duh, treba da se rode apostoli i proroci".⁷³

S te točke gledišta novu važnost dobiva priznanje da vrijednost konstitucije *Gaudium et spes* ovisi prije o činjenici da je ona bila pojmljiva i ostvariva na Koncilu, više negoli o savršenoj usklađenosti njezina cjelovitog izgleda i svih sadržaja o kojima se u njoj govori. Ta važnost očito ne prestaje na formalnom suprotstavljanju između događaja i teksta, nego osposobljava za bolje uočavanje specifične težine konteksta konstitucije, bez koje bi riskirala da bude vrednovana na neuravnotežen način. Njezina usavršivost, oscilacije u njezinu tijeku kao i neki dijelovi koji se mogu činiti manje uvjerljivima, nisu objecka na njezin autoritet; to više pokazuje hrabrost da se pokuša učiniti korak naprijed i dokumentira puno

⁷¹ Usp. G. Alberigo, *La Costituzione in rapporto al magistero globale del Concilio*, u: *La Chiesa nel mondo d'oggi. Studi e commenti intorno alla costituzione pastorale "Gaudium et spes"*, a cura di G. Baraùna, Vallecchi, Firenze, 1966., 172-195; "Koncil je daleko od toga da bi proglasio bilo kakav *ekleziocentrizam*. Koncilsko učiteljstvo jest *kristocentrično* u svim svojim vidovima i stoga je duboko ukorijenjeno u trojstvenom Otajstvu [...] Tako je dakle *Krist istinski subjekt spasenja čovječanstva*. Crkva je to onoliko koliko djeluje za Krista i u Kristu" (Ivan Pavao II., *Varcare...*, 151, 156).

⁷² Što se tiče *pastoralnosti* i *karizme* vidi K. Rahner, *Problematica di una "costituzione pastorale"*, u: *Isti, Nuovi saggi*, talijanski prijevod, Paoline, Roma, 1969., 693-721 [njemački izvornik, *Volk Gottes. Festgabe für Josef Hofer*, Freiburg, 1967., 683-703].

⁷³ J. Guittton, *Dialoghi...*, 262.

preuzimanje prevladavanja shematično doktrinarnih oblika po kojima se Crkva odnosila prema svijetu u prošlim vremenima. Paradoksalno: savršena *Gaudium et spes* bila bi drugi *Syllabus*, nevažno je li istoga ili dijametralno oprečna predznaka, ali je upravo to ono što je Ivan XXIII. obilježio kao put koji se ne smije slijediti u radovima Drugoga vatikanskoga.

Na najizražajnijom mjestu svoje institucionalne dimenzije (ekumenski koncil) Crkva je bila pozvana da prizna kako mogućnost življenja njezina poslanja u svijetu na plodan način zahtijeva aktivnu obnovu njezine karizmatične dimenzije. To je interpretativna linija koja se pokazuje u postkoncilskom vremenu u jednom interventu Ivana Pavla II., upravljenom Kuriji, gdje se čini kako Papa nudi sažet nacrt svojega posebnog pristupa zadaći aktualizacije Koncila. Navješćujući slavlje izvanrednog Jubileja Otkupljenja (1983.), bilježi:

“Ovaj Jubilej dobiva karakter izazova upravljena današnjem čovjeku, današnjem vjerniku, da bi dublje razumio otajstvo Otkupljenja, da bi se dao uhvatiti od ovoga izvanrednog pokreta privlačenja prema *Otkupljenju*, čiji se realizam trajno ostvaruje u Crkvi kao instituciji, i treba biti zgodan, kao karizma, u času milosti koju Gospodin šalje svakom čovjeku kao jake trenutke kršćanskog iskustva [...] Nadolazeći Jubilej želi ‘posavjestiti’ slavlje Otkupljenja koje se trajno spominje i oživljava u čitavoj Crkvi [...] Ova *objektivna stvarnost otajstva* Otkupljenja treba postati *subjektivna stvarnost*, vlastita svakom vjerniku, da bi postigao svoju konkretnu učinkovitost, u povijesnim okolnostima u kojima čovjek živi, trpi i radi na ovom izmaku drugog tisućljeća poslije Krista, koje se već primiče kraju”.⁷⁴

Tu se izričito izražava potreba da se objektivna datost Otkupljenja, očuvana u institucionalnoj fizionomiji Crkve, uključi u iskustvo pojedinog vjernika, u logici *karizme*, tako da

⁷⁴ Ivan Pavao II., *Ai cardinali e ai membri della curia romana per lo scambio degli auguri natalizi*, 23 dicembre 1982, u: *Isti*, *Insegnamenti* V, 3 (1982.), 1673-1676.

može razviti čitavu njezinu učinkovitost. U reciprotetu između *institucije* i *karizme*, između *objektivnosti* i *subjektivnosti* otajstva Otkupljenja, Ivana Pavao II. poziva Crkvu da ponovno otkrije mogućnost prepoznavanja i usvajanja tog spasenja.

Zbog cjeline izloženih razloga posebna veza koju *Gaudium et spes* pokazuje s kulturalnom i crkvenom klimom ne može se općenito zaključiti rezerviranošću motiviranom njezinom posebnom “zastarjelošću”. Preuzimanje rizika prihvaćanja izazova povijesne situacije u koju je bila uronjena, nastojeći u njoj ponovno pronaći razloge poslanja Crkve u svijetu, pretvara ovu konstituciju Drugoga vatikanskog u primjer traženja i komunikacije metode crkvenog života. Nakon što je prošlo gotovo pedeset godina, kada Crkva u središte svojih briga postavlja temu *nove evangelizacije*, objektivno u kontinuitetu s obavezom recepcije Koncila,⁷⁵ čitanje *Gaudium et spes* pokazuje se aktualnim i plodnim, u delikatnom zapletu pripadanja svome vremenu, i, istovremeno, izraza misionarske crkvene fizionomije, aktualne zato što bez iznimke pripada njezinu objavljenom identitetu.

S talijanskog preveo: Domagoj Runje

Gaudium et Spes as a Verification of Pastoralty of Vatican Council II

Summary

Key to the reading for the appropriate reception of newness presented by the Second Vatican Council passes through the full evaluation of pastoral dimension of its teaching, primarily as expressed in *Gaudium et Spes*. This work deals directly with that constitution, but evocation of broader horizons of the Council reception reveals the context of its origin and

⁷⁵ Usp. G. Routhier, *Il Vaticano II, riferimento per la 'nuova evangelizzazione'*, u: *La Rivista del Clero Italiano* 6 (2011), 420-441.

also points to the importance that should be attached to the renewed attention to this document by which the works of the Second Vatican Council were concluded. The perspective that is followed goes in the direction of a certain detachment from the two hermeneutic paradigms (historical and theological) which in fact encompass a great part of the enormous literary production on the interpretation and reception of the Council.

Key words: *Second Vatican Council, pastorality, Church – world, anthropology.*

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 egzegeze, 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 produblivanje 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 prijetecu 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 obju 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 neživotnih, 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 priskrbuje 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. Zapoinje 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 Alszegehy, *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. vaticanskom 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. vaticanski 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 dosegнула 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 označivanje 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, 2006., 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 zakrabiljeno, 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.*

Odnos Staroga i Novoga zavjeta prema Dei Verbum u službi recepcije

Miljenko Odrjin, Split

UDK: (222+225):262.5Vat2

Stručni rad

Sažetak

Pedeset godina nakon Sabora pokušat ćemo razmotriti što je II. vatikanski sabor i napose dogmatska konstitucija Dei Verbum značio za bolje razumijevanje Sv. pisma u životu Crkve, i koji bi mogli biti osnovni elementi koje bi i danas trebalo ispravno shvatiti i prihvatiti. Znamo vrlo dobro da je riječ o jednom vrlo važnom i vrijednom tekstu koji još uvijek govori više o našoj budućnosti nego o našoj prošlosti, jer Biblija ne smije ostati Riječ prošlosti, već treba biti uvijek jedna živa i aktualna Riječ.

Budući da je ljudska riječ po sebi ograničena i podložna promjenama, shvaćanje i tumačenje Objave izloženo je opasnosti da se istina povijesti spasenja zamračí, promaši ili, u najmanju ruku, previše pojednostavni. Svojom konstitucijom Riječ Božja (Dei Verbum) II. je vatikanski sabor omogućio novi pristup Objavi i mnogo pridonio boljem i cjelovitijem shvaćanju Riječi Božje. Bolje poznavanje Objave očituje se u pridavanju veće važnosti povijesnosti spasenja. Razvojne se etape ne mogu i ne smiju zanemarivati ni preskakivati kao što se radilo prije. Nikakva prava obnova nije se mogla zamisliti bez jasnih načela koja može pružiti samo Objava. Trebalo je sustavno izmijeniti nauk o Objavi kako bi to moglo pružiti oslonac i potvrdu mislima i smjernicama koje su iznesene u ostalim dokumentima Sabora.

Ključne riječi: Stari zavjet, Novi zavjet, Savez, izabranje, ekonomija spasenja, jedinstvo.

Uvod

Činjenica je da je prije II. vatikanskog sabora u Crkvi vladao strah pred dopuštanjem Božjem puku izravnog čitanja Biblije, posebno Staroga zavjeta. Strah da bi sloboda laika mogla dovesti do krivovjerja, sve je više sprječavala viđenje laika kao odraslih kršćana. Uostalom, povijest je zapravo pokazala da su hereze stvarali puno više teolozi negoli Božji narod. Toj “djeci” moglo se u ruke pružiti nekakav katekizam, ali nikako Evanđelje. Naime, u Crkvi se došlo do “jasnog zaključka”, i to tobože na temelju iskustva da, ako se svakome dopusti čitanje Sv. pisma na narodnom jeziku, to može donijeti više štete nego koristi. Stoga ne čudi primjer svete Terezije iz Lisieuxa koja je, budući da nije smjela nositi Bibliju, kriomice nosila sa sobom zabilježske s najljepšim tekstovima iz Starog zavjeta. Činjenica je da se Bibliju moglo naći samo u liturgiji i to na latinskom jeziku. A za one koji su bili toliko sretni da su razumjeli latinski, predsaborski je lekcionar bio toliko siromašan da je omogućavao upoznavanje samo smiješnog broja tekstova Staroga zavjeta, tj. ni 13 % u odnosu na one iz Novog zavjeta.

Nažalost, još i danas postoje nekakvi “duhovni vođe” koji, kad nekoga vide s Biblijom u ruci, preporučuju čitanje “sigurnijih i duhovno sadržajnijih knjiga”. Poražavajuća posljedica tako krivog stava jest činjenica da i danas više od 50 posto kršćana koji nedjeljom slušaju sv. Misu nije pročitao sva 4 evanđelja u cijelosti. Što je još žalosnije, ne smatraju to nikakvim problemom u svom vjerskom životu jer im, očito je, to nitko nikada nije rekao. Vjerojatno je mnogima više puta savjetovano da pročitaju nekakvu običnu knjigu o tom i tom svecu, knjigu od tog i tog autora ili pak najobičniji katekizam, dok se Evanđelje sluša samo nedjeljom u crkvi i točka. Često je mnogima propovijed važnija od svih čitanja, što još više govori o stavu prema Sv. pismu u Crkvi. Zato je dobro u svezi s tim prisjetiti se što je zapisao kardinal Giuseppe Betori: “*Dei Verbum* je sa svojim stavovima zaključila stoljeća zapostavljanja Biblije od strane žive Crkve, oslobodila tumačenje skučenosti na koju je bila osuđena od pretjeranog dogmatizma, otvorila

ekumenski dijalog i odgovorila na mnoga pitanja koja su dolazila od znanosti”.¹

Kad je riječ o Dogmatskoj konstituciji *Dei Verbum*, može se slobodno govoriti o pravoj revoluciji jer se naglašava da Sveto pismo mora imati središnji položaj u svim područjima crkvenog života. Radi se, dakle, o tome da Riječ bude u središtu svagdanjeg životnog prostora jednog vjernika.

1. GLAVNE SMJERNICE *DEI VERBUM*

Sam početni izraz, tj. dvije prve riječi ovog vrlo važnog dokumenta već dobrim dijelom daju sadržaj i usmjerenje cijelom dokumentu. Njegova snaga ispunja sve ostale rečenice i iz njega izvire sve teme. Naime, izraz “Riječ Božja” ovdje označava Božju Objavu, tj. djelatnost kojom Bog izlazi iz svoje tajnovitosti i obraća se čovjeku, priopćavajući mu svoj naum da ga spasi i pridajući mu na dar neizmjereno bogatstvo svoga božanskoga života. Taj Božji zahvat prožima Stari i Novi zavjet kao jednu nerazdvojivu cjelinu. Iako se to ne naglašava tako često, iz cjelokupnog konteksta to se daje vrlo lako zaključiti. Ta riječ Božja, živa i djelotvorna, rečena jednom za svagda i svim ljudima, protječe kanalima Predaje i Pisma kroz sva vremena i stupa u dijalog s čovjekom. Njoj odgovara slušanje. I upravo to uzima u obzir Sabor zajedno s cijelom Crkvom. Ona najprije s vjerom i pobožnošću sluša Božju riječ. Puno značenje slušanja obuhvaća primanje, proživljavanje, čuvanje i razmišljanje. Slušanje osposobljava Crkvu da tumači i propovijeda tu riječ Božju. Još više, ona je svjesna svojega proročkog poslanja, koje je primila od Krista. I upravo zato na usta Sabora želi udovoljiti toj dužnosti proklamiranjem Objave. Njezina je uloga jednaka ulozi glasnika koji ne govori svoju riječ, nego riječ onoga tko ga je poslao. U njezinu glasu odzvanja Božja, a ne njezina riječ.

Citat iz prve Ivanove poslanice (1 Iv 1,2–3) ima temeljnu ulogu u “Proslovu” samog dokumenta, ali i u cijelom dokumentu. Tu se prije svega svjedoči da se Riječ Božja

¹ Navedeno prema: R. Fabris, *La Bibbia nell'epoca moderna e contemporanea, Dehoniane*, Bologna, 1992.

utjelovila i pojavila u Kristu. On je vrhunac objave i savršena Božja Riječ. U njegovom životu, riječima i djelima Božja je Riječ postala vidljiva i opipljiva. Krist je, prema tome, Božja Riječ, Božja objava, Božji spasiteljski zahvat. Zato Ivan apostol sažima svu starozavjetnu i novozavjetnu baštinu o Božjoj Riječi kao životu (usp. Izr 1,3.6.23; Sir 1,5; Lk 8,4–15; Mt 13,3–23; Mk 4,3–20). Stav prema Božjoj Riječi svodi se na stav prema Kristu. Slušanje Božje Riječi jest prihvaćanje Isusa Krista vjerom. Tako se Božja Riječ, koja je Bog, „pokazala nama“ kao život. Prihvaćanjem tog života vjerom ulazimo u zajedništvo života s Bogom i s Isusom Kristom. Prema tome, Božji život silazi čovjeku u Isusu Kristu, pokazuje mu se i omogućuje mu da uđe u nj. I zato je, po mišljenju stručnjaka, s pravom ova rečenica došla na prvo mjesto, jer je čitav dokument samo njezino raščlanjivanje.

Govoreći o prenošenju Božanske objave u drugom poglavlje, u broju 7 naglašava se da je Isus Krist središte i vrhunac Božjih objavljivanja i da starozavjetna povijesna objavljivanja još očitije smjeraju Kristu od onih prirodnih (usp. Rim 9,19 sl.). Naglašava se da Stari zavjet izdaleka utire put kojim Krist ima doći. Ivan, kao posljednji prorok Staroga zavjeta, pokazuje ga rukom i glasom. Isus sam, uostalom, svjedoči kako o njemu navijestiše Mojsije i proroci, a sam se otkriva tumačeći tekstove Pisma (Lk 24; 3,16 sl. i dr.). Zbog toga Crkva preuzima Stari zavjet kao svoju knjigu.

Odmah na početku rasprave o nadahnuću u III. poglavlju, broj 11, ističe se da su čitave knjige Staroga i Novoga zavjeta, sa svim svojim dijelovima napisane po nadahnuću Duha Svetoga. Drugim riječima, želi se naglasiti da je u Bibliji sve bogonadahnutu, bez ikakvog razlikovanja Staroga i Novoga zavjeta. Uostalom, zar nije jasno što sv. Pavao želi reći kada kaže da je “svako Pismo Bogom nadahnutu i korisno za poučavanje, uvjeravanje, popravljavanje, odgajanje u pravednosti: da čovjek Božji bude vrstan, za svako dobro djelo podoban” (2 Tim 3, 16–17). Posebno je važno primijetiti u broju 12 kako se naglašava da, ako želimo ispravno proniknuti smisao svetih tekstova, moramo brižljivo gledati na sadržaj i “jedinstvo cijeloga Pisma”. Prema tome, lako je zaključiti da

odbacivanje ili omalovažavanje Staroga zavjeta kod starijih, ali i suvremenih autora nema nikakva temelja u Svetom pismu, niti takvo odbacivanje i omalovažavanje Staroga zavjeta ima mjesta u katoličkom tumačenju.²

Koliko je ovaj dokument prožet brigom oko ispravnog shvaćanja Svetoga pisma govori nam, na kraju, i citat u VI. poglavlju, broj 25, gdje se kaže da je nepoznavanje Pisma nepoznavanje samoga Krista (usp. Fil 3,8).

2. ČETVRTO POGLAVLJE: POVIJEST SPASENJA U KNJIGAMA STAROGA ZAVJETA

Jedna od stvari koju, što se od samog početka može lako primijetiti, Crkva naglašava jest jedinstvo Svetog pisma, koje se temelji na katoličkom podrazumijevanju vjere, odnosno na vjeri u božansko nadahnuće Svetoga pisma. Katolička egzegeza nastoji tumačiti Sveto pismo u kontinuitetu s dinamičkim modelom tumačenja koje se nalazi unutar same Biblije. U njoj kasniji spisi često ovise o ranijim tekstovima. Kasniji svetopisamski pisci u svjetlu novih pitanja i okolnosti iznova čitaju ono što je bilo zapisano. Katolička egzegeza nastoji biti vjerna razumijevanju vjere koja je izrečena u Bibliji i ostati u dijalogu sa suvremenim pokoljenjima.

Unutarnje jedinstvo Biblije temelji se na intertekstualnosti. Naime, sasvim prirodno, često kasniji spisi ovise o onim ranijim, starijim spisima. Tako nastaju “ponovna čitanja” koja otkrivaju nove dimenzije značenja, nove smislove, koji su ponekad znatno drukčiji od izvornog smisla. Ponovna čitanja nastaju iz potrebe da se stariji tekstovi koji govore o ključnim događanjima iz povijesti, prilagode novim životnim okolnostima. Činjenica da je Stari zavjet nastajao u razdoblju od tisuću godina, nametnula je potrebu stalnog tumačenja drevnih, starijih predaja. Činjenica da se Novi zavjet shvaća

² Spomenimo one koji ne smatraju da je Stari zavjet istinska Božja riječ za kršćane, kao npr. R. Bultmann i F. Baumgärtel. Za njih je Stari zavjet kao povijest Izraela i kao zakon koji pripravlja put za evanđelje univerzalne milosti, objavljene u Novom zavjetu.

kao ispunjenje Staroga zavjeta, predstavlja za kršćane ključ ponovnog čitanja cijele Biblije.³

2.1. Važnost Četvrtog poglavlja

Ovo je poglavlje s. obzirom na svoju važnost, ali i na broj i opsežnost starozavjetnih knjiga, izrazito kratko. Činjenica je da je biblijski studij u prošlom stoljeću dosta uznapredovao i skinuo s reda mnoga mučna pitanja te izborio sebi novo polje rada. Uvođenje novih metoda u proučavanju Staroga zavjeta urodilo je velikim plodovima, te su time potvrđene i same metode, a stečeno je povjerenje u biblijske stručnjake. Konstitucija se zadržava na najosnovnijim značajkama dosadašnjeg istraživanja koja imaju ulogu u oblikovanju vjerničkog stava u odnosu na Stari zavjet.

Vrlo je važno naglasiti da se pod Starim zavjetom ne misli samo na knjige što ih je Crkva prihvatila kao kanon, već i na ekonomiju spasenja, tj. na osobe, događaje, institucije i poruke o kojima knjige govore. Miješanje, tj. nerazlikovanje jedne datosti od druge prilično je smučivalo duhove. Treba znati da su mnogi onda poistovjećivali biblijsku povijest s pisanim tekstovima, odnosno tekstovi su im bili kao zrcalo u kojem su mislili otkriti objektivnu povijesnu stvarnost i svu objaviteljsku zbilju. Budući da nisu poznavali nastanak knjiga, književne vrste, biblijsku teologiju, razvoj starozavjetnih poruka, mislili su da je pisana riječ, onako kako na prvi mah izgleda, zadnja norma i isključiva osnovica za razumijevanje biblijskih sadržaja. Kad Konstitucija spominje ekonomiju spasenja, onda jasno želi istaći kako je riječ o *jednoj* ekonomiji, *jednom* slijedu Božjih zahvata koji se imaju uzeti u cjelini i povezano, dapače, u nužnoj vezi s novozavjetnom ekonomijom. Tekstovi prate tu ekonomiju u njezinom hodu i tek su novozavjetni tekstovi konačno izrazili smisao te ekonomije i, dosljedno tome, zadnji smisao pojedinih starozavjetnih izričaja. Kao što je starozavjetna ekonomija jedna, tako se i brojne knjige imaju

³ Usp. F. Lambiasi, *Dimensioni caratteristiche dell'interpretazione cattolica*, u: G.Ghiberti - F. Masetto (prir.), *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa*, Commento, Elle di Ci, Leumann, Torino, 1998., 301.

smatrati u određenom, pokraćujućem smislu kao jedna knjiga, koja se opet uključuje u novozavjetno svjetlo i u tom svjetlu se ima čitati, pa nekako čini jedno i s novozavjetnim knjigama.

Samo četvrto poglavlje sastoji se od tri broja (14, 15 i 16) u kojima nalazimo najvažnije stvari kad je riječ o Starom zavjetu. Nas ovdje, na poseban način, zanimaju brojevi 15 i 16, gdje se govori o važnosti Staroga zavjeta za kršćane i o jedinstvu obaju zavjeta. Jedan od prvih dojmova koji se stječe čitajući *Dei Verbum* jest jasna namjera istaknuti, jednom zauvijek, trajnu vrijednost Staroga zavjeta.

2.2. Povijest spasenja u knjigama Staroga zavjeta (br. 14)

Ovaj broj govori isključivo o Starom zavjetu i navodi etape ekonomije, zatim ističe ulogu proročkih riječi i naglašava spasenjsku važnost nadahnutog teksta za sva vremena. Odmah se, naravno, zapaža jasno razlikovanje ekonomije spasenja od knjiga. U ekonomiji spasenja, uz ostalo, spominje se iskustvo Izraela o Bogu i njegovim putovima s ljudima. Nadalje, naglašava se teocentrični i soteriološki vid objave, njezina dinamičnost, aktivnost i razvoj. Zacrtno je temelj iz kojeg su izrasle knjige koje i same ulaze u spasenjske čimbenike.

a) Ekonomija spasenja

Treba znati da ovaj broj radije govori o ekonomiji spasenja nego o povijesti spasenja jer je ovo bio pojam novijeg datuma i nije stekao sve teološke odrednice i zato je isključen iz konačnog teksta. Osim toga, pojam ekonomija spasenja ima određenije značenje i jače ističe Božje djelovanje i njegovu narav. Pod tim izrazom misli se izravnije na posebne Božje zahvate u povijesti čovječanstva, najprije u Izraelu, a kasnije u Crkvi. U tu ekonomiju ulaze izabranje, poziv, Savez, obećanje i poslanje. Jasno se ističe Božja inicijativa. Bog je taj koji spašava. Jasno se želi izraziti Božje upravljanje poviješću u svrhu spasenja svih ljudi. Spas je djelo Božje u koje se čovjek uključuje slobodnim odazivom. Čovjek prestaje biti sam i, priznajući svoju situaciju stvarnosti i ograničenosti, otvara se višoj spasiteljskoj i stvoriteljskoj sili, koja se najbolje definira

riječu ljubav. Prototip cijele povijesti čovječanstva je Isus Krist, koji svoje povijesno življenje završava proslavom u uskrsnuću. Starozavjetna ekonomija spasenja ima više razina: patrijarhalnu, mojsijevsku i proročku.

Patrijarhalna razina: obećanja

Ovdje za razliku od prvog poglavlja (br. 3), ekonomija spasenja ne počinje s Adamom, već s Abrahamom te ne bi uključivala kozmičku ni pretpatrijarhalnu objavu ni ekonomiju. Glavna značajka ove patrijarhalne razine ekonomije spasenja obilježena je obećanjima. Iako će sva povijest spasenja počivati na Božjim obećanjima, na Božjoj riječi (Gal 3,16–19), prva će i uvijek iznovice isticana i ponavljana obećanja koja se odnose na sav narod, a povjerena su praocu Abrahamu (Post 12,2–3; 13,15–17; 15,4–5; 15, 18–21; 22,16–18), zadržati temeljnu važnost sve do Novoga zavjeta. Pa i tada obećanja imaju snagu u Bogu, koji je uvijek vjeran. Na njima su Hebreji gradili svoje povjerenje i nadu. Abraham je podnio i najteža iskušenja da bi postao uzorom vjernosti kasnijim pokoljenjima. I ne ulazeći u povijesnu vjerodostojnost Abrahamove žrtve i možda upravo ne ulazeći u to, vidimo kako je Biblija znala iznaći jak i snažan poticaj u praocu Abrahamu za buđenje, podržavanje i rast vjere u narodu. Spominjanje Abrahama hranilo je i podržavalo vjeru. Ostvarivanje obećanja danih Abrahamu nije se moglo očekivati za dan-dva. Ona su dana za sva vremena i odnose se na sav narod, tj. na sve narode.

Snaga obećanja glavni je nosač vjere i kod proroka te je iznad Zakona, koji ima ustupiti mjesto Novome (Jer 31,31; Ez 36,26). Novi zavjet se nanovo vraća na obećanja i u tom smislu budi iznova eshatološku nadu, posebno u Otkrivenju.

Mojsijevska razina: izabranje i Savez

Odmah treba kazati da *Dei Verbum* ovdje jasno ističe da Mojsiju pripada središnje značenje i mjesto u starozavjetnoj ekonomiji spasenja, što će biti istaknuto i u Novom zavjetu u izrazu Isus – novi Mojsije (Heb 3,2–6; Iv 1,17). On je utemeljitelj i organizator novog naroda, on ga izvodi iz egipatskog ropstva u područje Sinaja, gdje doživljavaju jedinstvo i međusobnu

povezanost. Zahvaljujući Mojsiju stječu uvjerenje da ih je sam Jahve izabrao i spasio te da će zauvijek ostati njihov zaštitnik i spasitelj. Židovi su se tada obvezali na čuvanje jedinstva i zakleli u Savezu da će svi poštivati jednoga jedinog Jahvu kao jamstvo složnosti, jedinstva i sigurne budućnosti.

Teološki je sasvim razumljivo da je izbor jednoga između mnogih naroda poseban Božji dar. Nije uopće lako shvatiti kako su Izraelci došli na tu misao da su izabrani. Odgovor na to pitanje može dati jedino razmišljanje o nekim posebnim Božjim dobrohotnim zahvatima. Osim toga, činjenica je da su Izraelci posjedovali stare predaje o praocima Abrahamu, Izaku i Jakovu.⁴ Bili su uvjereni da su oni kao sinovi svojih otaca primili određena obećanja (Jš 24,3 sl.). Osim toga, za njih je bio nezamisliv način kako i koje sve bogove štuju Egipćani. S druge strane, bezboštvo je za njih bilo nezamislivo. Iskustvo Izlaska iz Egipta stvorilo je u njima uvjerenje da ih je njihov Bog oteo tuđinskim jarmovima i da bi on i ubuduće mogao biti uz njih. Taj će pojam izbora biti sržni poticaj istinskoj religioznosti i vjernosti. Sve obveze koje narod spremno prima na sebe proizlazit će u početnoj fazi iz tog uvjerenja u izbor.⁵ Izbor ostaje i u Novom zavjetu osnova Božjih i Isusovih inicijativa i usađen je duboko u svijest učenika, a pogotovo sv. Pavla (Rim 9-11).

Vrlo značajan teološki pojam *Savez* je, s jedne strane, veza između izraelskih plemena, a s druge strane ozakonjenje primljenih vjerskih i čudorednih obveza i sankcioniranje veze između naroda i Boga. *Savez* jamči trajnost tog odnosa, on je stožer starozavjetne religioznosti. Sav se život naroda mjeri u odnosu prema *Savezu*. U liturgijskim se slavljinama čitao *Zakon Saveza* i u bogoštovlju se čuo glas Božji i upoznavale se obveze i dužnosti.

Temelj *Saveza* pisani je dokument na dvije ploče. Spominjanjem *Saveza* s Abrahamom želi se izraziti sva širina i općenitost *Saveza*. Prikazati Abrahama kao praoca *Saveza*, značilo je usko povezati svoju opstojnost kao sinova

⁴ Imena patrijarha su amorejska, a ne židovska i običaji po kojima se ponašaju nisu uvijek židovski.

⁵ Usp. P. Grelot, *Sens chrétien de l'Ancien Testament*, Paris, 1962., 92.

Abrahamovih s datošću Saveza i, nadalje, razvrgavanje Saveza značilo bi odreći se oca svoga Abrahama, isključiti se iz naroda.

Središnja poruka Evanđelja sažet će se u ideji Novoga saveza, što ga na vrhuncu svoje intimnosti s učenicima Isus osniva na Posljednjoj večeri.

Proročka dimenzija: unutarnje iskustvo Boga i njegovih putova

Treba naglasiti da bi odnos prema ljudima i prema Bogu u izraelskoj povijesti bio dosta nejasniji. Njihova pojava bilježi razrađivanje, dublje shvaćanje i pounutrašnjenje Saveza i Objave. Oni su ukazali na svrhu Saveza i bogoštovlja. Uronjeni u misterij spasenja što ga Bog izvodi različitim postupcima, odčitavali su zbivanja i događaje te unutarnjim zrenjem otkrivali kako sve Bog postupa s ljudima. Bili su glas Božji u narodu, uvjereni da ni Bog ne bi drukčije govorio kada bi govorio ljudskim jezikom, i zato su svoje riječi nazvali Božjom riječi. U djelima i postupcima čitali su Božji govor.

Oni su Boga doživljavali na djelu i zato su imali posebno iskustvo tog istog Boga. Treba primijetiti da se Konstitucija izričito zadržava na pojmu tog iskustva i to je velika novost. Gotovo da je nemoguće u prethodnim crkvenim dokumentima naići na taj pojam. Osobito su se između Tridentinskog i Prvoga vatikanskog sabora nastojale objektivizirati religiozne datosti i svesti na istine i na sakramentalne čine, a osobni su se doživljaji pripuštali samo privatnim osjećajima i pučkoj pobožnosti.

Oni su imali poseban privilegij naći se sučelice s Bogom i s njegovom objavom, što se smatralo privilegijem posebnih mistika. Nije lako definirati pojam tog vjerskog iskustva. Proroci pokušavaju izraziti svoje doživljaje na simbolički i slikovit način, govore često apokaliptički i gotovo zanesenjački. To je iskustvo, čini se, toliko unutarnje i duboko da ga svaki pojedinac doživljava na sebi svojstven način. Ono je osobno i ulazi u sferu najdublje čovjekove intime, pa je zato vrlo teško dohvatljiv nekim općim mjerilima.⁶ Prorok se sreo s Bogom i

⁶ Usp. G. Wehr, *Wege zu religiöser Erfahrung*, Freiburg, 1973.

u duši čitao Božji plan i volju (Jr 31,31; Ez 36,26). Našao se osobno u savezu s Bogom.

Prije pojave ovog Dokumenta ta uloga i važnost proroka nije bila toliko jasna u dotadašnjim studijima. Saborski dokument gleda njihovu ulogu u novoj viziji. Bez takvog poimanja proroka nije lako razumjeti ni Isusa-proroka. On je, naime, govorio u Božje ime, gledao Boga i govorio, motrio što Otac čini i sam to činio. To je daleko od nekog institucionalnog i formalističkog pristupa Bogu.

Proroci su, nadalje, otkrili Božje putove; on će uvijek biti na strani potlačenih i sirotinje, neće nikada dići ruke na pravednika, uvijek će poštivati one koji trpe zbog pravde i istine. Kad se Isus nađe među ljudima, postupat će na isti način, a kad bude žrtva tlačitelja i mrzitelja, Bog će biti s njime. On je u proročkim vizijama predviđen ili prorečen u tom smislu. Isus je došao putovima koje su proroci naviještali, tj. nastupio je onako kako je Bog već odavno želio da nastupi svaki pravednik i svatko tko želi hodati u pravici. Bilo bi suviše malo kada bismo u starozavjetnim proročkim tekstovima tražili neke izričite i nepobitne obrise koje bi proroci do u sitnicu razradili i koji bi odgovarali pojavi Isusa Krista. Riječ je o duhu što su ga proroci izrekli i o usmjerenjima koja su otkrili. Shvatiti i ponijeti se u tom duhu znači ispuniti proroštva, odnosno biti prorečen. A to je u svakom slučaju mnogo više i značajnije negoli neki postupak ili gestu iz Isusova života uspoređivati sa starim proročkim tekstovima.⁷

Na početku ovoga broja istaknuto je pripravljanje spasenja svega ljudskoga roda, a ovdje se pri kraju govora o proročkoj djelatnosti spominje kako je izraelski narod Božje nakane i putove širio među ostale narode. Pod tim širenjem Božjih putova ne misli se na neku misijsku djelatnost Izraela izvan granica vlastitog prostora, već na takvo ponašanje izabranoga naroda i njihova Boga da su drugi narodi mogli biti zadivljeni onim što se tamo događa (Ps 126). Kada Konstitucija govori o spomenutom širenju Božjih putova među drugim narodima, navodi neka mjesta, a ispušta tekst Jone proroka.

⁷ Usp. A. Kerrigan, *Commento alla Costituzione dogmatica sulla Divina Rivelazione*, Il Vecchio Testamento, Milano, 1966., 165.

To je najjednostavnijem čitaču dokaz da se saborski oci nisu ni usputno htjeli osvrnuti na jednu istinsku univerzalnu spasenjsku poruku sadržanu u toj knjizi, iz bojazni da se ne bi dalo naslutiti smjerenje na stvarnu misijsku djelatnost Izraela izvan granica vlastitog naroda, tj. u Ninivi.

b) *Ekonomija spasenja i biblijske knjige*

Prateći dalje tekst ovog broja, lako je uočiti da govori o knjigama. Jasno je da se namjerno odvajaju ekonomija spasenja i knjige. Ekonomija spasenja uključuje u sebi Božje djelovanje u povijesti, ona je živa djelotvornost Božje riječi, a pisani tekstovi, iako uključeni u ekonomiju spasenja te i sami posjeduju spasenjsku ulogu, čine samo dio te ekonomije. Oni imaju cilj ekonomiju spasenja predstaviti ondašnjim i kasnijim pokoljenjima. Ugled im počiva na stvarnosti koju iznose i na načinu kako to čine (nadahnuto). Između Božjeg djelovanja u povijesti i pisane riječi umeće se živa riječ.⁸ Ta je živa riječ činilac spasenja. Ona prethodi tekstu, odnosno pisanoj riječi. Konstitucija ne spominje Božju aktivnost u riječi u formalnom smislu, već radije govori o Božjem govoru po prorocima, zadržavajući se na tradicionalnoj formulaciji *Nicejskog vjerovanja*: "Bog je govorio po prorocima". Nije teško shvatiti da se pod tim izričajem doista misli na pravu Božju riječ. Kad proročki govori budu zapisani, oni će, kako se obično do danas misli, postati pravim Božjim riječima. Kad Božje objavljivanje djelima i riječima postaje uočljivo, onda, jer se djelo i riječi ne mogu odvajati, možemo govoriti o istinskoj Božjoj riječi. Jasno, to ne biva jedino pri ispisivanju tih riječi, već prije kad je prorok shvatio i odčitao u djelima njihov smisao. Uostalom, Isusovi govori nisu postali Božjom riječju tek kad su ispisani u novozavjetnim tekstovima.

No, uza svu opsežnost i raznoliko bogatstvo Božjih riječi, ispisanih u Bibliji, postoji i drugi način Božjega govora i Božjih riječi, koje Bog upućuje svijetu izvan biblijskih kategorija i kultura. Ovdje se možemo upitati u kojoj se mjeri smiju proricati

⁸ Vidi L. Alonso-Schökel, *Commentaire du chapitre IV, Unam Sanctam 70b, Vatican II, La Révélation divine*, Paris, 1968., 387.

pisane biblijske riječi, npr. pri prevođenju i naviještanju. Dokle neka poruka Biblije ostaje Božjom riječi? I, još konkretnije, dokle kršćanski navještaj u pisanju i usmenom navještaju nosi biljeg Božje poruke? Izgleda nepobitno sve dokle god iznosi istinsku Božju misao. Ali to čini drukčijim riječima bolje negoli ponavljanjem biblijskih tekstova doslovce ili naizust, više odgovara Božjoj misli i dosljedno Božjoj riječi. Takvim postupkom čini ekonomiju spasenja djelotvornom, a pisani tekstovi nemaju namjere ugušiti te ekonomije.

Ne želeći se upuštati u tu problematiku, Konstitucija se zaustavlja na isticanju prave Božje riječi u tekstovima, za koje, ukoliko su nadahnuti, utvrđuje neprolaznu vrijednost. I ovdje valja skrenuti pozornost da se nadahnuće ne suzuje na pisanje tekstova. Ono je na djelu i u poniranju u Božja djela i u proročkim istupima na trgovima i u sinagogama. No tekst je ipak ostao za nas normativan. Za njegovo pravilno razumijevanje ističemo i ono što je i ovaj dokument prvi put istaknuo, a to je razlikovanje ekonomije od knjiga.

Sama ekonomija spasenja unaprijed je naviještena, ispriповijedana i razriješena, odnosno razvijena. To bi prema izvornom tekstu sabora bilo djelo svih autora. Nije rečeno da su to pisci svetih tekstova. Možda su to i proroci ili drugi mudri ljudi Staroga zavjeta, koji nisu redaktori ni pisci biblijskih tekstova.

Vrlo je važno istaknuti da se Konstitucija na kraju ovoga broja svakako zauzima posebno za vrijednost starozavjetnih knjiga. Dokument vidi njihovu vrijednost ukoliko iznose izvješće ekonomije spasenja i ukoliko su nadahnute. Ostale razloge ostavlja za sljedeći broj. Time je Sabor htio još jednom istaknuti nadnaravnu vrijednost pisane i nadahnute Božje riječi.

3. VAŽNOST STAROGA ZAVJETA ZA KRŠĆANE (BR. 15)

Rezultati dugih rasprava o odnosu Staroga i Novoga zavjeta, o naravi i važnosti starozavjetnih knjiga i o značenju Staroga zavjeta za kršćane, prvi se put pojavljuju u ovom

broju. Prvi dio govori o ekonomiji spasenja u Starom zavjetu u odnosu na ekonomiju spasenja u Novom zavjetu, dok se drugi dio zadržava na knjigama. Prvi bi se dio mogao svesti na temu o starozavjetnoj pripravi za Novi zavjet, a uključuje tri značajne teme: pripravu općenito, proročki navještaj i slikovito predoznačavanje Novoga zavjeta. Drugi dio ističe važnost starozavjetnih knjiga u novozavjetnoj ekonomiji spasenja. Središnja misao usmjerena je samoga na Isusa Krista.

3.1. *Starozavjetna ekonomija kao priprava Isusa Krista i mesijanskoga Kraljevstva*

a) Sasvim je logično da u ovom broju ima dosta sličnosti s prethodnim. Tamo je bilo neizravno spomenuto ono što se ovdje više tematski razrađuje, a to je priprava Novoga zavjeta. Stari se zavjet ovdje uzima u vidu njegova odnosa prema Novom zavjetu, i to kao ekonomija i kao knjige. Saborski oci nalaze osnovicu za utvrđivanje tog odnosa u tekstovima Novog zavjeta i u Tradiciji. Kratko i jasno: oči bi Isusovih učenika ostale zatvorene, a srca tvrda i spora bez čitanja Staroga zavjeta (Lk 24,44) ili prema Jeronimu: “Tko ne poznaje Svetih pisama, ne poznaje ni Krista.”⁹

Sam Isus otkriva se svojim učenicima tumačeći Pisma. On je to običavao činiti prije uskrsnuća. Uska i nerazdvojiva povezanost starozavjetne i novozavjetne ekonomije spasenja istaknuta je posebno u rodoslovlju Matejeva i Lukina evanđelja. U govoru u Antiohiji pizidijskoj Pavao naglašava smjerenje cijele povijesti na Krista (Dj. 13, 16–41). Šimun u Hramu (Lk 2,22 sl.) napunio je srca i usne hvalospjevima iz Izaije proroka (IZ 40,5; 42,6; 46,13; 49,6; 52,10). Sam izraz “punina vremena”, učestao u Novom zavjetu, izražava Isusov dolazak kao ispunjenje davnih očekivanja (Gal 4,4; Ef 1,10). Prema tome, starozavjetno doba nije samo vremenski prethodilo novozavjetnom dobu već je ono i vrijeme rasta i dozrijevanja, tj. odgojno doba u ćudorednom i religijskom smislu. Nikako se ne bi smjelo misliti da je s puninom vremena

⁹ Sv. Jeronim, *Comm. in Is., Prol.*, u: PL. 24,17.

sva starozavjetna prošlost izgubila svoju vrijednost. Istinski doživljena starozavjetna iskustva općeljudska su i mogu izvanredno koristiti u novim iskušenjima. Osobito je onaj odgojni Božji postupak mjerodavan. Za nekršćane je Evanđelje odviše idealno. Njima treba lakša hrana, a ona se nalazi u starozavjetnom pokladu. Pitanje zla, traganje za istinom, prelaženje iz materijalnosti u duhovno, svijest o Bogu živome i sl. lakše se razotkriva i prihvaća čitajući starozavjetne tekstove negoli vrhunske sadržaje novozavjetnih poruka. Kršćanima pak Stari zavjet poručuje i to kako je ovo vrijeme samo razdoblje odgoja i rasta za nešto novo.

b) Vrlo je važno naglasiti da Konstitucija govori posebno o proročkom navještaju kao pripravi za Novi zavjet. Ne misli tu na neke proročke riječi, već uključuje sav Stari zavjet kao proročki govor. Ne navodi nikakve proročke tvrdnje. Svu puninu kraljevstva Božjega nije mogao izraziti ni jedan proročki govor pa ni svi proročki govori zajedno. Cjelokupno starozavjetno događanje usmjereno je na novost novozavjetne stvarnosti. Radi se o starozavjetnom proročkom obilježju.

c) Treba također naglasiti da je starozavjetna ekonomija bila usmjerena na to da različitim "praslukama" naznači dolazak mesijanskog kraljevstva. Tu prije svega Konstitucija misli na razne osobe, institucije i događaje koje je Bog tako planski razmjestio u staroj povijesti, da bi se iz njih mogli izvući obrisi stvarnosti koja nadolazi i u Kristu se konačno ostvaruje. Slika ili prasluka, odnosno pralik, predviđa veću stvarnost. Ta se pojava ne svodi na neku ideju ili misao koja unaprijed postoji, u duhu platonizma, niti na neki prauzorak, u smislu starih mitologija, već se pod tim pojmom misli na niz međusobno povezanih povijesnih pojava koje smjeraju na dublje i konkretnije ostvarenje u budućnosti. Postoji slijed zbivanja u kojem istinska i puna ostvarenja bivaju predrečena shemama i nacrtima. Tako je npr. ona duboko religijska stvarnost izbavljenja iz smrti koju je ostvario Isus svojim uskrsnućem, predoznačena slikom izvođenja Izraela iz egipatskog ropstva. Sama pojava u starozavjetnom vremenu ne mora odmah biti jasna kao slika. Ona to može postati tek nakon dovršenoga i izvedenoga procesa u Novom zavjetu. Tako npr. ulogu koju je

trebao imati jeruzalemski Hram, Isus pripisuje sebi osobno. Kad je on to izjavio, nitko nije mislio da bi Hram mogao biti slika Isusova tijela, ali "kad je uskrsnuo, prisjetiše se njegovi učenici da je to htio reći" (Iv 2,21). Treba također naglasiti da Konstitucija ne ulazi u biblijsko-teološku problematiku o tzv. tipologiji ili tipskom značenju pojedinih svetopisamskih tekstova. Ona gleda na cijeli Stari zavjet kao na sliku ili pralik. Imajući na umu Poslanicu Hebrejima i Otkrivenje, nije teško zaključiti koliko praslrike znače i za nas. Prema njima ta naša stvarnost nije drugo nego praslrika one istinske stvarnosti koja nas čeka. I, kako kaže Pavao (1 Kor 13,12), sad još gledamo u ogledalu.

3.2. Važnost starozavjetnih knjiga za kršćane

Konstitucija ovdje nastavlja govor o knjigama, a u središtu pozornosti su sljedeća pitanja: koje značenje imaju starozavjetne knjige za kršćane? Koja je trajna vrijednost tih knjiga i koje nedostatke i ograničenja imaju s obzirom na novu ekonomiju? Knjige, prije svega pokazuju svima spoznaju Boga i čovjeka, srž židovske religioznosti. U odnosu prema Bogu izražene su dvije Božje vrline: pravednost i milosrđe. Lako je iz konteksta vidjeti da se Božja pravednost ne uzima u strogo biblijskom smislu. Znamo dobro da je biblijski pojam pravednosti u tome da je Bog pravedan u sebi, vjeran sebi i svojim obećanjima da nikada nikome ne čini nepravdu. Božja pravednost obvezuje Boga prema njemu samome, a prema ljudima se on otvara u svom milosrđu. U tekstu se nadalje naglašava povijesna i vremenska uvjetovanost starozavjetnih postignuća. U svezi s time spominju se nesavršenosti i privremenosti nekih činjenica sadržanih u tim knjigama. Tko ne vodi brigu o razvoju i rastu spoznaja i religioznosti, može ostati zbunjen pred tim nedostatcima. Treba shvatiti starozavjetne poruke prilagođene onom vremenu i onoj dobi rasta izabranog naroda.

Da bismo mogli razumjeti Bibliju, treba uočavati Božju uslužnost i njegovu dobrotu. Ta je pedagogija vrlo temeljito zasnovana već u starim tekstovima (Pnz 8,1-6; Ps 23; Mudr 19), a u novozavjetnim tekstovima sav Kristov postupak, a posebno

Pavao u Poslanici Galaćanima (4,4).¹⁰ Bog ne čeka čovjeka da sam odraste do određene razine i da ga tek onda prihvati, već ga vodi iz njegove bijedne situacije naviše. Knjige Staroga zavjeta donose taj hod i to vodstvo, a ne donose samo pravila ili propise koji bi vrijedili zauvijek. U toj viziji nesavršenosti i nedostatci otkrivaju pozitivnost u dobrohotnosti Božje pedagogije, koja postaje i ostaje izazov i poziv za sve koji se žele pokrenuti iz gorega u bolje. Takva Božja starozavjetna pedagogija kao usmjerenje i taktika ostaje nepromijenjena i trajne je vrijednosti. Ni danas se ljudi ne rađaju niti uvijek odgajaju u punini evanđeoskih ideala. Često se nalazimo na razini starozavjetnih Izraelaca. U tim slučajevima previsoki ideali Evanđelja mogli bi nam se činiti nedostižnima i zaslijepiti nas svojim sjajem. Tada nam, za početak, starozavjetni Božji pozivi otvaraju put do praga Evanđelja.

Uz ovaj izrazito pedagoški vid kao vrijednost, mogli bismo navesti još nekoliko vrednota koje nam ostaju iz Staroga zavjeta.

Tako npr. Izrael posjeduje živu svijest o nazočnome Bogu. To biva izraženo vrlo dojmljivim slikama, izričajima, molitvama i vapajima. Kada te svi napuste i kada nema nikoga, starozavjetni te tekstovi mogu navesti da se obratiš Bogu koji te nikada ne napušta.

Osim toga, Stari nas zavjet uči poštivanju Boga kao jedinoga i vrhovnoga gospodara i time povezuje ljude u jedinstvenu obitelj.

Stari zavjet upućuje Crkvu kako treba živjeti ispravno u povijesti, odnosno kako osluškiivati tijek vremena i prilagođavati se konkretnim prilikama.

U mnogim tekstovima Staroga zavjeta nalazimo različite oblike naviještanja kao npr. proročki, mudrosni, pjesnički, simbolički, metaforički, alegorijski, epski, pastirski, kulturni, apokaliptički itd. To sve pruža navjestiteljima mogućnost da i danas nad tim nadahnutim oblicima razrade višestruko svoj način govora i da se ne drže ukalupljene i teoretske metode. I ne radi se o imitiranju, već o otvorenosti prema novim mogućnostima.

¹⁰ Tema je jasno razrađena u enciklici *Divino afflante Spiritu*.

Treba također kazati kako nalazimo puno mogućnosti da zastanemo pred nekim tekstom i da u njemu otkrijemo situaciju u kojoj se mi sami nalazimo, a do toga možda dosad nismo bili svjesni. I na kraju recimo da je nevjerojatno mnogo tekstova Novoga zavjeta toliko povezano sa Starim zavjetom da ih je jednostavno nemoguće razumjeti bez tog konteksta. I općenito, sam novozavjetni način izražavanja, upotreba nekih tipova, slika, dimenzija prošlosti, mesijanizama, eshatologija itd. lakše se i bolje mogu proniknuti poznavanjem starozavjetnog načina izražavanja.

Stari zavjet ne donosi prije svega zbir istina koje Bog objavljuje, niti popis moralnih propisa. Nije to ni samo zbirka nadahnutih knjiga vrijednih ukoliko su trag Božjeg zahvata u prošlosti. One su prije svega izvješće o dubokom religijskom iskustvu i svojem vremenu prilagodivo očitovanje Božjeg promisla o spašavanju ljudi, odnosno otkrivanje Božjeg plana spasenja ili Božje ekonomije koja se odvija i ostvaruje tijekom povijesti, pa se u njima već krije otajstvo našega spasenja, što izričito zapaža Sabor. I upravo u tome leži i najdublja vrijednost tih knjiga.

4. JEDINSTVO OBAJU ZAVJETA (BR. 16)

U ovom se broju također vrlo jasno potvrđuje važnost Staroga zavjeta i naglašava se njegova bitna veza s Novim zavjetom. Drugim riječima, još jednom se želi naglasiti jedinstvo dvaju Zavjeta pozivajući se na dobro poznatu Augustinovu tvrdnju: "Novi se u Starom skriva, a Stari u Novom otkriva." Prema tome, drugim se riječima hoće kazati da se Novi zavjet nalazi u Starom kao sjeme ili klica, dok bi se Stari u Novom rascvjetao i razvio kao granje, lišće i cvijeće.

Uza svu ovu jasnoću povezanosti dvaju Zavjeta, vrlo su se rano počeli javljati glasovi koji su htjeli ukloniti Stari zavjet iz kršćanske ekonomije spasenja. I danas se također javljaju glasovi koji žele omalovažiti i obezvrijediti Stari zavjet. Tako se npr. moglo i za vrijeme Sabora čuti primjedbu da neke psalme ne bi trebalo upotrebljavati u kršćanskoj molitvi. I to je zapravo

bio dodatni poticaj da se razmotre novi razlozi pri isticanju vrijednosti starozavjetnih tekstova.

Inače ovo vrlo važno pitanje veze između dva Zavjeta ima dosta dugu povijest. Trebalo se dobro potruditi i pronaći razloge jače od onih koji se nameću protiv jedinstva. A postojali su dosta ozbiljni razlozi protiv Staroga zavjeta, kao npr. psihološke, kulturne, antisemitske, a donekle i teološke naravi.

Ovim su se problemom od samih početaka Crkve pokušavali mnogi ozbiljno pozabaviti. Na taj se način došlo do zaključka da je staro vrijeme dovršeno, a Stari zavjet nadopunjen i osmišljen u Novom zavjetu, tako da bi se moglo govoriti, u konačnici, i o njihovom zajedničkom smislu i o knjigama kao jednoj knjizi. Drugim riječima, starozavjetni se tekstovi ne smiju tumačiti samo u sklopu njihovog starozavjetnog konteksta, tj. s razine starozavjetnih slojeva. Tako se tumačenje, po mišljenju većine, ne bi moglo smatrati kršćanskim pristupom Bibliji¹¹.

Da bi se ovo moglo bolje shvatiti, dovoljno je malo se osvrnuti na samo nastajanje biblijskih knjiga. Danas dobro znamo da one nisu nastajale kao danas, a to znači serijski, jedna za drugom. U stara vremena one su se kao životne knjige dorađivale, dopunjavale, i očito je da su bile knjige više autora, od kojih je posljednji dao završnu riječ. U našem slučaju za cijeli Stari zavjet to je učinio Isus Krist. Pred njim su nestali i Mojsije i Ilija, nestali su, i Njemu dali konačnu riječ, i Zakon i Proroci (usp. Lk 9,28 sl., Mt 17,1 sl.; Mk 9,2 sl.).

Prema tome, jedino ispravno polazište za tumačenje i Staroga i Novoga zavjeta je Isus Krist. On je u središtu povijesti i njegovo je mjesto između dvije ekonomije i dva Zavjeta koje stvarnost povezuje u jedno.

Potruga za jedinstvom obaju Zavjeta ili za opravdanjem tog jedinstva moguća je samo ako polazimo od vjere da je Bog gospodar povijesti i da se ona odvija po njegovom planu u kojem je On glavni. Zato je sasvim ispravan zaključak da je On nadahnitelj i začetnik obaju Zavjeta.

¹¹ Usp. N. Lohfink, *Attualità dell'Antico Testamento*, Queriniana, Brescia, 1969., 80.

ZAKLJUČAK

Sveto pismo je progresivna objava u kojoj je jedinstvo obaju Zavjeta od neprocjenjive važnosti. Zato je više nego razumljivo da se Novi zavjet može u potpunosti razumjeti samo kad ga se vidi kao ispunjenje događaja, likova, Zakona, žrtvenog sustava, Saveza i obećanja Staroga zavjeta. Bez Staroga zavjeta ne bismo razumjeli tko je Mesija, zašto je on došao, te ne bismo mogli identificirati Isusa iz Nazareta kao Mesiju kroz mnoga detaljna proroštva koja su o Njemu govorila, npr. njegovo mjesto rođenja (usp. Mih 5,2); način njegove smrti (usp. Ps 22; Ps 69,21); njegovo uskrsnuće (usp. Ps 16,10), te mnoge druge detalje u njegovoj službi.

Budući da je objava Svetoga pisma progresivna, Novi zavjet se fokusira na učenja na koja se u Starome zavjetu samo aludiralo, u čemu je najbolji primjer Poslanica Hebrejima. Ne bismo, jednako tako, vidjeli kako kraj Biblije veže zaostale konce koji su se otkrili na početku Biblije.

Stari je zavjet postavio temelje i trebao je pripremiti Izraelce za dolazak Mesije koji će se žrtvovati za grijehе svijeta (usp. 1 Iv 2,2). Novi zavjet govori o životu Isusa Krista a onda gleda natrag na ono što je on učinio i na to kako mi trebamo odgovoriti na taj dar. Oba Zavjeta, prema tome, otkrivaju istoga svetog, milosrdnog i pravednog Boga koji je morao osuditi zlo, ali koji želi sebi dovesti palu ljudsku rasu grešnika, po oprostjenju koje je jedino moguće kroz Isusovu pomirujuću žrtvu. U oba Zavjeta Bog nam se otkriva i pokazuje da mu trebamo doći po Isusu Kristu. U oba Zavjeta nalazimo sve što nam je potrebno za sretan i uspješan život (2 Tim 3,15–17).

The Relationship of the Old and New Testament to Dei Verbum at the Service of Reception

Summary

Fifty years after the Council we will try to consider what Vatican Council II and especially the dogmatic constitution *Dei Verbum* have meant for a better understanding of the Holy Scriptures in the life of Church, and which would be the basic elements that need to be correctly understood and accepted. The subject is a very important and valuable text which is still talking more about our future than about our past, because the Bible cannot remain the Word of the past, but it always has to be a living and actual Word.

Since the human word is inherently limited and subject to change, understanding and interpretation of Revelation is at risk that the truth about the history of salvation might be dimmed, missed or, at least, too simplified. By its constitution the Word of God (*Dei Verbum*), Vatican Council II has enabled a new approach to Revelation and much contributed to a better and fuller understanding of the Word of God. Better understanding of Revelation is reflected in giving more importance to the historicity of salvation. Developmental stages cannot and mustn't be ignored or skipped as it was before. No true renewal could be imagined without clear principles that only Revelation can provide. It was necessary to systematically change the teaching about Revelation in order to provide support and confirmation for the thoughts and guidelines presented in other Council documents.

Key words: Old Testament, New Testament, Covenant, economy of salvation, election, unity.

O sakramentalnom razumijevanju Crkve u *Lumen gentium*

Andelko Domazet, Split

UDK: 262.5Vat2:25
Pregledni znanstveni rad

Sažetak

Koncil stavlja u središte teološki misterij Crkve. Ekleziologija Drugoga vatikanskog sabora je sakramentalna, to jest ona pokazuje Crkvu kao znak i sredstvo Božjeg plana spasenja svijeta, gdje grčku riječ 'mysterion' (otajstvo) treba razumjeti u biblijskom smislu. Po Crkvi je Isus Krist neposredno prisutan u svijetu, ona je njegov sakrament. Crkva, pak, po sakramentima ima neposredni odnos s Isusom Kristom.

U prvom dijelu rada želimo analizirati sakramentalno određenje (obilježje) biti Crkve, a u drugom dijelu razmišljamo o sakramentalnom poslanju Crkve. To ćemo učiniti tako što ćemo najprije opisati nastanak formulacije i iznijeti teološki sadržaj izričaja o Crkvi kao sakramentu. Nakon toga donosimo sustavno gledište o značenju Crkve shvaćene kao sveopći sakrament spasenja za njezino poslanje u današnjemu svijetu oslanjajući se na razmišljanja nekih suvremenih teologa.

Ključne riječi: sakramentalno određenje biti Crkve, sakramentalno poslanje Crkve, fenomen svetosti, ekleziologija zajedništva.

UVOD

Pedeseta obljetnica Drugoga vatikanskog koncila pruža povod da se prisjetimo nekih bitnih dimenzija u koncilskom shvaćanju Crkve. Tekst konstitucije *Lumen gentium* ne može se svesti na jednu ideju niti pravo razumjeti od jedne slike

ili pojma. Koncilska ekleziologija posjeduje različite dimenzije, njezina je struktura višedimenzionalna.¹

Prva dva poglavlja *Lumen gentium* tematiziraju Crkvu kao *otajstvo* i kao *Božji narod*. Riječ je o dva nova ekleziološka naziva za Crkvu. Dok je naziv 'narod Božji' naišao na odjek u Crkvi, drugi – Crkva kao sakrament – nije prisutan u vjerničkoj svijesti i ograničen je uglavnom na stručni jezik teologa.² Polazeći od ove temeljne konstatacije, želimo se u izlaganju zaustaviti na sakramentalnom razumijevanju Crkve, imajući u vidu, prije svega, prvo poglavlje *Lumen Gentium*.³ Što to zapravo znači kad se Crkva naziva sakramentom? Navikli smo da u Katoličkoj Crkvi, nakon Tridentskog sabora, postoji sedam svetih sakramenata, odnosno bogoslužnih čina Crkve. Treba li ovdje sada uvesti osmi sakrament? Ili se jedna te ista riječ hoće upotrebljavati u dvama bitno različitim značenjima?

U prvom dijelu rada želimo analizirati sakramentalno *određenje* (obilježje) biti Crkve, a u drugom dijelu razmišljamo o sakramentalnom *poslanju* Crkve. To ćemo učiniti tako što ćemo najprije opisati nastanak formulacije i iznijeti teološki sadržaj izričaja o Crkvi kao sakramentu. Nakon toga donosimo

¹ O tome vidi: N. A. Ančić, *Crkva u društvenim promjenama. Ekleziološka promišljanja*, CUS, Split, 2007., 275. Slično mišljenje zastupa i J. Famerée kad analizira prva tumačenja konstitucije u kojima se spaja dijakronijska i sinkronijska metoda: *Prva tumačenja Konstitucije 'Lumen gentium': važnost za sadašnju koncilsku hermeneutiku*, u: P. Bordeyne - L. Villemain (prir.), *Drugi vatikanski koncil i teologija. Perspektive za 21. stoljeće*, KS, Zagreb, 2012., 29-45.

² Nakana je Koncila bila da se te dvije riječi trebaju nadopunjavati i međusobno objašnjavati. Usp. J. Ratzinger/Benedikt XVI., *Teološki nauk o principima. Elementi fundamentalne teologije*, Ex libris, Rijeka, 2010., 50. Slično tvrdi i Walter Kasper kad primjećuje da je taj bitni iskaz poslije Koncila u velikoj mjeri pao u zaborav (usp. W. Kasper, *Crkva Isusa Krista*, KS, Zagreb, 2013., 220).

³ Prvo poglavlje smješta govor o Crkvi u kontekst trinitarnih poslanja (usp. LG 2-5) te potom razvija biblijske metafore Crkve (usp. LG 6-7) koje jedine mogu prikladno ocrtati njezino otajstvo; to se najvećma odnosi na metaforu tijela. Na kraju je istaknuto kako ta otajstvena zbiljnost Crkve, ujedno vidljiva i nevidljiva, o kojoj u *Credo* ispovijedamo da je jedna, sveta, katolička i apostolska, "postoji (*subsistit*) u Katoličkoj crkvi kojom upravljaju Petrov nasljednik i biskupi s njime u zajedništvu" (LG 8).

sustavno gledište o značenju Crkve shvaćene kao sveopći sakrament spasenja za njezino poslanje u današnjemu svijetu.

1. SAKRAMENTALNO ODREĐENJE BITI CRKVE

Sve do Drugoga vatikanskog koncila katolička slika o Crkvi bijaše poglavito statična i defanzivna.⁴ Nastojeći se obraniti od napada kojima je bila izložena nakon prosvjetiteljstva i Francuske revolucije, teologija je u 18. i 19. stoljeću razvila učenje o Crkvi kao *societas perfecta* (savršeno društvo) koje je hijerarhijski ustrojeno. To hijerarhijsko-juridičko razumijevanje Crkve neoskolastičke rimske teologije mijenja se tek s pontifikatom pape Ivana XXIII. U svojem inauguralnom govoru *Gaudet Mater Ecclesia* Papa je dao koncilskom radu poticaj za novo viđenje Crkve.

Drugi vatikanski koncil bavio se izričito stvarnošću Crkve u svim njezinim vidovima. Osam poglavlja Dogmatske konstitucije *Lumen gentium* pruža zaokruženu i skladnu sliku Crkve. Prva dva poglavlja konstitucije ("Otajstvo Crkve" / "Božji narod") govore o otajstvenim početcima Crkve u Božjem naumu, a sljedeća četiri poglavlja opisuju hijerarhijsku i karizmatiku strukturu Crkve kao povijesne veličine ("Hijerarhijsko uređenje Crkve, posebice episkopat" / "Laici" / "Opći poziv na svetost u Crkvi" / "Redovnici"), i zaključna dva poglavlja pojašnjavaju eshatološku značajku Crkve u povezanosti s njezinim zemaljski i nebeskim vidom ("Eshatološki značaj putujuće Crkve i njezino jedinstvo s nebeskom Crkvom" / "Blažena Djevica Marija Bogorodica u otajstvu Krista i Crkve").

Oslanjajući se na Sveto pismo i patristiku, Koncil napušta viđenje Crkve kao *societas perfecta* i ponovno otkriva *otajstvenu dimenziju* Crkve. Njezino je podrijetlo u Božjem vječnom naumu da sve ljude pozove u svoje zajedništvo. Postojanje Crkve smješta se unutar cjelokupnog konteksta Božjega nauma i

⁴ Usp. H. Fries, *Der Sinn von Kirche im Verständnis des heutigen Christentums*, u: W. Kern - H. J. Pottmeyer - M. Seckler (prir.), *Handbuch der Fundamentaltheologie*, vol. 3 (Traktat Kirche), Herder, Freiburg-Basel-Wien, 1986., 17-28.

povijesti spasenja, te se ističe njezina povijesna i eshatološka dimenzija.

1.1. Nastanak formulacije: povijest teksta

Za razumijevanje sakramentalnog određenja biti Crkve u prvom redu mnogo govori povijest teksta *Lumen gentium*. Iz povijesti teksta proizlazi da određenje Crkve kao *otajstva* nije za Koncil od početka bilo razumljivo po sebi.⁵ U tekstu Pretpripravne komisije, koji je mjerodavno izradio S. Tromp, glavni autor enciklike *Mystici corporis* (1943.) Pija XII., ne nalazi se još ništa od sakramentalnoga gledišta na Crkvu. Naprotiv, taj je nacrt u potpunosti ostao na tragu tradicionalne školske teologije. U raspravama u koncilskoj auli 1962., zbog svoga trijumfalizma, klerikalizma i juridizma, nacrt je bio izložen žestokoj kritici. Umjesto njega, neki su biskupi tražili gledanje na Crkvu kao otajstvo-sakrament.

Na takav iskorak u samopoimanju Crkve već je u 19. stoljeću pripremila romantika, osobito Tübingenška škola, a pokrenuli su je M. J. Scheeben i J. Oswald, zatim enciklika *Mystici Corporis* Pija XII. (1943.),⁶ kao i razmišljanja nekih teologa kao što su: Otto Semmelroth, Henri de Lubac, Edward Schillebeeckx i Karl Rahner.

Tako je Otto Semmerloth 1953. objavio vrlo utjecajnu studiju, naslovljenu *Crkva kao prasakrament*, u kojoj je tvrdio da je Crkva 'prasakrament' (*Ursakrament*), pokazujući time Božju sposobnost da upotrijebi materijalni poredak kao svjedočanstvo o duhovnom. Dominikanski teolog *Edward Schillebeeckx* razvio je slične ideje u djelu *Krist, sakrament*

⁵ O nekim bitnim postajama povijesti teksta i sažetom opisu ekleziologije LG, vidi: K. Wenzel, *Mala povijest Drugoga vatikansko koncila*, KS, Zagreb, 2008., 61-97.

⁶ Enciklika opisuje otajstvo Crkve izrazom "corpus mysticum Christi". Vidljiva, sociološki zamjetljiva Crkva više je od puke institucije; ona je predmet vjere i ukazuje, u mističnom smislu, na stvarnost Tijela Kristova. Prvi je put crkveno učiteljstvo istaknulo mističnu, sakramentalnu dimenziju Crkve, ali ne dokidajući još izričito poistovjećivanje između Crkve i Krista.

susreta s Bogom,⁷ dok Karl Rahner ideju Crkve, koja ima sakramentalnu strukturu, razvija prije Drugoga vatikanskoga sabora, u dva značajna rada: u članku *o Mystici Corporis* (1947.) i knjizi *Kirche und Sakramente* (1960.), izjavljujući da Crkva postoji kako bi Krista uprisutnila u svijetu u povijesnome, vidljivome i utjelovljujućem obliku.⁸

Tako ne iznenađuje da se definicija Crkve kao sakramenta nalazi u različitim nacrtima koji su nastali prije prvoga koncilskog zasjedanja. Najvažniji je nacrt koji su sastavili njemački teolozi, među njima i K. Rahner.⁹ Belgijski teolog G. Philips potom je prihvatio sakramentalnu definiciju Crkve u novi nacrt Komisije iz 1963. Ona se odatle održala sve do prihvaćanja konačne verzije.

1.2. 'Znak i sredstvo'

Odmah na početku *Lumen gentium* koncilski oci izjavljuju da je Crkva "u Kristu *na neki način sakrament* odnosno znak i sredstvo najprisnijega sjedinjenja s Bogom i jedinstva cijeloga ljudskog roda" (LG 1). Govor o Crkvi kao sakramentu postaje tako ekleziološki ključni pojam u konstituciji.¹⁰ Crkva nije iz sebe sakrament Božjega kraljevstva, već samo "u Kristu", to

⁷ Usp. E. Schillebeeckx, *Chrisus sacrament van de Godsontmoeting*, Nelissen Bilthoven, 1959. Hrv. prijevod: *Krist sakrament susreta s Bogom*, KS, Zagreb, 1975. O njegovoj sakramentologiji dobar prikaz donosi: E. Borgman, *Promišljanja E. Schillebeeckxa o sakramentima i budućnosti katoličke teologije*, u: *Concilium* 1 (2012), 17-31 (tema broja: Sakramentaliziranje ljudske povijesti).

⁸ Vidi o tome: N. A. Ančić, *Ekleziološke teme u teologiji Karla Rahnera*, u: *Za tragovima Božjim* (ur. I. Raguž), Đakovo, 2007., 115-141.

⁹ J. Ratzinger ukazuje na jednu znakovitu razliku između njemačkog teksta i nacrtu Povjerenstva: njemački tekst izravno i bez dodatnih objašnjenja tvrdi da je Crkva sakrament, dok nacrt Povjerenstva (Philips) stavlja objektivno objašnjenje same riječi 'sakrament': znak i oruđe, a potom pridodaje da je Crkva *veluti sacramentum*, dakle 'takoreći', ('na neki način') sakrament (usp. *Teološki nauk o principima*, 49).

¹⁰ U cjelini konačnog saborskog teksta riječ *sacramentum* za Crkvu pojavljuje se na ovim mjestima: LG 1, 9, 48, 64. Tomu valja priključiti: SC 5, 26; GS 42, 45; AG br. 1, 5.

jest kao Tijelo Kristovo, i u snazi Duha Svetoga. U njoj se čuva i posreduje spasenjski događaj Isusa Krista.

Sakramentalnost Crkve, dakle, ima *kristološki temelj*. Crkva je utemeljena riječima i djelima Isusa Krista. "Gospodin Isus *dao je početak* svojoj Crkvi propovijedajući radosnu vijest, to jest dolazak Kraljevstva Božjega" (LG 5). *Kraljevstvo* – kategorija što ju je Isus uporabio da bi izrazio ono što je bila njegova izvorna nakana (*sua ipsissima intentio*), predstavlja srž Isusova propovijedanja. Walter Kasper smatra da Isusovu poruku o dolasku kraljevstva Božjeg treba shvatiti *u obzoru pitanja* čovječanstva o miru, slobodi, pravednosti i životu.¹¹ Crkva je onaj dio svijeta koji je, snagom Duha Svetoga, izričito prihvatio Kraljevstvo u osobi Isusa Krista. Ona čuva stalnu uspomenu i svijest o Kraljevstvu, slavi njegovu nazočnost u svijetu i u samoj sebi te posjeduje gramatiku njegova naviještanja, u službi svijeta. Crkva nije Kraljevstvo, nego znak (izričita konkretizacija) i sredstvo (medijacija) njegova implementiranja u svijet.¹²

Upravo polazeći od kategorija *kraljevstva Božjega* kao središnje ideje Isusova naviještaja i kršćanskog poimanja soteriološke punine (usp. LG 5, 9, 13, 19; GS 39, 45, 72; AG 1), Crkva se vidi kao znak i sredstvo (oruđe) Božjega kraljevstva. Crkva bi kao *znak* trebala učiniti vidljivim u svijetu što Isusova poruka o kraljevstvu Božjem znači za sve ljude; ona je "sakramentalni lik (oblik) Božje nazočnosti" u svijetu.¹³ Ona je znak i svjedokinja kraljevstva Božjega u mjeri u kojoj je ona sama transparentna (protočna) za kraljevstvo Božje. "Stoga Crkva... prima poslanje da naviješta i u svim pucima

¹¹ Usp. W. Kasper, *Isus Krist*, CUS, Split, 1995., 82.

¹² Usp. Usp. L. Boff, *Crkva, karizma i vlast*, Stvarnost, Zagreb, 1987., 25-26. Može se, pomalo pojednostavnjeno, ustvrditi da u današnjoj ekleziologiji prevladavaju dvije tendencije kada je riječ o odnosu između Kraljevstva i Crkve: *regnocentrizam* i *ekleziocentrizam*. 'Regnocentrici' smatraju da je Crkva u službi Kraljevstva; ono se, međutim, događa i izvan granica vidljive Crkve. 'Ekleziocentrici' svaki govor o Kraljevstvu vraćaju na govor o Crkvi u užem smislu.

¹³ Usp. H. Döring, *Demonstratio catholica*, u: A. Kreiner - P. Schmidt-Leukel, *Den Glauben denken. Neue Wege der Fundamentaltheologie* (QD 147), Freiburg i. Br., 1993., 147-244., ovdje: 164.

uspostavlja Božje i Kristovo kraljevstvo te tvori na zemlji klicu i početak toga kraljevstva. Dok ona malo-pomalo raste, u međuvremenu žudi za dovršenim Kraljevstvom” (LG 5).

O njezinoj sposobnosti da bude znak Kraljevstva ovisi *vjerodostojnost* i *autentičnost* Crkve. “U onoj mjeri u kojoj Crkva jest i postaje znak kraljevstva Božjega, ona je istinska Crkva”.¹⁴ Tako je sakramentalnost Crkve temeljna kategorija o kojoj ovisi njezina *bit* i *poslanje*.

Crkva nije samo *znak* spasenja, već i *sredstvo* spasenja. Upravo ta činjenica – da je ona sredstvo spasenja – razlikuje Crkvu od drugih institucija i tvori njezinu jedinstvenost. Talijanski filozof Gianni Vattimo pogodio je bit svih autentičnih vjerskih institucija kada kaže da je *razlog njihova postojanja uvijek izvan* njih samih.¹⁵ Zbog toga se ona mora okretati konkretnoj stvarnosti svijeta, jer jedino tako može biti sredstvo spasa. Samo Crkva koja ne živi otuđena od svijeta i koja stoji u službi ljudima, može približiti ljudima Isusovu oslobađajuću poruku.

Govor o sakramentalnosti Crkve može se u potpunosti shvatiti samo u *eshatološkoj* perspektivi: ona je znakovito-sakramentalna anticipacija eshatološkog spasenja. Eshatološka dimenzija doziva u svijest činjenicu da je Crkva kao institucija na putu, da je uvijek *nesavršeni znak* Božjega zajedništva koje se na potpun način ostvaruje tek u budućem Božjem kraljevstvu. Zbog toga je neprimjeren svaki oblik crkvene oholosti ili naivnoga ekleziološkog trijumfalizma. Osim eshatološke dimenzije Crkve Koncil jasno ističe njezinu *univerzalnost* (*ecclesia universalis*) kada spominje da je Crkva “već od postanka svijeta bila unaprijed slikovito prikazivana” (LG 2) i da ona obuhvaća sve pravednike od postanka svijeta. S pravom teolog M. Kehl u tim izjavama vidi određeno *relativiziranje* partikularno-institucionalnog lika Crkve u korist

¹⁴ H. J. Pottmeyer, *Die Frage nach der wahren Kirche*, u: HfTh 3, 212-240., ovdje: 219.

¹⁵ Usp. R. Rorty - G. Vattimo - S. Zabala, *Kakva je budućnost religije nakon metafizike?*, u: *Europski glasnik* XII (2007) 12, 260.

jačeg isticanja Crkve kao *univerzalnog* sakramenta spasenja.¹⁶ Ističući snažno sakramentalnost Crkve, Koncil pokazuje da je ona ponajprije pneumatsko-duhovna stvarnost koja zasniva svoje postojanje u božanskom spasenjskom djelovanju koje je u Kristu dosegnuo vrhunac.

Teolog Stjepan Kušar, u pokušaju viđenja korpusa koncilskih tekstova kao cjeline, govori o *dvostrukoj 'decentriranosti'* Crkve: ona nije usredotočena na samu sebe, nego na Božje evanđelje koje mora biti u središtu njezina života i djelovanja; te usredotočenost na "drugoga", "stranoga", koji joj – na njezino vlastito iznenađenje – može objaviti skrivene obrise Božjeg lica. "Tu su, dakle, još jednom vidljive okomita ('evanđelje') i vodoravna ('drugi') os dokumenta; one naznačuju gdje se Crkva treba 'centrirati' i prema čemu se ona treba iz sebe de-centrirati. Ili, kako je to istaknuto na samom početku konstitucije o Crkvi: Svjetlo naroda je *Krist* pa stoga ovaj Sveti sabor, sabran u Duhu Svetom, žarko želi njegovom svjetlošću, koja odsijeva na licu Crkve, rasvijetliti sve *ljude* navješćujući *evanđelje* svem *stvorenju* (usp. Mk 16,15)".¹⁷

1.3. *Teološki sadržaj, motivi i nakane*

Nakon što smo se pozabavili kontekstom izričaja o Crkvi kao sakramentalnoj stvarnosti, moramo se pitati što taj izričaj znači u sebi.¹⁸ Dva su bitna razloga utjecala na shvaćanje Crkve kao sakramenta: prvo, o Crkvi kao sakramentu, za razliku od uobičajene terminologije nauka o sakramentima, govori se samo u analognom, u nepravom smislu: ona je

¹⁶ Usp. M. Kehl, *Die Kirche. Eine katholische Ekklesiologie*, Würzburg, 1992., 93.

¹⁷ Usp. S. Kušar, *Uvod: Pokušaj viđenja korpusa koncilskih dokumenta kao cjeline*, u: Drugi vatikanski koncil, *Dokumenti*, KS, Zagreb, 2008., XVIII-XIX.

¹⁸ Jedan sveobuhvatan pogled na shvaćanje sakramentalnosti Crkve u teološkoj refleksiji suvremenih njemačkih teologa (H. Zirker, L. Scheffczyk, Otto Semmelroth, M. Kehl, P. Hünermann, W. Pannenberg, K. Rahner, J. Ratzinger) donosi: J. Meyer zu Schlochten, *Sakrament Kirche. Wirken Gottes im Handeln der Menschen*, Freiburg-Basel-Wien, 1992.

samo 'na neki način' (*veluti*) sakrament. Ona se kao temeljni sakrament konkretizira u pojedinačnim sakramentima. Drugo, terminologija "Crkva kao sakrament" nije ni u kojemu slučaju posve nova. Ona se povezuje uz pavlovski izraz 'mysterion' dok govori o Božjem spasenjskom naumu u Kristu (usp. 1 Kor 1, 23) i uz poslanicu Efežanima (usp. 5, 32). Crkva je dio Božje spasenjske ekonomije, koju Novi zavjet općenito naziva 'otajstvo' (usp. Kol 1, 27; 2,2).

Izvorno značenje pojma *mysterion* nije neposredno sakramentalne prirode. Riječ "sakrament" prijevod je latinske riječi *sacramentum*, izraz kojim su Latini izražavali grčku riječ *mysterion*, a koja je ukazivala na kultove koji su dolazili iz Grčke ili s Istoka i čiji su obredi bili čuvani u strogoj tajnosti.¹⁹ Ti kultovi su upućenima nudili djelomičan pristup božanstvu i stanovito sjedinjenje s njim. U Novom zavjetu riječ *mysterion* ima potpuno drukčiji smisao i koristi se za ukazivanje na novost objave, razotkrivanje krajnjeg Božjeg nauma u Isusu Kristu i njegovo sudjelovanje u ljudskom iskustvu. Pojam *mysterion* zato se vrlo često susreće u povezanosti s izrazima objave i naviještanja (usp. Rim 16,25; 1 Kor 2,7; Ef 3,8; 6,19; Kol 2, 2, 4, 3). Osobita je zasluga Karla Rahnera što je sustavno istaknuo izvorni pojam otajstva.²⁰ Snagom svoje spasenjske volje Bog želi prispjeti u ljudski svijet, želi se u njemu ostvariti, u njemu konkretizirati svoje spasenje i učiniti ga opipljivim. To prostorno-vremensko, povijesno mjesto Božje nazočnosti jest Crkva. Crkva je u toj koncepciji realni simbol i temeljni sakrament tog samopriopćavanja trojedinog Boga u istini i ljubavi.²¹ Tako je Crkva, zajednica vjernika, bitan

¹⁹ Kaže Eliade: "Grčki izraz *tá mystéria*, korišten prvenstveno u množini, vjerojatno proizlazi od indoeuropskog korijena MU, čije se izvorno značenje 'zatvoriti usta' odnosi na 'obrednu tišinu'." (M. Eliade, *Storia delle credenze e delle idee religiose*, sv. I., Sansoni Editore, Milano, 1996., 472).

²⁰ Usp. K. Rahner, *Über den Begriff des Geheimnisses in der katholischen Theologie*, u: *Schriften zur Theologie* vol. 4, 51-99.

²¹ Usp. K. Rahner, *Überlegungen zum personalen Vollzug des sakramentalen Geschehens*, u: *Schriften zur Theologie* vol. 10, 413-415.

moment u ostvarivanju božanskog spasenjskog nauma. Ona je “dospjelost Božjeg sebezpriopćavanja”.²²

U prvim stoljećima kršćanstva sakramentalnost Crkve rijetko se spominje. U tom smislu redovito se navodio Ciprijanov tekst: “Crkva je neuklonjivi sakrament jedinstva. Tko izaziva raskol, napusti biskupa i nađe si nekog drugoga kao pseudobiskupa, ostaje bez nade i biva odbačen od Božjeg negodovanja”.²³ Ovdje postaje razvidno, podsjeća J. Ratzinger, da je ideja sakramenta usko povezana s *idejom jedinstva* Crkve. Druga skupina otačkih tekstova poziva se na Augustina, koji u jednom spisu kaže: “Božji sakrament nije ništa i nitko osim Krista”.²⁴

Recepcijom starokršćanske terminologije “Crkve kao sakramenta”, Koncil je ima na umu *dvije* nakane: prva, uz pomoć pojma ‘sakrament’ htjelo se istaknuti *Božju susretljivost*: Crkva živi iz Božje ljubavi i milosti koja prethodi svakoj ljudskoj djelatnosti; drugo, koristeći se pojmom ‘sakrament’ želi se dokinuti poistovjećivanje Crkve s Kristom. U 19. stoljeću Crkva se vidjela kao nastavak Isusova utjelovljenja, kao *incarnatio continua* ili kao *Christus prolongatur* (J. Adam Möhler). Sada se ističe *razlika* između Krista i Crkve: Crkva je samo vidljivi znak i djelotvorno sredstvo nevidljivog spasa, ali ona sama nije ono što označuje. Ona ne raspolaže Božjim spasenjem niti je ona kraljevstvo Božje. Nije Crkva, nego je Krist “svjetlo naroda” koje odsijeva na licu Crkve (LG 1).

Pojam crkve kao sakramenta ima *kritičku funkciju* unutar ekleziologije. On predstavlja neku vrstu regulativne ideje koja želi spriječiti svako promatranje crkve koje je nespojivo s njezinim svetopisamskim utemeljenjem i nakanom.²⁵ Crkva je vidljivi sakrament, ali u “ljudskoj slabosti” (LG 9) i njezino lice nije “bez ljage i bora” tako da “lice Crkve manje sjaji... i usporava se rast Božjega kraljevstva” (UR 4). Na temelju

²² K. Rahner, *Das Grundwesen der Kirche*, u: Handbuch der Pastoraltheologie, Freiburg i. Br., 1964., 129.

²³ Ciprijan, *Epist.* 69, 6, u: CSEL III (Hartel), 754.

²⁴ Usp. J. Ratzinger, *Teološki nauk o principima*, 51.

²⁵ Usp. N. A. Ančić, *Za tragovima Božjim*, 128.

srastanja ljudskoga i božanskoga elementa u njoj, ona “u vlastitom krilu obuhvaća grješnike te je u isti mah i sveta i potrebna čišćenja – neprestano kroči putem pokore i obnove” (LG 8). Poziv na čišćenje i obnovu morao bi potaknuti Crkvu na molitvu: “otпусти nam naše dugove” (LG 40), jer jedino na taj način može “Kristov znak jače zasjati na njezinu licu” (LG 15). No, iako je Crkva grijehom opterećena i u njoj postoje grješne strukture, ona je “po snazi duha svetoga ostala vjernom zaručnicom svojega gospodina i nikada nije prestala biti znakom spasenja u svijetu” (GS 43).

Konstitucija na kraju prvog poglavlja izričito govori o *slici služenja Crkve*, koristeći se trostrukom analogijom Crkva-Krist: “Crkva premda za izvršenje svoje misije treba ljudska sredstva, nije ustanovljena da traži zemaljsku slavu, nego da svojim primjerom štiti poniznost i samozataju”. Motiv siromašne Crkve dalje se proširuje kada se kaže da ona prepoznaje “u siromasima i patnicima... sliku svoga siromašnog i trpećeg Ustanovitelja, nastoji da olakša njihovu oskudici, nastoji da u njima služi Kristu”. Naposljetku, sve se to još više radikalizira: Crkva “u vlastitom krilu obuhvaća grješnike te je u isti mah sveta i potrebna čišćenja, neprestano kroči putem pokore i obnove” (usp. LG 8).

1. SAKRAMENTALNO POSLANJE CRKVE

Sakramentalnost je *temeljno* obilježje katoličke vjere. Ona počiva na pozitivnom odnosu između Boga i stvorenja. Unatoč grješnosti, stvorenje ostaje trajni prostor Božjeg djelovanja, te ono može biti i jest suradnik Božji i sakramentalni izričaj Božje prisutnosti. Na Tridentском koncilu naglašava se stvarni karakter sakramenta, vidjevši sakrament kao simbol svete stvarnosti i vidljivi oblik nevidljive stvarnosti (DH 1639). Sakramentalni način razmišljanja tipično je katolički oblik shvaćanja stvarnosti koji nam govori o tome da je stvarnost

jedan događaj koji uvijek sadrži nešto više i dublje od onoga što nam se samo pokazuje izvana.²⁶

Iz rečenoga proizlazi da je bit sakramentalnosti Crkve i njezina postojanja da kroz čin i riječ pojašnjava, uprisutnjuje i čini djelotvornim spasenjski događaj Isusa Krista. Sakramentalno razumijevanje Crkve omogućuje, dakle, da se njezino postojanje obrazloži *funkcionalno*. Rast kraljevstva Božjega potrebuje institucionalizirano posredovanje. Zato je postojanje Crkve u funkciji posadašnjega Kristova spasenja, te razvijanja i primjenjivanja osobnih i socijalnih implikacija Isusove poruke u praksi. Sakramentalno razumijevanje Crkve potiče na iskrenu samokritiku i propitkivanje udovoljava li Crkva svome istinskom poslanju. Crkva se zapravo treba truditi postati ono što tvrdi da jest i za što je ovlaštena.

a. Crkva, znak drukčijeg čovječanstva

Drugi vatikanski koncil traži od Crkve kršćansku autentičnost i vjerodostojnost. Bez toga nema uspješne *evangelizacije*. Tu se susrećemo s pitanjem *znakova vjerodostojnosti*. Najveći doprinos govoru o znakovima dao je profesor fundamentalne teologije René Latourelle, i to svojim djelom *Krist i Crkva kao znakovi spasenja*. Govoreći o znakovima vjerodostojnosti kršćanske objave, on kaže da su to, prije svega, dva međusobno povezana znaka. *Prvotni* znak jest Isus Krist kao punina objave i kao izvor svih drugih znakova. S druge strane, *temeljni* znak je Crkva kao stalni znak spasenja u povijesti: i kao paradoksalni znak jedinstva, svetosti i povijesnosti, i kao izričaj različitih znakova za današnjeg čovjeka: svetosti, svjedočanstva, mučeništva. Stoga Latourelle predlaže sljedeću formulaciju: *znak je Krist u Crkvi*.²⁷

²⁶ O katoličkoj sakramentalnoj predodžbi, vidi: T. P. Rausch, *Biti katolik u kulturi izbora*, KS, Zagreb, 2010., 43-64. Za razliku od katolika, u protestantizmu postoji rez između Boga i stvorenja; ono nije više suradnik, nego pasivni primatelj. Kao krajnja posljedica Reformacije dogodilo se da ništa izvanjsko, povijesno i stvoreno više nije znak niti upućuje na neku transcendenciju.

²⁷ Usp. René Latourelle, *Chiesa: Motivo di credibilità*, u: Rene Latourelle, Rino Fisichella (prir.), *Dizionario di teologia fondamentale*, Cittadella Editrice, Assisi, 1990., 162-181.

No spontano se pitamo: Kako Crkva može taj svoj zahtjev, da bude sakrament spasenja, opravdati naočigled činjenice da je u samoj Crkvi bilo i još uvijek ima toliko zakazivanja, krivnje i grijeha. Karl Rahner kaže da danas Crkva nije više *signum elevatum in nationes* (znak uzdignut među narodima) kako ju je slavio Prvi vatikanski sabor. Za duhovnost pojedinca Crkva može biti teret koji pritišće svojim doktrinalizmom, ritualizmom i legalizmom.²⁸

Svaka provjera vjerodostojnosti Crkve mora iznijeti na vidjelo *dimenziju svetosti* Crkve. Tek kategorija svetosti čini Crkvu vjerodostojnim znakom spasenja.²⁹ U petom poglavlju *Lumen gentium* tematizira se *Opći poziv na svetost* u crkvenoj zajednici: "Tako su svi u Crkvi, bilo da pripadaju hijerarhiji bilo da ih ona pastirski vodi, pozvani na svetost... Ta se svetost neprestance očituje i mora očitovati u plodovima milosti koje Duh u vjernicima proizvodi" (LG 39). Poziv na svetost svaki vjernik živi na svoj jedinstven način (LG 39-42), a neki ga ostvaruju u kontekstu redovničkog života (LG 43-47). U tim poglavljima još jednom izlazi na vidjelo nutarnji smisao Crkve: radi se o svetosti, to će reći o bogolikosti.³⁰

Fenomen svetosti u Katoličkoj Crkvi pruža prilika da se u životima svetaca vide mogućnosti ostvarenja osobnog nasljedovanja Isusa Krista. Sveci svjedoče o tome da na našem mjestu ne može biti nitko drugi, da smo 'nezamjenjivi' pred Bogom i u svom poslanju u svijetu. Zato su sveci nezaobilazni dio katoličkog vjerničkog identiteta. Kao što je Isus bio znak koji

²⁸ Usp. K. Rahner, *Praxis des Glaubens*, Herder, Freiburg, 1985., 49-50.

²⁹ "Odlučujući su, dakle, prisutnost i znakovi svetosti: ona je bitni preduvjet za istinsko naviještanje evanđelja koje može ponovno oživjeti nadu. Potrebna su snažna, osobna i zajednička, svjedočenja novoga života u Kristu. (...) To je jedan od najvećih izazova koji očekuje Crkvu koja je u Europi na početku novog tisućljeća" (Ivan Pavao II., Apostolsku pobudnica *Ecclesia in Europa - Crkva u Europi*, KS, Zagreb, 2003., 55).

³⁰ O značenju i tumačenju petoga poglavlja *Lumen gentium* vidi: B. Duda, *Koncilске teme*, KS, Zagreb, 1992., 145-149; 173- 201. Teolog Ančić kritički zapaža: "Uočljivo je ipak da se govor o svetosti usredotočuje na individualnu svetost zanemarujući njezine crkvene i zajedničarske aspekte, njezin društveni kontekst i stanovito crkveno ozračje koje je potrebno za njezin rast" (*Crkva u društvenim promjenama*, 276-277.)

pokazuje na vječnost – tko je vidio njega, vidio je njegova Oca – tako i njegovi učenici imaju zadaću da se također pretvore u znak – da budu nalik njemu. “To je kršćanski poziv, to je stanje svetosti: *biti znak Krista*”.³¹

Budući da pojedini sakramenti razvijaju sakramentalnu strukturu Crkve, bitno je kako se oni primaju. Sakramentologija je tijekom povijesti najviše naglašavala *ex opere operato*,³² kao da se samim izvršenjem sakramentalnog čina, obreda, sve odmah događa. Sakrament nije samo izvršeni čin, on se na *aktivan način* mora događati u životu onoga koji ga prima i djelotvorno živi u Crkvi. Nužno je oživjeti svijest da, primajući sakramente, *postajemo sakrament* – vidljivi znak, svjedoci novog života. “Jer riječ ‘znak’ izriče odnos; kao znak ne stoji u samome sebi, nego je na putu prema nečem drugom. Shvaćam ga kao znak tek kada uđem u sadržaj njegova upućivanja: to upućivanje mogu otkriti samo kad se sam poistovjetim s njim, kad se upustim u relaciju koja znak čini znakom. Ili, kako kaže Origen: Duhovni smisao misterija, *svetog znaka*, otkrivamo tek kada živimo tajnu. Događaj uvida, koji otvara znak kao znak, podudara se, dakle, s obraćenjem”.³³ Ne treba izgubiti iz vida jednu snažnu rečenicu iz *Lumen gentium* 14 koja se temelji na Augustinovim razmišljanjima i koja se rijetko citira: “No, ne spašava se onaj koji, makar bio pritjelovljen Crkvi, ne ustraje u ljubavi, a ostaje u krilu Crkve, ‘tijelom’, ali ne i ‘srcem’” (LG 14).

U tom smislu, talijanski teolog Carmelo Dotolo ispravno vidi poslanje Crkve u današnjemu svijetu: da bude “znak drukčijeg

³¹ Boris Beck, *Predgovor*, u: G. Cvitan, *Putujući s Kristoforom*, Svjetlo riječi, Sarajevo, 2012., 8-9.

³² Nauk o *opus operatum* kazuje da sakramenti Crkve posreduju spasenje snagom svojega objektivnog izvršenja. U ekstremnim slučajevima izvanjski znak i unutrašnja spasenjska stvarnost mogu se razići. S jedne strane, izvanjski znak, doduše, može postati valjan, ali prazan i neplodan znak; obratno, spasenjska stvarnost može se posredovati i bez vanjskog crkvenog znaka. O tome vidi: K. Rahner, *Pitanje teologije sakramenata*, u: Isti, *Teološki spisi*, FTI, Zagreb, 2008., 265-272.

³³ J. Ratzinger, *Teološka načela*, 52.

čovječanstva”, te da je “u službi alternativne vijesti”.³⁴ Osobna svetost, intenzivan kršćanski život i međusobna ljubav pokazali su se odlučujućima u širenje kršćanstva u prvim stoljećima.³⁵

b. Sakramentalna dimenzija *communio-ekleziologije*

Ističući sakramentalnost Crkve, Koncil neposredno usmjerava pogled na ona spasenjska dobra kojima je Crkva opremljena u svome sakramentalnom služenju, prije svega na *euharistiju* iz koje ona živi (usp. LG 26). Izričito se u LG 3 kaže da se “sakramentom euharistijskog kruha posadašnjuje i ozbiljuje jedinstvo vjernika, koji tvore jedno tijelo u Kristu (usp. 1 Kor 10,17)”. U euharistiji se ostvaruje zajedništvo s Kristom i među vjernicima, te se sakramentalno posadašnjuje bit Crkve. “Postajući stvarnim dionicima Gospodnjeg tijela u lomljenju euharistijskog kruha, mi smo uzdignuti u zajedništvo s njim i među sobom” (LG 7). Crkva nije tek vanjska organizacija vjere, nego je po svojoj biti *bogoslužna* zajednica koja uprisutnjuje otkupljujuću ljubav Isusa Krista.³⁶ Nazivanje Crkve sakramentom, smatra Ratzinger, “suprotstavlja se individualističkome poimanju sakramenata kao sredstava milosti; uči nas shvaćati sakramente kao životno ostvarenje Crkve (zajednice)”.³⁷ U ovomu kontekstu on ukazuje na doprinos Ivanova evanđelja, koje govori o kršćanskoj ljubavi kao bratstvu. “Možda se upravo ovdje najneposrednije pokazuje praktična zadaća koja se krije u riječi ‘sakrament jedinstva’: izgrađivati ćelije bratstva polazeći od euharistije.”³⁸

³⁴ Usp. C. Dotolo, *Moguće kršćanstvo*, KS, Zagreb, 2011., 233ss.

³⁵ “Kršćani su uvijek bili najmanje uvjerljivi, kad god su trošili mnogo riječi. (...) Kršćani su uvijek bili najuvjerljiviji kad su činili znakove: često suprotno onome što ih je okruživalo, katkada poticajno za razmišljanje, kao i za oponašanje, pozivajući na nasljedovanje, često samo kao provokacija usred drugačijeg ili uopće nerazmišljajućeg svijeta (uključujući kršćanske zablude i zastranjenja)” (Peter Paul Kasper, *Sakramenti – jezik znakova*, Svjetlo riječi, Sarajevo, 2011., 98-99).

³⁶ J. Ratzinger, *O ekleziologiji Konstitucije ‘Lumen gentium’ – Što je rekao Sabor o Crkvi?*, u: Isti, *U službi istine*, Ziral, Mostar – Zagreb, 2002., 56.

³⁷ J. Ratzinger, *Teološka načela*, 55.

³⁸ Isto, 60.

Da bi se jasnije istaknulo sakramentalno određenje biti Crkve, kao i njezino sakramentalno poslanje, Izvanredno zasjedanje Sinode biskupa 1985. godine³⁹ pokušava cjelovitost koncilске ekleziologije obuhvatiti pod jedan temeljni pojam, naime pojam *communio-ekleziologije*. Radi se o novom usredištenju ekleziologije.⁴⁰ Tema zajedništva – *koinonia/communio* osnovna je nit vodilja ekleziologije Waltera Kaspera.⁴¹ Bit ili otajstvo Crkve jest u tome da je ona “ikona trinitarnog zajedništva Oca, Sina i Duha Svetoga”. Tu otačku sliku on smatra interpretacijskim ključem za sve druge koncilске izričaje i slike o Crkvi.⁴² Izvorni smisao pojma *koinonia/communio* nije zajedništvo među kršćana, nego zajedništvo vjernika s Bogom – sudioništvo (*participatio*) u Isusu Kristu, Duhu Svetome, evanđelju, te osobito euharistiji.⁴³ U tom se smislu shvaća ispovijest o *communio sanctorum* u Apostolskom vjerovanju. Ta formula izvorno ne znači zajedništvo svetih, tj. vjernika i zajedništvo sa svetima u nebu, nego zajedništvo u svetom, tj. zajedničko sudioništvo u spasenjskim dobrima. Tek zajednički *communio* u svetom utemeljuje *communio* svetih.⁴⁴ Riječ je o teološkom utemeljenju zajedništva iz kojeg proizlazi svako zrelo crkveno zajedništvo. U tom smislu pojam *communio* kazuje da je Crkva *znak zajedništva* između ljudi i Boga, kao i međusobno (usp. LG 1). Ona stvara jedinstvo čovječanstva koje “nadilazi naravne veze i svjetovna područja politike, kulture

³⁹ O značenju Sinode vidi: P. Bordeyne – L. Villemin (prir.) *Drugi vatikanski koncil i teologije. Perspektive za 21. stoljeće*, KS, Zagreb, 2012., 47-67.

⁴⁰ U teološkim krugovima općenito se prihvaćalo polazište da je ekleziologija u *Lumen gentium* zapravo kompromis ili mješavina između snažno juridički naglašene ekleziologije koju je zastupala manjina, te *communio-ekleziologija* koju je na Saboru zastupala većina Otaca. Takvu je ocjenu svojedobno prvi iznio talijanski isusovac Antonio Acerbi. Peter Hünermann takvo polazište smatra preuskim za ispravno vrednovanje saborskog učenja o Crkvi. (usp. N. A. Ančić, *Crkva u društvenim promjenama*, 275.)

⁴¹ Usp. W. Kasper, *Crkva Isusa Krista*, 19-21; 293-307.

⁴² Usp. W. Kasper, *Trajno značenje Drugoga vatikanskog sabora za Crkvu*, u: Koncil u Hrvatskoj. Zbornik radova teološkog simpozija u povodu 30. obljetnice Drugoga vatikanskog sabora, CUS, Split, 1996., 17.

⁴³ Usp. W. Kasper, *Crkva Isusa Krista*, 30-31; 195-198; 239-240.

⁴⁴ Isto, 30-31.

i gospodarstva. Ona ujedinjuje ljude na temelju duhovnoga ljudskoga poziva u zajedništvo s Bogom”.⁴⁵

Kada Koncil govori o Crkvi kao *zajedništvu*, to pretpostavlja također da se ravnopravnije artikuliraju odnosi između različitih crkvenih zvanja, službi i poslanja. Mjesto i *uloga vjernika laika* u Crkvi ključno je pitanje nove evangelizacije. Koncilski dekret o misijskoj djelatnosti Crkve *Ad genetes*, u broju 21, doslovno kaže: “Crkva nije pravo utemeljena, ne živi punim životom niti je *savršeni znak Krista* među ljudima, ako s hijerarhijom ne postoji i ne djeluje laikat u pravom smislu. Bez djelatne prisutnosti laika evanđelje se ne može duboko utisnuti u duh, život i rad nekog naroda”. “Tako je svaki laik, po samim darovima koje je primio, ujedno *svjedok* i živo *sredstvo* poslanja same Crkve” (LG 33). Govoreći o apostolatu laika, konstitucija kaže: “Svaki laik mora biti pred svijetom svjedok uskrsnuća i života Gospodina Isusa te *znak živoga Boga*” (LG 38).

To znači da je svaki pojedini vjernik sudionik u toj sakramentalnosti Crkve i da mora postojati *suodgovornost* klerika i laika u poslanju Crkve u svijetu. Drugi vatikanski koncil na neizravan način poziva da *deklaraliziramo* svoje razumijevanje Crkve: ona je zajednica vjernika koji dijele jednako krsno dostojanstvo.

ZAKLJUČAK

U ovom radu pokušali smo dotaknuti sržni motiv govora o sakramentalnosti Crkve, a to je konkretnost Crkve kao znaka i sredstva spašenosti, te pokazati kako on stoji u određenoj dijaloškoj napetosti s kritičkom dimenzijom sakramentalnosti.

Sakramentalna odrednica Crkve pokazuje da je ona u službi stvarnosti koje ju transcendiraju: Kraljevstva Božjega i svijeta. Nažalost, tijekom povijesnog hoda crkvena stvarnost nije se uvijek pojavljivala kao konkretni i povijesni znak

⁴⁵ N. A. Ančić, *Za tragovima Božjim*, 129. Slično tvrdi i Ratzinger: Crkva “ne uspostavlja izravno svjetovno, političko jedinstvo ljudi; sakrament ne nadomješta politiku, a teokracija je u bilo kojoj formi nesporazum” (*Teološki nauk o principima*, 60).

kraljevstva Božjega i sredstvo Božjeg spasenja svijeta. Prečesto je Crkva, usredotočena na samu sebe, ostavljala sliku o sebi kao o samodovoljnom i trijumfalističkom savršenom društvu ili se poistovjećivala sa svijetom i postajala svjetovna crkva koja se natječe za vlast s ostalim moćnicima ovog svijeta. Zbog svega toga crkvena se praksa u svim svojim dimenzijama mora uvijek propitkivati vodi li računa o posebnosti Crkve kao sakramenta Božjeg spasenja u svijetu i je li znak oslobađajuće prakse koja je započela u Isusovom životu i navještaju. Ona ima stoga svoju opravdanost samo ako je očuvala svoje bitno obilježje ili svojstvo upućivanja na događaj spasenja.

Sacramental Understanding of the Church in Lumen Gentium

Summary

Theological mystery of the Church is central to the Council. Ecclesiology of the Second Vatican Council is sacramental, i.e. it shows the Church as a sign and means of God's plan for the salvation of the world, where the Greek word "mysterion" (mystery) should be understood in the biblical sense. Through the Church Jesus Christ is immediately present in the world, the Church is his sacrament. The Church in turn has immediate relationship with Jesus Christ through sacraments.

In the first part we analyze the sacramental definition (characteristic) of the essence of the Church, and in the second part we reflect on the sacramental mission of the Church. First we describe the emergence of the formulation and bring out the theological content of the expression of the Church as the sacrament. Then we present a systematic view of the meaning of the Church understood as the universal sacrament of salvation for its mission in today's world, relying on the thought of some of some modern theologians.

Key words: sacramental definition of the essence of the Church, sacramental mission of the Church, phenomenon of holiness, ecclesiology of communion.

Pastoralne smjernice prema Gaudim et spes

Alojzije Čondić, Mihael Prović, Split

UDK: 262.5Vat2:25
Pregledni znanstveni rad

Sažetak

Drugi je vatikanski sabor svojim načinom i sadržajem mnogomu promijenio pastoralni hod Crkve u suvremenim društveno-kulturnim okolnostima. U otvaranju Crkve svijetu osobito je pridonijela Pastoralna konstitucija Gaudium et spes. Budući da je od Sabora prošlo nešto više od pedeset godina, smatramo bitnim reflektirati novosti koje je Sabor tom pastoralnom konstitucijom inovirao u život Crkve i upitati se u kojoj su mjeri zaživjele u stvarnomu crkvenom biću. U tom vidu autori, služeći se prosudbenom metodom, prvotno prikazuju pastoralnu važnost Sabora, metodološki pristup i unutarnju razdiobu pastoralne konstitucije. Potom se usmjeruju na bitne točke pastoralnih smjernica u Gaudium et spes, s naglaskom na društveni pastoral. U posljednjemu se dijelu osvrću na mjesto i ulogu vjerskog odgoja prema Gaudium et spes i njegov pastoralni i katehetski odjek u Republici Hrvatskoj.

Ključne riječi: Gaudium et spes, pastoral, smjernice, društvo, svijet, vjerski odgoj.

Uvod

Organski ili sinodalni pastoral unutarnjom strukturom nadilaze puko koordiniranje pastoralnih aktivnosti, tehničku organiziranost, kalendarsko nabranje pastoralnih zbivanja, a još više okoštalu spontanost. Po naravi teže fizionomiji tijela (usp. 1 Kor 12,1-31), jer u sebi sadrže razne sastavnice, koje treba uskladiti u cjelinu i prosuditi s teološko-pastoralnoga, društveno-kulturnog, programskog i praktičnog vida. No, pred strateškim i planskim pristupom društvenih sustava, pastoralnu učinkovitost umanjuje ustrajna nepovezanost

teološko-pastoralne znanosti i pastoralne životnosti u svijetu, koji je više ili manje znanstveno prožet. Pragmatična improvizacija, oslanjajući se na tradicionalnu pastoralnu postavku, troši snage pastoralnih radnika i priječi saborsku otvorenost evangelizacijsko-misionarskoga duha.

Uobičajeni autoreferencijalni crkveni rad, fokusiran na pastire kao jedine nositelje pastorala, donekle je mogao funkcionirati u homogenim društveno-kulturnim sustavima, ali u postmodernomu i globalnomu društvu našao se pred izazovima promjene pastoralnoga mentaliteta. Crkva se već prije Sabora u pastoralu suočavala sa zahtjevima novih pastoralnih i katehetskih metoda. Spremnost Crkve za strateškim pastoralnim promjenama očitovala se u Pastoralnoj konstituciji *Gaudium et spes*¹ davši nove pastoralne smjernice. Međutim, nameće se pitanje, koje treba realno razmotriti, u kojoj su se mjeri provodili i kako se danas promiču saborske smjernice te koje je mjesto i uloga vjerskog odgoja u pastoralu? U ovomu ćemo članku nastojati u bitnim crtama predočiti novost saborskih pastoralnih smjernica te njihovu važnost i učinkovitost u crkvenim strukturama.

1. PASTORALNI SABOR I PASTORALNA KONSTITUCIJA

Zorno prosudivši okolnosti u kojima se nalazila Crkva polovicom prošloga stoljeća, blaženi je papa Ivan XXIII. potaknuo sazivanje Sabora nazvavši ga *pastoralnim*: “Jer, jedno je sam poklad vjere, odnosno istine koje valja štovati, a sadržane su u našem nauku, a drugo je način kojim se one naviještaju, dakako, u istom smislu i značenju. Tom načinu valja posvetiti najviše pozornosti i, ustreba li, strpljivo se oko njega truditi; naime, u obrazlaganju gradiva trebat će uvesti one metode koje su pretežno pastoralnoga obilježja.”² Među

¹ Drugi vatikanski koncil, Pastoralna konstitucija o Crkvi u suvremenom svijetu *Gaudium et spes* (7. XII. 1965.), KS, Zagreb, 72008. (dalje: GS).

² Ivan XXIII., *Gaudet mater ecclesia – Raduje se majka Crkva. Govor Svetoga Oca Ivana XXIII. u prigodi otvaranja Drugoga vatikanskog sabora 11. listopada 1962.*, u: Crkva u svijetu 47 (2012) 4, 536.

pitanjima, poteškoćama i temama koje su se nametnule Crkvi, a koje je papa Ivan XXIII. proročki uočio, našla se novost otvaranja Crkve suvremenomu svijetu te se žurno tražilo sredstva i prikladne pastoralne strategije u svjetlu vjere. Nije se htjelo stati na suhoparnoj konstataciji aktualnih poteškoća u svijetu, nego je trebalo iznijeti stavove s obzirom na prikladna sredstva kako u novim okolnostima vjernicima prenositi istinu kršćanskog nauka. U tomu vidu Sabor nije samo *pastoralni* da bi se zapostavilo *doktrinu*, nego su pastoral i crkveni nauk uzajamno prožeti, i njihova je ujedinjenost iznjedrila novi oblik Crkve. Takav pristup, u odnosu na dotadašnju doktrinarnu i pastoralnu zatvorenost prema suvremenomu svijetu, čini znakovitu novost u povijesti Crkve³ te su u njezinoj daljnjoj obnovi saborski sadržaji istinski "kompas".⁴

Prijesaborski pastoralni spisi uglavnom su bili usmjereni na kanonsko pravo i moral, premda su se u stvarnomu crkvenom životu tražili novi putovi, koje je odvažno pokrenuo Sabor započinjući novu 'epohu' Crkve. Iako je Sabor nazvan *pastoralnim*, ipak je samo *Gaudium et spes* proglašen "pastoralnom konstitucijom", koja se smatrala najvažnijim dokumentom za crkveni rad u takvim okolnostima te po sadržaju posve novim u povijesti ekumenskih sabora.

³ Usp. G. Turbanti, *Un concilio per il mondo moderno. La redazione della costituzione pastorale Gaudium et spes del Vaticano II*, Mulino, Bologna, 2000., 24–31.

⁴ Prigodom proglašenja *Godine vjere* papa Benedikt XVI., pozivajući se na svoga prethodnika papu Ivana Pavla II., u pismu *Porta fidei*, br. 5, piše: "Mislilo sam da vezati početak *Godine vjere* uz pedesetu obljetnicu otvaranja Drugoga vatikanskog koncila može biti prava prigoda da se shvati kako tekstovi koje su nam u naslijeđe ostavili koncilski oci, prema riječima blaženoga Ivana Pavla II., 'ne gube ni svoju vrijednost niti svoj sjaj. Potrebno je da budu čitani na primjeren način, da ih se upozna i usvoji kao stručne i mjerodavne tekstove Učiteljstva unutar crkvene predaje... osjećam, više no ikad, dužnost ukazati na Koncil ka na *veliku milost koju je zadobila Crkva u 20. stoljeću*. U njemu nam je bio ponuđen siguran kompas da bi nas usmjerio tijekom hoda u stoljeću u koje ulazimo.' Želim također snažno potvrditi ono što sam rekao u vezi s Koncilom nekoliko mjeseci nakon svog izbora za Petrova nasljednika: 'Ako se u njegovu čitanju i prihvaćanju vodimo ispravnom hermeneutikom (Koncil) može bit i sve više postajati velika snaga za uvijek potrebnu obnovu Crkve.'"

Premda Sabor nije posve razjasnio pojam *pastoral*, nego je to prepustio istraživanju poslijesaborske teologije, ipak ga se iz konstitucije *Gaudium et spes*, dobrim dijelom, doživljuje ne kao neku puku *provedbu*, nego kao svrhu, usmjerenje i senzibilnost, a koji trajno trebaju animirati crkveni nauk, praksa i razlozi postojanja crkvenih ustanova. Sabor je sazvan da bi Crkva produbila spoznaju o obnašanju svoga poslanja u stvarnomu društveno-kulturnom okruženju, a čije se služenje očituje u dijalogu i povezanosti evanđelja i suvremenoga svijeta. Za ispunjenje te zadaće bilo je važno u prosudbi suvremene povijesti usvojiti novu metodologiju, koja je domišljena prema kriterijima evanđelja, a izražena je sintagmom: *znakovi vremena* (usp. Mt 16,3; GS, 4,11). Usvojiti novu metodologiju, bio je znak ispravne prosudbe, s nakanom da se u ambivalentnomu svijetu shvati smisao Božjeg nauma spasenja. Teološka sintagma *znakovi vremena* nije samo jedna od tema, nego je zaleđe cijele "pastoralne konstitucije", kojom se u određenomu povijesnom trenutku prosuđuju znakovi izazova i Božje nazočnosti.⁵ Odvažno djelovanje vjernika u društvu u bitnoj je povezanosti s *kairosom*, čime se ulazi u dubinu kršćanskoga života, odnosno "ispitivanje znakova vremena" i njihovo "tumačenje u svjetlu evanđelja" pokazatelj je kršćanskoga iskustva i nazočnosti Crkve u svijetu. U tom je kontekstu Sabor nepresušni izvor i poticaj za preispitivanje i obnovu kršćanskoga poslanja u aktualnomu društvenom i pastoralnom okruženju te nadahnuće za donošenje i ostvarenje prikladnih odluka i pothvata.

U Drugi vatikanski sabor upisana je paradigma koja pomaže vjerniku zauzeti stav u stvarnomu društveno-kulturnom ambijentu, što znači da se vjernik u svjetlu vjere treba suočiti s činjeničnim stanjem u društvu, koje proživljuje

⁵ Usp. G. Cardaropoli, *Il concilio Vaticano II. L'evento, i documenti, le interpretazioni*, EDB, Bologna, 2012., 37-60; N. A. Ančić, *Tumačenje znakova vremena – zaboravljena zadaća Crkve*, u: Crkva u svijetu 42 (2007) 2, 200-226; T. Matulić, *Teološko značenje čitanja znakova vremena*, u: *Diacovensia* 21 (2013) 1, 29-47; S. Baloban, *Današnji znakovi vremena i poslanje Crkve*, u: *Diacovensia* 21 (2013) 1, 49-61.

“epohalne promjene”.⁶ Sabor promiče pastoralnu odgovornost prema “zamršenomu stanju” u svijetu, koja ne dopušta vjerniku zatvoriti se u crkvene prostore. Prezentna je temeljna sadorska usmjerenost, koja se razabire u vjernomu čuvanju tisućljetne *doktrine*, s jedne strane, a s druge u *pastoralnoj* odgovornost pred izazovima koje društveno-povijesne okolnosti nameću Crkvi. U ponekad napetom odnosu između *doktrine* i *pastorala* Crkva je pozvana preispitivati i obnavljati svoj rad, što, u metodološkomu vidu, označuje hod vjernika u odnosu prema čovjeku i svijetu. Ne može se ljudima na postavljena pitanja dati samo načelan odgovor s uvjerenjem da će istodobno proizvesti učinak u konkretnomu životu, nego je nužno tražiti odgovore u *hic et nunc* okolnostima. U tomu vidu *pastoralnost* objektivno upućuje na zadaću Crkve da prikladno oblikuje kršćansku poruku i vjersko iskustvo u stvarnomu životu i da kontekstualno uzima u obzir bit vjere i stvarne promjene njezine povijesne konfiguracije. Sadorska se diskusija s obzirom na metodologiju pretočila u raspravu odnosa *doktrine* i *pastorala*. No ne radi se o prevlasti jedne ili druge kategorije, nego o uspostavi reciprociteta doktrinarnoga i pastoralnog pristupa u postupanju kršćanske vjere.⁷

2. NOVA USMJERENOST PASTORALA PREMA *GAUDIUM ET SPES*

Doktrinarni i pastoralni odnos na osobit se način artikuliraju u Pastoralnoj konstituciji o poslanju Crkve u suvremenom svijetu *Gaudium et spes*, koja istodobno izaziva privlačnost i suzdržanost. Takav dojam, u kontekstu stoljetnoga pastoralnog načina rada, ostavlja spomenuti metodološki pristup. No Crkva i svijet ne mogu posve odijeljeno stajati jedno pokraj drugoga. Budući da su jedno na drugo usmjereni, onda jedno drugomu imaju što ponuditi i naučiti. Upravo tu činjenicu, u vidu društveno-kulturnih promjena, Sabor ističe

⁶ Franjo, Pobudnica *Evangelii gaudium* (24. XI. 2013.), KS, Zagreb, 2013., 52.

⁷ Usp. B. Seveso, *La pratica della fede. Teologia pastorale della Chiesa*, Glossa, Milano, 2010., 132-162.

konstitucijom *Gaudium et spes*. S obzirom na konstituciju *Lumen gentium*, koja s dogmatskog aspekta sagledava unutarnji ustroj Crkve, Pastoralna konstitucija *Gaudium et spes* dijaloški je otvoren saborski spis,⁸ koji je zahtijevao i potaknuo novi početak u odnosu prema svijetu, jer 'svoju riječ ne upućuje samo Crkvi, nego svim ljudima' (usp., GS 2,92). Zagovarajući evangelizacijsko-misionarsku oznaku pastorala Sabor je potaknuo njegovu unutarnju reformu, jer suvremene okolnosti ne podnose uobičajene pastoralne oblike, nego prikladniju pastoralnu paradigmu sinodalnoga djelokruga.⁹

Pastoralnost konstitucije *Gaudium et spes* očituje se u temi *dijaloga*, a svoju posebnost pokazuje u sintagmi *aggiornamento* i *znakovi vremena*. No rasprava o pastoralnosti Sabora bila je temeljni čvor, koji je raspleten u *bilješci* koja isključuje svaku suprotstavljenost *pastorala* i *doktrine*, odnosno teorije i prakse. U bilješci se tvrdi da se Pastoralna konstitucija sastoji od dva dijela, ali ona ipak tvori jedinstvenu cjelinu, jer se u oba dijela isprepleće i pastoralna i doktrinarna nakana. U prvomu dijelu, koji je više doktrinarni naravi, Crkva razvija nauku o čovjeku i svijetu (br. 1-45), a u drugomu, koji je više pastoralne naravi, pobliže promatra različite vidike današnjega života i ljudskoga društva ističući *hitnija pitanja* i probleme suvremenoga doba (br. 46-93).¹⁰

Prvi dio Pastoralne konstitucije posvećen je kristološkoj *antropologiji*: "Otajstvo čovjeka stvarno postaje jasnim jedino

⁸ Usp. Ivan Pavao II., Apostolsko pismo *Tertio millennio adveniente* (10. XI. 1994.), KS, Zagreb, 1994., 36: "Koncilske smjernice – ponudene u *Gaudium et spes* i drugim dokumentima – o dijalogu, otvorenom, punom poštovanju i srdačnom, ali ipak praćenom pažljivim raspoznavanjem i hrabrim svjedočenjem istine, ostaju valjane i pozivaju nas na dodatni napor."

⁹ Usp. A. Scola, *Gaudium et spes: Dialogo e discernimento nella testimonianza della verità*, u: R. Fisichella, *Il concilio vaticano II. Recezione e attualità alla luce del Giubileo*, San Paolo, Cinisello Balsamo (Milano), 2000., 81-114; R. Bucher, *Die pastorale Konstitution der Kirche*, u: R. Bucher (ur.), *Die Provokation der Krise. Zwölf Fragen und Antworten zur Lage der Kirche*, Echter, Würzburg, 2004., 30-44.

¹⁰ Usp. P. Aračić, *Kontekst nastanka i važnost Pastoralne konstitucije Gaudium et spes*, u: *Diacovensia* 21 (2013) 1, 63-84.

u otajstvu utjelovljene Riječi.¹¹ U perspektivi teološko-pastoralne prosudbe takav pristup predočuje raspoloživost Sabora, koji svoju strategiju usmjeruje na dostojanstvo ljudske osobe, a na čemu se temelji drugi dio konstitucije u govoru o 'hitnim problemima ovoga vremena' (usp. GS 46). Prosudujući *znakove vremena* evidentno je da se u suvremenomu svijetu provodi 'pravni nihilizam' i 'razuzdani individualizam', čime se depersonalizira ljudska osoba i aktualizira moć tehnike, koja čovjeka percipira kao predmet manipulacije i proizvodnje. Utilitaristička *bio-politika*, svodeći čovjeka na biološko poimanje, također 'depersonalizira pastoral' i degradira saborsku zamisao o 'personalističkoj antropologiji', koja, dakle, ima uporište u naravi i duhovnosti osobe, tj. govori o cjelini čovjeka kao jedinstvu duše i tijela.

Uzimajući u obzir društvene okolnosti, Sabor novom teološko-pastoralnom metodologijom nadilazi tradicionalni pastoralni pristup, koji se zatvorio u eklezijalne okvire (*ad intra*) te se postupno otvara prostorima i područjima *antropološke* pozornosti, razvijajući sinodalni pastoralni oblik. Na tragu dijaloga, a u nakani da se uspostavi novi odnos sa životom u suvremenomu svijetu, Sabor se, kao novost, u drugomu dijelu Konstitucije bavi spasenjsko-sakramentalnim poslanjem Crkve u *hitnijim problemima*, koji prožimaju društveno-pastoralna područja (usp. GS, 46–93).

Na saborski poticaj otvaranja Crkve suvremenomu svijetu u poslijesaborskoj teološko-pastoralnoj literaturi iznikao je izričaj *društveni* ili *socijalni pastoral*.¹² Premda je Sabor dao smjernice Crkvi za produbljenje društveno-pastorale

¹¹ GS 22. Usp. L. Mansi, *La questione antropologica tra la Gaudium et spes e il Progetto culturale della Chiesa italiana*, Edizioni Viverein, Roma, 2013., 27–41.

¹² Usp. CEI, *Evangelizzare il sociale. Orientamenti e direttive pastorali*, 22. XII. 1992.; N. Mette – H. Steinkamp (ur.), *Anstiftung zur Solidarität. Praktische Beispiele der Sozialpastoral*, Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz, 1997.; J. Balaban, *Temeljne značajke socijalnoga pastorala*, u: F. E. Hoško (ur.), *Zbornik Milana Šimunovića. Djelatna Crkva*, Rijeka, 2008., 65–95; T. Matulić, *Evangelizacijski izazov moderne kulture i promicanje kulturnoga napretka (I)*, u: *Crkva u svijetu* 41 (2006) 2, 193–214; Isti, *Evangelizacijski izazov moderne kulture i promicanje kulturnoga napretka*

senzibilnosti, ipak ostaje pitanje koliko je saborski duh zaživio u crkvenim strukturama, u redovnom pastoralu crkvenih zajednica.

3. DRUŠTVENI PASTORAL

Spoznaja o važnosti *društvenoga pastorala* u Crkvi postupno se razvija, no, zbog prevelike navezanosti na tradicionalni pastoralni oblik (*ad intra*), u našim je okolnostima njezina provedivost usporena. Na tragu saborske dijaloške strategije u *Gaudium et spes*, poticaju govora o društvenomu pastoralu pridonosi *Kompendij socijalnoga nauka Crkve*,¹³ koji u br. 524. naučava: "Temeljno uporište što ga ima u socijalnom nauku odlučuje o naravi, postavljanju, raščlambi i razvoju socijalnoga pastorala. Socijalni je pastoral izraz službe socijalne evangelizacije, usmjerene rasvjetljavanju, poticanju i pomaganju cjelovitoga promicanja čovjeka preko prakse kršćanskoga oslobođenja u njegovoj zemaljskoj i transcendentnoj perspektivi. ... Socijalni je pastoral živi i konkretni izraz Crkve potpuno svjesne vlastita poslanja evangelizacije društvenih, gospodarskih, kulturnih i političkih zbilja svijeta." U br. 526. piše: "Socijalni nauk diktira temeljne kriterije pastoralnoga djelovanja na društvenomu području: naviještanje evanđelja; sučeljavanje evanđeoske poruke s društvenim zbiljama; planiranje akcija usmjerenih obnovi tih zbilja."

Perspektiva Crkve u služenju svijetu pomoću evangelizacijsko-misionarskoga duha, dakle, svoje uporište nalazi u *Gaudium et spes*, koja se u tomu vidu doživljuje kao *magna charta*. *Gaudium et spes* predočuje Crkvu u dijaloškom odnosu sa svijetom i kao nositeljicu riječi spasenja, podsjećajući da se ta Riječ utjelovila u svijetu, koji postaje ne samo objekt, nego subjekt evangelizacije. Jer "služenje svijetu" je u službi

(II.), u: Crkva u svijetu 41 (2006) 3, 301–325; R. Marx, *Kapital. Pledoaje za čovjeka*, Naklada Zadro, Zagreb, 2009.

¹³ Usp. Papinsko vijeće "Iustitia et pax", *Kompendij Socijalnog nauka Crkve* (2. IV. 2004.), KS, Zagreb, 2005.

navještaja spasenja cjelovite ljudske osobe i obnove ljudskoga društva (usp. GS, 3). U skladu s time, temeljna načela društvenoga pastorala čini istina o čovjeku (usp. GS, 22, 59), promicanje njegova oslobođenja u duhovnomu, materijalnom i vrijednosnom smislu te navještaj vjere ili nova evangelizacija.

Odnos socijalnoga nauka Crkve i evangelizacije društva određuje narav, postavku, stvarne oblike i razvitak društvenoga pastorala. Stoga se više ne može govoriti o pastoralu koji ne bi bio društveno osjetljiv ili pastoralu koji nije u interakciji s društvom, kulturom i teritorijem. Društveni pastoral nije neko područje pastorala mjesne Crkve, nego je pokazatelj koliko je npr. biskupija ili župna zajednica zaokupljena društvenim poteškoćama i stanjem na svomu području te kako se suočava s kulturom, siromaštvom, gospodarstvom i njezinom poviješću. Te činjenice govore da tri klasična 'područja' redovnoga pastorala (*tria munera*): bogoslužje, sakramenti i karitas ne obuhvaćaju cjeloviti pastoral i s njima nije do kraja rješivo društveno stanje.¹⁴ Stoga društveni pastoral potiče preoblikovanje crkvene prakse, odnosno poziva, kako naučava papa Franjo, na dubinsku *misijsku preobrazbu pastorala*.¹⁵

Društveni se pastoral reflektira na sva područja koja *Gaudium et spes* spominje u drugomu dijelu u kontekstu *hitnijih problema*, dakako, na svakoj je crkvenoj zajednici, osobito župnoj, da u stvarnim okolnostima prosudi društveno-pastoralne prioritete i da aktualizira područja suvremenoga društvenog tijeka. Međutim, načelno govoreći, u društveno-kulturnomu kontekstu razabiru se tri neizostavna područja u koja treba unositi kršćanske vrjednote: *rad, gospodarstvo, politika*. U tomu smislu mjesna Crkva i župna zajednica trebaju se upitati npr. kako se nezaposlenost odnosi na stanje i život ljudi u župnoj zajednici, odnosno koji su novi oblici siromaštva i kako se s njima suočiti, koja je uloga poslodavaca, sindikata, koja su radnička prava, itd. No ovdje se ne radi samo o organizaciji nekih inicijativa, nego o refleksiji

¹⁴ Usp. G. Bedogni, *La dottrina sociale nella formazione del cristiano adulto*, Agrilavoro edizioni, Roma, 2000., 187–192.

¹⁵ Usp. Franjo, *Pobudnica Evangelii gaudium*, 19–39.

sadržaja i oblika pomoću kojih bi Crkva mogla ispuniti svoje poslanje u stvarnim društvenim okolnostima,¹⁶ a u čemu važnu ulogu ima *dijakonijska* služba. Društveni se pastoral bitno tiče katehetskih sadržaja jer bi trebali razvijati i poticati suodgovornost vjernika laika u župnoj zajednici s obzirom na izvedbu i provedbu pastoralnih programa i planova. Stoga je u konačnici pitanje kako i gdje odgajati pastire i vjernike za sinodalnost u kojoj društveni pastoral očituje otvorenost Crkve suvremenom svijetu.¹⁷

4. MJESTO I ULOGA VJERSKOG ODGOJA PREMA *GAUDIUM ET SPES*

Pastoralna konstitucija o Crkvi u suvremenom svijetu *Gaudium et spes* izazov je za sve vjernike (biskupe, svećenike, redovnike, redovnice i laike), kakao u tumačenju i življenju njezinih pastoralnih smjernica s obzirom na spomenuti društveni pastoral tako i u odnosu na cjeloviti kršćanski odgoj. Proučavajući mjesto i ulogu vjerskog odgoja prema *Gaudium et spes*, dolazimo do pitanja: Kako danas odgajati članove Katoličke Crkve u Republici Hrvatskoj prema pastoralnim smjernicama toga saborskog dokumenta?

4.1. *Suvremeni svijet i Republika Hrvatska*

Govoreći o *suvremenom svijetu* u kojemu Hrvati danas žive, važno je prepoznati njegove odlike i posebnosti, po čemu je ovo razdoblje povijesti drukčije od drugih razdoblja. Suvremeni je svijet obilježen nesigurnošću i sumnjom kao temeljnim odrednicama postmoderne.¹⁸ Suvremeni postmoderni svijet se, od kraja XIX. stoljeća, postupno formira

¹⁶ Usp. Franjo, *Pobudnica Evangelii gaudium*, IV. poglavlje – Socijalna dimenzija evangelizacije.

¹⁷ Usp. A. Čondić, *Ustani zove te. Bogoslovno-pastoralna razmišljanja*, CuS, Split, 2013., 234-247.

¹⁸ Usp. V. B. Mandarić, *Mladi – integrirani i(li)marginalizirani*, Glas Koncila, Zagreb, 2009., 37.

transformacijom kulture. Ta transformacija kulture vidljiva je u znanosti, književnosti i umjetnosti, itd.¹⁹ Razum, znanost i vjera u napredak, kao temelji moderne, u postmodernoj dolaze u krizu. Stoga je postmoderna proces promjene stanja svijesti, gdje se pojedinac odriče vjere u bilo koji smisao i bilo koju sigurnost.²⁰

Opasnost postmodernoga društva je što pod krinkom govora o razvitku i slobodi pojedinca izokreće tradicionalne sustave vrijednosti koji čovjeka formiraju u zrelog i odgovornog vjernika. Opasnost takvoga suvremenog svijeta je da čovjek, u našem slučaju vjernik, u ime liberalizma, relativizma, slobode izbora, sve vrijednosti dovede u pitanje i izgubi vlastiti identitet i smisao postojanja. Vjernici Katoličke Crkve nalaze se pred izazovima postmodernog društva i pred izazovima kreiranja osobnog kodeksa životnih vrijednosti za sebe i svoju obitelj. Stoga je važno da Katolička Crkva u Republici Hrvatskoj, u želji da, propovijedajući radost evanđelja, naviješta sigurnost i nadu te neumorno evangelizira sve svoje vjernike s obzirom na dob: djecu, adolescente, mlade, odrasle, starce, i s obzirom na odgojne institucije: obitelj, školu, župnu zajednicu, itd.

4.2. Utjecaj pastoralnih smjernica Gaudium et spes na vjerski odgoj

Katolička Crkva kao zajednica kojoj se Sabor obraća i upućuje konkretne smjernice djelovanja, trebala bi vjerskim odgojem formirati identitet svojih članova i odgajati ih na suživot sa drugima u crkvenoj zajednici te istodobno svjedočiti svetost vlastitog života drugim zajednicama izvan Katoličke Crkve, pozivajući i potičući ljude na mir, suživot i međusobno uvažavanje u kulturološkim različitostima. Da bismo pronašli vrijednosti prema kojima ćemo formirati ciljeve vjerskog odgoja

¹⁹ Usp. C. de Souza, *Catechesi e pluralismo culturale e religioso*, u: Istituto di Catechetica Facoltà di Scienze dell'Educazione, *Andate insegnate. Il manuale di Catechetica*, Elle Di Ci (TO), 2002., 151.

²⁰ Usp. A. Vučković, *Kršćanski navještaj Boga i nova religioznost kod mladeži*, u: Bogoslovska smotra 69 (1988) 1–2, 50.

u tomu vidu, treba iz konstitucije *Gaudium et spes* iščitati pastoralne smjernice.

Pastoralne smjernice u prvomu dijelu Konstitucije pod naslovom: *Crkva i čovjekov poziv* govore o dostojanstvu ljudske osobe (usp. GS, 12-22), o zajednici ljudi (usp. GS, 23-32), o ljudskoj djelatnosti diljem cijeloga svijeta (usp. GS, 33-39) i o zadaći Katoličke Crkve u suvremenom svijetu (usp. GS, 40-45). U drugomu dijelu Konstitucije pod naslovom: *Neki hitniji problemi* pastoralne smjernice govore o promicanju dostojanstva ženidbe i obitelji (usp. GS, 47-52), o ispravnom promicanju napretka kulture (usp. GS, 53-62), o gospodarskom i društvenom životu (usp. GS, 63-72), o životu političke zajednice (usp. GS, 73-76) i o promicanju mira i razvitku zajednice naroda (usp. GS, 77-90).

Spomenute pastoralne smjernice donose sadržaje vjerskog odgoja koje je potrebno prilagoditi dobi adresata (djeca, adolescenti, mladi, odrasli, starci) i odgojnoj instituciji (obitelj, predškolske ustanove, školsko obrazovanje, visoka učilišta, župna zajednica, itd.).

5. STATUS VJERSKOG ODGOJA U REPUBLICI HRVATSKOJ

Katolička Crkva, nakon propadanja komunističkog režima koji joj je branio javno djelovanje u društvenoj zajednici, posebno djelovanje u obrazovnomu sustavu,²¹ nastankom suvremene i demokratske države Republike Hrvatske²² uređuje svoj status vjerske zajednice bilateralnim ugovorima između

²¹ Usp. M. Srakić, *Zabrana školskog vjeronauka u doba komunizma. Kratki prikaz na temelju povijesnih izvora s posebnim osvrtom na Republiku Hrvatsku i na područje Đakovačke i srijemske biskupije*, Zagreb, Katehetski salezijanski centar, 2000., 5-6.

²² Usp. D. Rudolf, *Stjecanje međunarodnopravne osobnosti republike Hrvatske 25. lipnja 1991.*, u: Zbornik radova Pravnog fakulteta 50 (2013) 1, 58-59, 76-79.

države Hrvatske i Svete Stolice s četiri ugovora, od kojih jedan govori o suradnji na području odgoja i kulture.²³

5.1. *Odgojne institucije i mogućnosti vjerskog odgoja u Republici Hrvatskoj*

Novonastala država, jamčeći zaštitu ljudskih prava i temeljnih sloboda, u svomu Ustavu,²⁴ a zatim i u već spomenutim Ugovorima, Katoličkoj Crkvi dopušta slobodu javnoga djelovanja. Stoga, Crkva djeluje ne samo u župnim zajednicama već i u svim odgojnim institucijama Republike Hrvatske.

Vjerski odgoj ovisi o nekoliko bitnih institucija u kojima Crkva djeluje. Osnovna i bitna institucija vjerskog odgoja, uz obitelj i školu, je župa. Župnu katehezu smještamo u župnu zajednicu, gdje je ona jedan od životnih čimbenika vjerskog odgoja njezinih članova. Ona je "trajni oblik vjerskog odgoja i obrazovanja koji potiče na promjenu vlastitog života te na konkretno i djelatno uključivanje vjernika *ad intra* i *ad extra* u župnu zajednicu i društvenu stvarnost".²⁵ Župna kateheza je u službi životne vjere župljana, gdje je uloga župnika biti glavni kateheta i najvažniji odgojitelj u vjeri.²⁶ Hrvatska biskupska konferencija i Nacionalni katehetski ured publicirali su plan i program za župnu katehezu Župna kateheza u obnovi župne zajednice.²⁷ Posebnost toga plana i programa je u pokušaju

²³ Sveta Stolica i Republika Hrvatska potpisali su četiri Ugovora s kojima su regulirali bilateralne odnose: o pravnim pitanjima (ratificiran 9. veljače 1997.); o suradnji na području odgoja i kulture (ratificiran 24. siječnja 1997.); o dušobrižništvu katoličkih vjernika, pripadnika oružanih snaga i redarstvenih službi Republike Hrvatske (ratificiran 24. siječnja 1997.); i o gospodarskim pitanjima (ratificiran 4. prosinca 1998.).

²⁴ Usp. Ustav Republike hrvatske, *Narodne novine*, br. 85. (9. srpnja. 2010.), čl. 14. i čl. 40.

²⁵ J. Šimunović, Župna kateheza u izgradnji župne zajednice kao proročke zajednice, u: *Obnovljeni život* 66 (2011) 1, 89.

²⁶ *Isto*, 90.

²⁷ Usp. Hrvatska biskupska konferencija – Nacionalni katehetski ured, Župna kateheza u obnovi župne zajednice. Plan i program, Nacionalni katehetski ured Hrvatske biskupske konferencije, Hrvatski institut za liturgijski pastoral, Zagreb-Zadar, 2000.

oživljavanja malih zajednica, kroz *dva pastoralno-katehetska puta*, u kojima bi se vjernik mogao razvijati u svim svojim ljudskim dimenzijama. *Prvi put* je dobna kateheza (uključuje prvopričesnike i krizmanike), koju pohađaju djeca koja istodobno pohađaju i konfesionalni školski vjeronauk, a *drugi put* je kateheza posebnih, interesnih zajednica, živih vjerničkih krugova.²⁸

U svjetlu načela o vjerskoj slobodi Republika Hrvatska, poštujući pravo roditelja na vjerski odgoj djece, jamči nastavu katoličkog vjeronauka u svim javnim predškolskim ustanovama, osnovnim i srednjim školama (uključujući i visoka učilišta) u obliku obaveznog predmeta (konfesionalnog vjeronauka), za one koji ga izaberu.²⁹ U osnovnim i srednjim školama katolički konfesionalni vjeronauk pohađaju ona djeca koju roditelji, prema svojoj savjesti i odgovornosti, odluče upisati. Punoljetna djeca sama odlučuju o svom (ne) pohađanju.³⁰ Za izvođenje nastave zaduženi su vjeroučitelji, tj. kvalificirani nastavnici, koji po sudu crkvenih vlasti, od mjesnog biskupa, dobivaju kanonsku misiju (*missio canonica*).³¹ Nastavne programe, odgojne sadržaje, udžbenike i didaktičku građu za nastavu katoličkoga vjeronauka bilo koje vrste i stupnja, sastavlja Hrvatska biskupska konferencija koja ih upućuje mjerodavnim tijelima Republike Hrvatske da bi ih uvrstili u školske programe.³² Osim sustavnog izvođenja nastave katoličkoga konfesionalnog vjeronauka u osnovnim i srednjim školama Katoličkoj Crkvi je dopušteno, u dogovoru sa školskim vlastima, realizirati i druge programe iz tzv. školskoga pastorala, gdje Crkva u školama kroz dopunske djelatnosti u svezi s odgojem i vjerskom kulturom može

²⁸ J. Šimunović, *Župna kateheza u izgradnji župne zajednice kao proročke zajednice*, 93–95.

²⁹ *Ugovor između Svete Stolice i Republike Hrvatske o suradnji na području odgoja i kulture*, u: *Narodne novine* 2 (1997), čl. 1.

³⁰ *Isto*, čl. 2.

³¹ *Isto*, čl. 3.

³² *Isto*, čl. 6.

organizirati predstave, koncerte i slične aktivnosti.³³ Katolička Crkva, u dogovoru sa tijelima sveučilišta, može djelovati i u sveučilišnim ustanovama na način da organizira predavanja ili bilo kakve djelatnosti duhovno-vjerskog karaktera.³⁴

5.2. Korelacija i distinkcija ciljeva vjerskog odgoja s obzirom na područje djelovanja

U traženju metodologije djelovanja Katolička se Crkva oslanja najčešće na prenošenje svojih vrjednota procesima socijalizacije i odgoja u tradicionalnim odgojnim institucijama (obitelj, župa te odgojne državne institucije), uz odgojitelje vjernike (klerike ili laike) od kojih se očekuje osobno svjedočenje življenja vjerskoga života. Stoga, uz vjersku socijalizaciju i odgoj te svetost života odgojitelja, bitno mjesto u metodologiji rada zauzima izbor i artikulacija odgojnih ciljeva.

Budući da konstitucija *Gaudium et spes* svojim pastoralnim smjernicama potiče vjernike na suživot s drugim ljudima u svijetu oko nas, koji je obilježen pluralizmom kulturnih zajednica, od vjerskoga do ateističkoga svjetonazora, važno je naglasiti korelaciju i distinkciju ciljeva unutar odgojnih institucija u kojima se formiraju adresati katoličkog odgoja. Budući da Pastoralna konstitucija govori o formaciji čovjeka kao vjernika koji živi u suvremenom svijetu i obilježen je *znakovima vremena*, važno je u izboru i artikulaciji vjerskih odgojnih ciljeva razlikovati bipolarnost vjerskog odgoja *ad intra* i *ad extra*: 1.: biti zreo vjernik Katoličke Crkve i 2.: biti zreo građanin Republike Hrvatske.³⁵

³³ Isto, čl. 4.

³⁴ Isto, čl. 5.

³⁵ Odgojni sadržaji, koji su izdvojeni iz teksta pastoralnih smjernica, podijeljeni su u dva formacijska puta (*ad intra* i *ad extra*) s ciljem njihove daljnje primjene u dvjema odgojnim institucijama (župa: župna kateheza i škola: školski vjeronauk), u kojima bi se na temelju odabranih tema izradili odgovarajući formacijski programi te odgovarajuća didaktička pomagala i sredstva. Uza svu različitost tema, koje se obrađuju u dvjema različitim i odvojenim institucijama, važno je uvijek težiti prema njihovoj

Proces formacije biti zreo čovjek, koji se odnosi na biti vjernik Katoličke Crkve (formacija *ad intra*), treba uključivati one odgojne sadržaje koje iščitavamo iz pastoralnih smjernica u sljedećim temama: čovjek: muško i žensko (usp. GS 12); *grijeh i čovjekova borba između dobra i zla* (usp. GS 13); *ustrojstvo čovjeka: duša i tijelo* (usp. GS 15); *dostojanstvo čovjeka – moralna svijest; misterij smrti* (usp. GS 15-18); *Krist novi čovjek* (usp. GS 22); *ljudski poziv i Božji plan: zajedništvo u ljubavi, zapovijed ljubavi, da svi budu jedno* (usp. GS 24); *poštovanje i ljubav prema protivnicima* (usp. GS 28); *bitna jednakost svih ljudi i društvena pravednost: čovjek slika Božja* (usp. GS 29); *obaveza napredovanja nasuprot individualističke etike* (usp. GS 30); *odgoj mladeži za odgovornost* (usp. GS 31); *utjelovljena Riječ i ljudska solidarnost* (usp. GS 32); *uređenje ljudske djelatnosti: čovjekova vrijednost je u tome što jest ne u tome što posjeduje* (usp. GS 35); *vjera i znanost nisu jedna protiv druge* (usp. GS 36); *ljudska djelatnost iskvarena grijehom* (usp. GS 37); *ljudska djelatnosti i vazmeno otajstvo: Bog je ljubav – muka, smrt, uskrsnuće, preobrazba svijeta* (usp. GS 38); *nova zemlja i novo nebo: vrijeme dovršenja zemlje i čovječanstva* (usp. GS 39); *Krist: alfa i omega: dolazak Kraljevstva Božjega i uspostava spasenja ljudskoga roda, Gospodin je cilj i središte ljudske povijesti i ljudskog roda* (usp. GS 45), te su prilagođene dobi i instituciji koja se u tom životnom razdoblju brine o odgoju adresata.

Proces formacije biti zreo čovjek, koji se odnosi na biti zreo građanin Republike Hrvatske (formacija *ad extra*), treba uključivati one odgojne sadržaje koje iščitavamo iz pastoralnih smjernica u slijedećim temama: *ateizam: oblici i korijeni* (usp. GS 19); *sustavni ateizam: čovjek i sloboda* (usp. GS 20); *stav Crkve prema ateizmu* (usp. GS 21); *komunikacija i uzajamno poštovanje među ljudima* (usp. GS 23); *uzajamna ovisnost ljudske osobe i ljudskog društva: društveni život, političke zajednice* (usp. GS 25); *promicanje zajedničkog dobra: hrana, piće, odjeća, izbor životnog staleža, život po savjesti, zaštita privatnog života, pravo na slobodu* (usp. GS 26); *poštovanje*

komplementarnosti, da konačan cilj bipolarnoga formacijskog procesa bude produkt: zreo i odgovoran vjernik i odgovoran građanin.

ljudske osobe: nužna sredstva za dostojan život, pobačaj, eutanazija, neljudski uvjeti života i rada, ropstvo i prostitucija (usp. GS 27); problem rada i razvoja svijeta: smisao rada i truda (usp. GS 33); vrijednost ljudske djelatnosti: podvrgavati zemlju sebi, radom služiti društvu (usp. GS 34); uzajamni odnos Crkve i svijeta (usp. GS 40); vjera Crkve pomaže razvitku osobnosti čovjeka: dostojanstvo čovjeka (usp. GS 41); pomoć Crkve ljudskom društvu, ljudskoj zajednici, služenje najpotrebnijima – siromasima (usp. GS 42); poticati svjetovni i duhovni stalež na ispunjenje svojih svjetovnih dužnosti, briga za ovozemaljskim pozivom, laici i svjetovne zadaće (usp. GS 43); promicati razvoj ljudske zajednice na području znanosti, kulture, gospodarskog i društvenog života, nacionalna i internacionalna-međunarodna politika (usp. GS 44) te su prilagođene dobi i instituciji koja se u tom životnom razdoblju brine o odgoju adresata.

Razmatrajući odgojne sadržaje i teme pastoralnih smjernica, spoznaju se temeljni odgojni smjerovi: *formacija ad intra* i *formacija ad extra* omogućuju cjelovitu čovjekovu formaciju. Ta cjelovita formacija ostvariva je samo ako se reflektira u življenju života svakog pojedinca vjernika kao odgovornog i zrelog člana Katoličke Crkve i kao odgovornog i zrelog građanina Republike Hrvatske.³⁶

ZAKLJUČAK

Organski pastoral, koji nadilazi kalendarsko nabranje pastoralnih zbivanja, po svojoj naravi teži fizionomiji tijela jer u sebi sadrži razne sastavnice, koje se u Crkvi kao tijelu usklađuju u cjelinu s teološko-pastoralnoga, društveno-kulturnoga te programsko-praktičnoga vida. Pastoralni rad, u postmodernom globalnom društvu, nalazi se pred zahtjevima

³⁶ Bipolarnost i artikulacija odgojno-obrazovnih ciljeva i njihovih sadržaja pomažu u kreaciji novih pedagoško-katehetskih pogleda na katolički odgojno-obrazovni sustav u Republici Hrvatskoj, s posebnim osvrtom na razvoj župne kateheze, njezinog planiranja i programiranja, te publikacija didaktičkih materijala poput katehetskih udžbenika, za djecu svih uzrasta osnovne i srednje škole, i pripadajućih katehetskih priručnika za župne katehete.

novih pastoralno-katehetskih metoda rada Katoličke Crkve. Pastoralna konstitucija *Gaudium et spes* svojim saborskim smjernicama potiče nas na razmišljanje i otkrivanje mjesta i uloge vjerskog odgoja u suvremenom svijetu kojem danas pripada i Republika Hrvatska. Ispitivanje znakova vremena i njihovo tumačenje u svjetlu evanđelja dovodi nas do *aggiornamenta* pastoralnog rada u Hrvatskoj u odnosu na tradicionalne doktrine Crkve i nove pastoralne izazove suvremenoga vjerskog odgoja. Novom teološko-pastoralnom metodologijom nadilazi se pastoralni rad *ad intra* (bogoslужje, sakramenti i karitas) te se poticajima Pastoralne konstitucije, pastoralnim radom *ad extra*, Crkva postupno otvara dijalogu sa suvremenim svijetom. Tako pastoralne smjernice postaju *magna charta* tzv. društvenog pastoraala kojim Crkva želi evangelizacijom usmjeravati, poticati i pomagati cjelovito promicanje čovjeka kroz društveno-gospodarska i kulturno-politička zbivanja u suvremenom svijetu.

Budući da je pastoralna konstitucija *Gaudium et spes* izazov za sve vjernike, u tumačenju i življenju njezinih pastoralnih smjernica bitno je spoznati mjesto i ulogu vjerskog odgoja u Hrvatskoj. Suvremeni svijet, obilježen stilom života postmoderne, utječe na društvene okolnosti u Hrvatskoj. Propovijedajući *radost i nadu*, Crkva pastoralno djeluje u svim odgojnim institucijama (obitelj, župa, škola...) i neumorno evangelizira sve svoje vjernike s obzirom na dob (djeca, adolescenti, mladi...). Odgojni sadržaji pastoralnih smjernica potiču adresate da se formiraju u zrele i odgovorne članove Katoličke Crkve te zrele i odgovorne građane Republike Hrvatske. Korelacijom i distinkcijom vjerskih ciljeva, s obzirom na područje rada, Crkva uz vjerski odgoj u obitelji, djeluje u župi – župna kateheza (*formacija ad intra*) i u školi – školski vjeronauk (*formacija ad extra*). Svojim pastoralnim radom, vjerskim odgojem u župi i školi, Katolička Crkva jasno pokazuje svoje mjesto i ulogu u suvremenom društvu na području Republike Hrvatske.

Pastoral Guidelines According to Gaudium et Spes

Summary

The Second Vatican Council, by its style and content, has largely changed the pastoral progress of the Church in contemporary socio-cultural circumstances. Pastoral constitution *Gaudium et Spes* has especially contributed to the Church in opening to the world. As over fifty years have passed since the Council finished, we hold it essential to refer to the novelties that the Council has brought into the life of Church by that pastoral constitution and to ask to what extent they have taken root in the real being of the Church. In this regard the authors, using judgemental method, first present the pastoral importance of the Council, methodological approach and the pastoral constitution internal division. Then they focus on the essential aspects of pastoral guidelines in *Gaudium et Spes*, with an emphasis on social pastoral care. In the final part they refer to the position and role of religious education according to *Gaudium et Spes* and its pastoral and catechetical reverberation in the Republic of Croatia.

Key words: Gaudium et Spes, pastoral care, guidelines, society, world, religious education.

Odgoj (i obrazovanje) u zrcalu saborske baštine

Valentina Mandarić, Zagreb

UDK: 37:262.5Vat2
Pregledni znanstveni rad

Sažetak

U članku se problematizira važnost i kriza odgoja i obrazovanja u europskom kontekstu. U analizi navedenog problema polazi se od promjena u suvremenom društvu, osobito u poimanju, značenju i prenošenju znanja. Poteškoće u ostvarivanju cjelovitoga i kvalitetnog odgoja i obrazovanja stavljaju se u pozitivnu korelaciju s antropologijom. Gledano iz kršćanske perspektive, odgoj i obrazovanje treba integrirati kršćansku viziju čovjeka, tj. kršćansku antropologiju. Temeljne odrednice kršćanske antropologije II. vatikanski sabor integrirao je u različitim dokumentima i deklaracijama, a osobito u Gaudium et spes. Promicanje kršćanske antropologije i njezina implantacija u odgoj i obrazovanje prepoznaju se osobito u deklaraciji Gravissimum educationis. U zadnjem dijelu članka analiziraju se odgojno-obrazovne vrjednote u svjetlu saborske baštine, a koje promiču europski dokumenti i institucije.

Ključne riječi: odgoj, društvo znanja, obrazovanje, znanje, Gaudium et spes, antropologija (kršćanska), Gravissimum educationis, vrjednote.

UVOD

Među aktualnim društvenim temama važno mjesto zauzimaju odgoj i obrazovanje. U zadnja dva desetljeća provedene su reforme odgojno-obrazovnih sustava u većini europskih zemalja. Reforma zahvaća sve faze, od inicijalnog do cjeloživotnog obrazovanja.

Iza svakog plana i programa, strategije ili reforme odgoja i obrazovanja nazire se slika čovjeka. U svakom odgojnom projektu nameće se pitanje kakvog čovjeka želimo odgajati. To se veoma dobro moglo uočiti u ne tako davnim raspravama o zdravstvenom odgoju u Republici Hrvatskoj. Ključna pitanja i primjedbe odnosili su se upravo na antropologiju. Za kršćane svaki odgoj ili intervencija u ljudski odgoj mora polaziti od kršćanske vizije čovjeka, od kršćanske antropologije. Ako se u odgoju u pitanje dovede temelj kršćanske antropologije, onda takav odgoj nije za čovjeka, nego protiv njega.

1. ODGOJ I OBRAZOVANJE PRED IZAZOVOM TRAJNIH PROMJENA

Pred izazovom promjena koje zahvaćaju društvo, kulturu i samu osobnost, odgovorna europska tijela za odgoj i obrazovanje nude prilagođavanje kroz model cjeloživotnog učenja. Promjenu u suvremenom društvu možemo pratiti na tri razine: stalno povećavanje sadržaja, brzina i fleksibilnost. Kako se to odražava na odgoj i obrazovanje i suvremenu školu?

Škola je kroz povijest cjelovito prenosila i čuvala povijest kao integralni dio budućnosti. Druga važna zadaća škole bila je pripremiti nove generacije za preuzimanje različitih uloga u društvu. Promjene su se događale usporeno i na lokalnoj razini nije dolazilo do napetosti između ta dva cilja. Danas su promjene brze i globalne i kao takve postaju ozbiljan izazov. Nameće se pitanje: može li škola pratiti razvoj tehnologije, ekonomije, tržišta, ekologije, globalizacije i znanstvenih otkrića?

Današnja djeca trpe od prekomjerne punine i duboke praznine, kako u prostoru, tako i u vremenu.¹ Ritam života ubrzao je sve čovjekove radnje i svakodnevno se mora prilagođavati sve većoj brzini. Ako brzinu stavimo u korelaciju s djecom, uočiti ćemo mnoge probleme i kontradiktornosti. Za djecu i njihovo odrastanje temeljno je pravilo: ne žuriti, dati vremena, vjerovati, osnaživati, imati povjerenja da će dijete

¹ Raniero Regni, *Geopedagogia. L'educazione tra globalizzazione, tecnologia e consumo*, Armando Editore, Roma, 2002., 27.

uspješno svladati zadatak. Suprotno logici kratkih termina, učenje zahtijeva vrijeme. Možda zvuči paradoksalno, ali brzina se uči samo u sporosti. Samo ako se učeniku omogući da slijedi svoj vremenski ritam, bit će spreman za brzinu koja će se sutra od njega očekivati.

Uz cjeloživotno učenje promiču se i druge ideje, poput onih o transnacionalnim studijima i kurikulumima (*global studies*).² Odgojno-obrazovne reforme i veliki odgojni projekti tragaju za pokretačima koji bi utoplili srce i entuzijazam učenika. Globalizacija pak traži način kako pomiriti zajedništvo, individualizam i subjektivizam. S druge strane, sve europske zemlje ulažu u projekt izgradnje mosta koji bi povezoao individualizam, patriotizam i europsku lojalnost.

1.1. Promjena kulturne paradigme

“Moderna je proizvela duboke kulturne promjene koje su direktno utjecale i utječu na religioznu dimenziju i vremensko usmjerenje ljudskog života”.³ Nekadašnje ideologije zamijenila je ideologija tehnicizma, ekskluzivnog humanizma, individualizma i utilitarizma, koji oblikuju stilove života prema kriterijima materijalizma, subjektivizma i hedonizma.⁴ U središte kulture i društva promiču se instrumentalizirana racionalnost i ekonomija, a uklanja se sve ono što onemogućuje racionalno kalkuliranje rezultata i profita. Kako bi postigla svoj cilj, moderna se morala lišiti svega što odolijeva vremenu, što je neosjetljivo na njegovu prolaznost i imuno na njegovu fluidnost. To oslobođenje moralo je nužno proći kroz lišavanje svetoga, koje predstavlja nevremenito i vječno u životu društva, i to preko odbacivanja i obezvrjeđivanja prošlosti i lišavanja tradicije.

² Isto, 43.

³ Mario Pollo, *Sacro e società nella seconda modernità. Fenomenologia dell'esperienza religiosa*, Milano, 2010., 69. Također vidi: Joseph Ratzinger, *Europa. Njezini sadašnji i budući temelji*, Split, 2005.

⁴ Usp. Tonči Matulić, *Odgojno-obrazovni sustav u ozračju krize vrijednosti i identiteta: religija kao pogled s onu stranu krize*, u: Ružica Razum (ur.), *Vjeronauk nakon dvadeset godina: izazov Crkvi i školi*, Zagreb, 2011., 221-246.

Dakle, moderna želi čovjeka koji zaboravlja vlastitu dušu, vlastitu inteligenciju, čovjeka koji je sveden na tri od četiri konstitutivne dimenzije: tijelo, razum, psihu. Te tri dimenzije ne definiraju, kako primjećuje Elemire Zolla, unutarnjega čovjeka, nego atrofičnog zatvorenika čiji je život obilježen konzumiranjem materijalnih i kulturnih dobara.⁵ Druga činjenica koja je plod moderne, jest gubitak jednoga jedinstvenog simboličkog središta. Postoji mnoštvo središta, zone različitih središta. Središte kompleksnog društva ima heterogene i diferencirane kompozicije sastavljene od različitih funkcija, želja i vjerovanja. Ta središta mogu biti u međusobnom savezništvu, konfliktu ili rivalstvu.

Na mjesto *jake misli*, koja se zatvorila transcendenciji, dolazi *slaba misao* ili *slabi identitet* koji obilježava fragmentarnost, krhkost, nedorečenost, nezrelost. Tonči Matulić cjelokupnu krizu suvremene kulture svodi na zajednički nazivnik "krize temelja", koju teološki govor imenuje krizom Boga ili "gubitkom smisla Boga".⁶

1.2. Društvo znanja

Kad se govori o suvremenom društvu, redovito mu se pridaju određena obilježja: pluralno, globalno, sekularno; u posljednje vrijeme sve se više govori o informacijskom društvu (*information society*) i društvu znanja (*knowledge society*). Iako su još uvijek važni tradicionalni izvori znanja (tisak, radio, televizija, škola), ipak ih sve više potiskuju suvremeni multimedijalni tehnološki izvori. Pojam "društvo znanja" prvi je put upotrijebio 1969. godine znanstvenik Peter Drucker, a veću afirmaciju pojam je doživio 90-ih godina 20. stoljeća u iscrpnim istraživanjima Robina Mansella i Nicoa Stehra.⁷

⁵ Usp. Elemire Zolla, *Le potenze dell'anima. Anatomia dell'uomo spirituale*, Milano, 2008., 19-20.

⁶ Usp. Tonči Matulić, *Odgjorno-obrazovni sustav u ozračju krize vrijednosti i identiteta: religija kao pogled s onu stranu krize*, 226.

⁷ UNESCO-vo *Sujetsko izučesće Prema društvima znanja*, Zagreb, 2007., 21.

Općenito govoreći, znanje se shvaća kao javno dobro na koje svi imaju pravo, i s obzirom na mogućnosti nitko ne bi trebao biti privilegirani niti isključen. Bez obzira na stupanj razvoja, svako društvo posjeduje vlastiti potencijal znanja, koji valja trajno obogaćivati i na najbolji način iskoristiti.⁸ Nagli tehnološki razvoj, osobito pojava novih medija, promijenio je ulogu znanja u društvu, kao i način sjecanja znanja. Razvoj novih tehnologija omogućio je (osobito ekonomski razvijenim zemljama) snažan razvojni skok i bolje korištenje potencijala znanja. Primjena novih znanja, osobito njihova inovacijska i kreativna primjena, stvorile su nove oblike rada.

U većini sociološki relevantnih teorija o društvu znanja izostaje jasna definicija samoga znanja.⁹ Bengt-Aake Lundvall u OECD 2000¹⁰ sugerirala je četiri kategorije znanja: *know-what*, *know-why*, *know-how* i *know-who*.¹¹ Max H. Boisot, pak, govori o osobnom znanju (*personal knowledge*), znanju samome po sebi (*common-sense knowledge*), vlastitome znanju (*proprietary knowledge*) i javnome znanju (*public knowledge*).¹² U modernom svijetu znanje u širem smislu može biti definirano kao akumulacija temeljnih znanja, tehničkih znanja i društvenih stavova. To je uravnotežena kombinacija

⁸ O poimanju znanja, osobito o njegovoj zlouporabi, vidi: Tonči Matulić, *Zloupotreba znanja: teološka analiza*, u: Valentina Blaženka Mandarić - Ružica Razum (ur.), *Solidarnost i znanje kao odgojno-obrazovne vrjednote*, Zbornik radova s tribina Zajednički vidici, Zagreb, 2013., 285-306.; Nenad Malović, *(Zl)upotreba znanja*, u: *Solidarnost i znanje kao odgojno-obrazovne vrjednote*, Zbornik radova s tribina Zajednički vidici, Zagreb, 2013., 269-283.

⁹ Lars Qvortrup, *The Concept of "Knowledge" in the Knowledge Society and Religion as 4th Order Knowledge*, ISA conference, Sociocybernetic section, Durban, 2006., 1., na: <http://www.unizar.es/sociocybernetics/congresos/DURBAN/papers/qvortrup.pdf>

¹⁰ Knowledge Management in the Learning Society, Forum of OECD Education Ministers Developing New Tools for Education Policy-Making 13-14 March 2000, Copenhagen, Denmark, na: <http://www.oecd.org/innov-ation/research/1850114.pdf>

¹¹ *Isto*.

¹² Max H. Boisot, *Information Space. A Framework for Learning in Organizations*, Institutions and Culture, Routledge, London and New York, 1995.

usvojenih znanja u formalnim obrazovnim institucijama, u obitelji, u poduzećima te kroz različite informacijske mreže, koje pojedincu daju opća i prenosiva znanja povoljna za zapošljavanje.¹³

U društvu znanja instrument proizvodnje više nije tehnika, nego ljudski um koji na mreži dijeli vlastito znanje, stvarajući znanje prema logici *win-win*, u kojoj svi profitiraju od međusobne razmjene. Pritom se ne misli samo na internetske mreže, iako one imaju svoju osobitu važnost.¹⁴ Kao što imaju svoje prednosti, inovacije imaju i nedostatke. To vrijedi i za primjenu novih tehnologija u obrazovanju i učenju. Analitičari upozoravaju da bi moglo doći do zanemarivanja cjelovitog istraživanja i vrjednovanja novih sadržaja obrazovanja, njihove kvalitete i strukture. Osobito upravljanje i korištenje informacija s internetskih mreža mogu ugroziti analitičke vještine i kritički pristup sadržajima. "Postoji snažna tendencija u suvremenom društvu da znanje padne na razinu puke informacije. Tome naročito pogoduju masovni mediji."¹⁵ Razvoj novih tehnologija omogućuje umrežavanje različitih područja znanja, znanstvenih i tehnoloških spoznaja, veću globalizacijsku povezanost i razmjenu znanja. Pred izazovima novih tehnologija javljaju se nova pitanja: hoće li se znanje dijeliti (*knowledge-sharing*) sa *svima* ili će to ipak biti samo za privilegirane? Hoće li se svijet dijeliti na one koji posjeduju znanje i one koji ga nemaju? Današnje društvo obilježava proces "hiperindustrijalizacije" u kojemu i znanje postaje proizvod koji se kupuje, razmjenjuje, kodira, pohranjuje, zaštićuje.¹⁶ Budući da znanje spada u opće dobro, važna je regulacija njegove primjene i zaštite.

Uz obilježje "društvo znanja", govori se i o *društvu koje uči* (*learning society*). Ovaj pojam upotrijebili su Robert Hutchins

¹³ Commissione Europea, *Insegnare e apprendere Verso la società della conoscenza*, <http://eur-lex.europa.eu/LexUriServ/LexUriServ.do?uri=COM:1995:0590:FIN:IT:PDF> (4. 9. 2013.), 15.

¹⁴ World Conference on Higher Education (UNESCO, Paris, od 5-9 October 1998.); World Summit on Sustainable Development (Johannesburg, 26 August - 4 September 2002.).

¹⁵ T. Matulić, *Zloupotreba znanja: teološka analiza*, 301.

¹⁶ N. Malović, *(Zl)upotreba znanja*, 269-283.

(1968.) i Torsten Husen (1974.).¹⁷ On označava tip društva u kojem se brišu granice vremena i mjesta stjecanja znanja. U svim složenim društvima cjeloživotno učenje postaje nužnost. U društvu znanja najvažnije postaje *učenje učenja* (*learning how to learn*).¹⁸ Riječ je o novom poimanju obrazovanja, koje više nije povlastica pojedinaca, niti se odnosi na jednu životnu skupinu, nego zahvaća sve i traje cijeli život.¹⁹ Cjeloživotno učenje potencirano je s jedne strane sve većom akumulacijom novih znanja, a s druge strane sve češćom promjenom profesije tijekom radnoga vijeka.

1.3. Kriza poimanja i prenošenja znanja

Najčešća kritika upućena suvremenoj školi odnosi se na njezinu nesposobnost da učenike osposobi za kontekstualiziranje i integriranje informacija u jednu smislenu cjelinu; da usvojena znanja integriraju u životni projekt. "Karakteristika znanja u informatičkoj epohi nije više sustavan prikaz stvarnosti, još manje spoznaja stvarnosti pod vidom istine, nego izolirano, fragmentarno i enciklopedijski skupljeno znanje".²⁰ Tonči Matulić smatra da takav „tip informacijskog znanja čovjeka istovremeno izluđuje i zaglupljuje. Izluđuje ga zato što čovjekov mozak jednostavno nije ustrojen za preradu tolike količine pojednostavljenih, iz šireg konteksta otrgnutih i nepovezanih, često zastrašujućih, redovito neprovjerenih i nerijetko kontradiktornih informacija".²¹ Parcijalno znanje kod učenika proizvodi globalno neznanje. Zapravo, zahtjevi za reformom odgoja i obrazovanja (znanja) iziskuju i reformu mišljenja. Jer korijen svih kriza je u mišljenju, odnosno sposobnosti razmišljanja. Reforma mišljenja teži k sposobnosti

¹⁷ Peter Drucker, *The Age of Discontinuity, Guidelines to our Changing Society*, New York, Harper&Row, 1969.

¹⁸ *Isto*.

¹⁹ Edgar Faure, *Učiti za život: svijet obrazovanja danas i sutra*, Beograd, 1975.

²⁰ N. Malović, *(Zlo)upotreba znanja*, 269-283.

²¹ T. Matulić, *Zloupotreba znanja: teološka analiza*, 302.

“povezivanja”: povezivanja globalnog i lokalnog, lokalnog i globalnog. Mnogi smatraju da reforma odgoja i obrazovanja mora početi od krilatice Jean-Jacques Rousseaua “želim poučavati kako živjeti!”, jer je temeljna zadaća škole naučiti djecu i mlade živjeti život. Živjeti se uči kroz vlastito iskustvo i uz pomoć roditelja, odgojitelja, knjiga, poezije, umjetnosti, pa i medija. Naravno da mnogi školski predmeti, poput matematike, povijesti, jezika itd., pomažu uspješnom integriranju u društveni profesionalni život. U posljednje vrijeme u odgoju i obrazovanju stavlja se naglasak na usvajanje kompetencija radi uspješne konkurencije na tržištu rada, pa se u tom smislu forsiraju i favoriziraju određeni predmeti, dok se drugi doslovno marginaliziraju.²²

Iako se znanju pridaje velika vrijednost, ipak sve više postajemo svjesni kako sva znanja u sebi nose rizik pogreške i iluzije. Znanje ima svoje granice: ljudski um ima granice, razum ima granice, jezik ima granice. *Otkriće granica znanja* u 20. stoljeću velik je napredak u znanosti.²³ Dakle, važno je poučavati što je zapravo relevantno znanje. Znanje nije relevantnije ako sadrži veći broj informacija ili ako je organizirano u najstrožem matematičkom obliku. “Znanje je više od informacije, ono nam daje mogućnost da u moru informacija prepoznamo informaciju ili novo znanje koje ima određenu vrijednost za spoznaju istine”.²⁴

Prirodne znanosti u svojoj matematičnosti spadaju u najegzaktnije u području znanosti. Ipak, ekonomske znanosti daleko su od životnoga iskustva i konteksta koji čine strahovi, želje, težnje, strasti, nade. Zbrajanjem se ne dolazi do srca života. Poučavanje se ne smije zadovoljiti parcijalnim informacijama, parcijalnom istinom. Ono mora promicati znanje koje je u isto vrijeme analitičko i sintetičko. Znanstveni i tehnološki razvoj donio je nove modele proizvodnje znanja i kompetencija,

²² “Marginalizacijom filozofije i književnosti sve više odgoju i obrazovanju nedostaje mogućnost suočavanja s temeljnim i globalnim problemima pojedinca, građanina i čovječanstva” (*Isto*, 140).

²³ *Isto*, 143.

²⁴ N. Malović, *(Zlo)upotreba znanja*, 272.

koje zahtijevaju ekstremnu specijalizaciju i kreativnost. Uz slavljenje tehnološko-znanstvenoga napretka ljudi našega vremena postaju svjesniji opasnosti koje ono sa sobom nosi. Znanstvena i tehnička civilizacija bit će prihvatljivija i moći će bolje promicati i širiti kulturu inovacije ako pokaže povezanost između znanosti i ljudskoga razvoja, ako prizna vlastite granice. Mnoga europska društva to pokušavaju riješiti na dvije razine: kulturnoj i etičkoj. Osobita se pozornost posvećuje etičkoj dimenziji. Razvoj biotehnologije, genetike, zagađenje okoliša (itd.) važna su pitanja s kojima se Europa mora suočavati na nov način.

Društvo znanja pred nas stavlja mnoge paradokse. Gušimo se u informacijama, a žedni smo znanja. A znanje traži napor, koncentraciju i disciplinu. Danas nije problem s opskrbljivanjem i preuzimanjem informacija. Problem je u nesposobnosti njihova selektiranja. Dominiraju nevažne vijesti, spektakli, banalizacije, provokacije. To otvara vrata "kvazikulturi" i iluziji da se posjeduje znanje koje onemogućuje učenje te pristup informacijama koje postaju deformacija.²⁵ Znanje se toliko umnožava da zahtijeva trajno ažuriranje i njegovanje: učenje kroz cijeli život (*life long education*) i trajno ulaganje u ljudski kapital.²⁶

2. ANTROPOLOGIJA – TEMELJ SVAKOG ODGOJA

Iako II. vatikanski sabor nijedan dokument nije posvetio tajni čovjeka, smijemo reći da je za *Gaudium et spes* glavna preokupacija upravo čovjek. To potvrđuje već u trećemu broju: "Stoga će stožerom svega našega izlaganja biti čovjek – i to jedan i cijeli, s dušom i tijelom, sa srcem i savješću, s umom i voljom" (GS 3). Drugačije i ne može biti, jer su zapravo svi problemi suvremenoga svijeta koje Crkva želi osvjetliti upravo čovjekovi problemi. Yves Marie Joseph Congar, ističe

²⁵ Raniero Regni, *Geopedagogia. L'educazione tra globalizzazione, tecnologia e consumo*, Armando, Roma, 2002., 23.

²⁶ Anthoni Giddens, *La terza via*, Milano, Il Saggiatore, 1998.

da će “mnoge vrjednute koje je Sabor potvrdio pronaći svoje adekvatno mjesto i temelj jedino u kršćanskoj antropologiji”.²⁷

Vizija čovjeka koja nam se nudi u prvim poglavljima *Gaudium et spes* predstavlja temeljne aspekte saborske antropologije.²⁸ Navedeni tekstovi otkrivaju na koji način Sabor vidi i utvrđuje odnos Krista i čovjeka. Čovjek ima uzvišen poziv, ali samo Krist, raspeti, umrli i uskrsli, po svojem Duhu Svetomu daje mu snagu da može na taj poziv odgovoriti. To osobito potvrđuje broj 10: “Ona (Crkva) isto tako vjeruje da se u njezinu Gospodinu i Učitelju nalazi ključ, središte i svrha svekolike ljudske povijesti. Osim toga, Crkva tvrdi da se podno svih promjena nalazi mnogo toga što se ne mijenja i što ima svoj posljednji temelj u Kristu, koji je isti jučer, danas i uvijek. Koncil, dakle, želi osloviti sve u svjetlu Krista, slike Boga nevidljivoga i Prvorodenca svega stvorenja, da bi osvijetlio otajstvo čovjeka i surađivao u pronalaženju rješeljâ najvažnijih pitanja našega vremena” (GS 10).

Kada Sabor kaže da želi osvijetliti tajnu čovjeka u Kristovu svjetlu, tada implicitno priziva pozornost na Krista – temelj onoga što se ne mijenja, ključ, središte i cilj povijesti, temelj čovjekove egzistencije. Sve ide prema Kristu i u njemu pronalazi svoj temelj, obuhvaćajući i čovjeka. Zapravo, cjelokupnu povijest ljudskoga roda moguće je čitati prema kristološkom ključu. U broju 22 osobito se tumači odnos s Kristom, tj. kristološko osvjetljavanje tajne čovjeka. Naime, kristološki temelj antropologije želja je koja je više puta izrečena u saborskoj auli. “Otajstvo čovjeka stvarno postaje jasnim jedino u otajstvu utjelovljene Riječi. Jer Adam, prvi čovjek, bio je pralik budućega, tj. Krista Gospodina. Krist, novi Adam, u samoj objavi Oca i njegove ljubavi potpuno otkriva čovjeka njemu samome i objavljuje mu njegov uzvišeni poziv. Nikakvo, dakle, čudo da prije spomenute istine u njemu nalaze svoj izvor i dosežu svoj vrhunac” (GS 22).

²⁷ Yves Marie-Joseph Congar, *La Chiesa del Vaticano II.*, citirano prema: Luigi M. Rulla – Franco Imoda – Joyce Ridick, *Antropologia della vocazione cristiana: aspetti conciliari e postconciliari*, u: René Latourelle (ur.), *Vaticano II Bilancio&Prospettive*, 2., Cittadella Editrice, Assisi, 1987., 954.

²⁸ Luis Ladaria, *L'uomo di Cristo nel Vaticano II.*, u: René Latourelle, (ur.), *Vaticano II Bilancio&Prospettive*, 2., Cittadella Editrice, Assisi, 1987., 939.

Sabor govori o čovjeku u svjetlu Krista, ne samo zato što u Kristu sve biva osvijetljeno, nego jer se u utjelovljenom Sinu u zadnjoj analizi otkriva tko je i na što je pozvano ljudsko biće. Ne radi se o svjetlu koje dolazi izvana, već o samoj stvarnosti Kristova života. Samo nam Krist u punini otkriva tko je čovjek. Luis Ladarija zaključuje da u Kristu otkrivamo naš istinski identitet. Kršćanska antropologija konačno svjetlo pronalazi samo u Kristu.²⁹ Isus je svojim životom objavio iskonski čovjekov poziv objavljujući nam Božje oćinstvo. Krist je savršeni čovjek i svatko postaje više čovjek u mjeri u kojoj ga slijedi. Povijest ide prema njemu i jedino je spasenje u inkorporaciji u njegovo tijelo. Definitivni i konaćni čovjekov poziv je božanski poziv, a Krist je jedini ključ za razumijevanje, ne samo čovjeka kršćanina nego svakog čovjeka.³⁰

3. ODGOJNE PERSPEKTIVE GRAVISSMUM EDUCATIONIS

Dvadeseto stoljeće možemo oznaćiti i kao stoljeće brojnih inovacija u svim segmentima društvenog života: u kulturi, politici, ekonomiji i etićkim ponašanjima. Sve to imalo je duboke refleksije na području odgoja. Odgojna je praksa usmjeravana prema subjektu, kog se promatra 'novim oćima' i identificira kao dijete, predadolescenta, adolescenta, mladog. Osnivaju se, obnavljaju i promoviraju različite institucije i deklaracije.³¹

U prvoj polovici 20. stoljeća, razdoblju bogatom novim pedagoškim programima, prevladava stav izazova pred modernom, koje raća poimanje kršćanskog odgoja kao potpuno prijanjanje uz tradicionalne vrjednote i bezuvjetnu

²⁹ Luis Ladaria, *L'uomo di Cristo nel Vaticano II.*, u: René Latourelle (ur.), *Vaticano II Bilancio&Prospettive*, 2., Cittadella Editrice, Assisi, 1987., 946.

³⁰ *Isto*, 949.

³¹ *Convenzione sull'età minima*, 1919; Źenevska deklaracija, 1994. Utemeljenjem ONU i UNICEF-a pišu se druge važne deklaracije, od Deklaracije o ljudskim pravima do najnovijih dokumenata.

hijerarhijsku podređenost. Ovaj odgojni model izrađen je i podržavan teološko-pastoralnim tridentskim usmjerenjima.³²

Zahvaljujući II. vatikanskom saboru dogodila se teološko-pastoralna obnova. S njom polako započinje dijalog s modernom. Prema evanđeoskom kriteriju pedagogije utjelovljenja kršćanski odgoj shvaćen je kao jedinstven proces ljudskog sazrijevanja i rasta u vjeri.³³ Među značajnim odgojnim projektima u 20. stoljeću, koji su važni sa sadržajnog i metodičkog aspekta, svakako valja spomenuti Mariju Montessori³⁴ i encikliku *Divini illius Magistri* pape Pija XI., deklaraciju o kršćanskom odgoju *Gravissimum Educationis* i *Pismo obiteljima* Ivana Pavla II.

Kako bismo bolje uočili novost koju je donijela deklaracija *Gravissimum Educationis*, potreban je barem kratak osvrt na *Divini illius Magistri*. Enciklika je objavljena 1929. godine. Riječ je o odgojnom projektu koji se gradi na paradigmi razuma prosvjetljenog Kristovim primjerima i učenjem.³⁵ Naime, tijekom prva dva desetljeća 20. stoljeća u školama i mnogim udrugama mladih u nekim europskim zemljama pokušavalo se nametnuti odgojni program koji bi bio neka vrsta formacije totalitarnoga tipa. Papa Pio XI., interpretirajući takvu činjenicu, intervenira svojim autoritetom, pozivajući katolike na vjernost kršćanskim vrjednotama u odgoju, pozivajući ih da reagiraju na opasnosti koje su prijetile kršćanskom odgoju u tom povijesnom trenutku (kao što je pedagoški naturalizam i pokušaj da se iz odgoja isključe obitelj i Crkva).³⁶ U enciklici Papa izražava gotovo negativan stav prema suvremenoj pedagogiji, potvrđujući da je samo kršćanski odgoj prikladan i savršen. U enciklici se obrađuju četiri važne teme: odgovornost

³² Vidi: *Acerbo nūnis* (1905.) Pio X; *Catechismo della dotrina cristina* (1912.) Pio X.

³³ Giuseppina Batista, *Teologia dell'educazione cristiana: pluralità di modelli e di strategie. Un'antologia di testi*, Lateran University Press, Roma, 2013., 258.

³⁴ Maria Montessori, *I bambini viventi nella Chiesa*, Garzanti, Milano, 1970.

³⁵ Usp. G. Groppo – G. A. Ubertalli, *L'educazione cristiana: natura e fine*, u: Norberto Galli (ur.), *L'educazione cristiana negli insegnamenti degli ultimi pontefici. Da Pio XI a Giovanni Paolo II*, Vita&Pensiero, Milano, 1992., 25-47.

³⁶ G. Batista, *Teologia dell'educazione cristiana*, 268.

obitelji, države i Crkve za odgoj; subjekt odgoja interpretiran u svjetlu kršćanske antropologije; odgojni ambijent, osobito katoličke škole te kršćanski odgoj u vidu ciljeva i oblika.³⁷

U *Divini illius Magistri* kršćanski odgoj analiziran je u općim načelima i njegov je opis izražen u apologetskom ključu. Razlog su nejasni principi na području odgoja i sukob s totalitarnim režimima koji nisu priznavali odgojnu ulogu obitelji i Crkve. Teološka interpretacija odgoja jednim je dijelom uvjetovana pedagoškim naturalizmom primijenjenim na odgoj te europskom političkom nestabilnošću kojoj su prijetili totalitarni režimi. Otud obrana posebne odgojne uloge Crkve i kršćanskog odgoja kao temelja svakog odgoja.³⁸ Enciklika jednim dijelom oslikava težak odnos teologije i pedagogije, koji se može prevesti kao sukob ili opozicija između dviju znanosti koje imaju odlučujuću ulogu u kršćanskom odgoju.

Trideset šest godina nakon enciklike *Divini illius Magistri* II. vatikanski sabor donosi deklaraciju *Gravissimum Educationis*. Ova deklaracija,³⁹ kako ističu analitičari, ne sabire odgojne norme i nije odgojni traktat, nego temeljni tekst za promicanje “nove” kulture odgoja, koja se ostvaruje prema kriteriju vjernosti Bogu i vjernosti čovjeku u vidu obnove odgojnog djelovanja Crkve i u Crkvi. Zapravo, saborski oci dokumentom su htjeli svima koji se bave odgojem ponuditi službeno crkveno mišljenje o odgoju, koji je u sebi “opće dobro” cijeloga društva. Htjeli su prezentirati projekt kršćanskoga odgoja na paradigmi nade. “Oni (kršćani) svjesni svojega poziva neka se naviknu davati svjedočanstvo o nadi koja je u njima (usp. 1 Pt 3,15) i pomagati u kršćanskom oblikovanju svijeta; po tome naravne vrednote, ugrađene u jelovit pogled na čovjeka kojeg je Krist otkupio, trebaju pridonijeti dobru čitavoga društva” (GE 2).

³⁷ Usp. Pio XI., *Divini illius Magistri*, na: http://www.vatican.va/holy_father/pius_xi/encyclicals/documents/hf_p-xi_enc_31121929_divini-illius-magistri_it.html (1. 10. 2013.)

³⁸ G. Batista, *Teologia dell'educazione cristiana*, 272.

³⁹ Carlo Nanni – Guglielmo Malizia, *Verso una nuova cultura dell'educazione cristiana*, u: *Orientamenti pedagogici* 47 (2000) 3, 447-449; Giovanni Nebiolo, *La Congegazione per l'Educazione cattolica per l'attuazione di 'Gravissimum Educationis'*, u: *Seminarium* 1 (1985), 137.

U odnosu na *Divini illius Magistri*, deklaracija *Gravissimum Educationis* donosi nove aspekte, koji su pozitivno utjecali na područje teologije odgoja u vidu ostvarivanja pozitivnoga odnosa i suradnje između teologije i pedagogije. Pozitivni duh očituje se od temeljnog stava poštovanja i vrjednovanja u odnosu na suvremenu pedagogiju do odgojnih procesa koje deklaracija promatra kao autonomnu zemaljsku stvarnost s vlastitim pravima i ciljevima, koja ima vrijednost u sebi jer ne isključuje kršćanske ciljeve. Saborski dokument promiče novu svijest o odgojnom poslanju Crkve, viđenu i interpretiranu kao humanizirajuću misiju koja nije odvojena od njezina spasenjskog poslanja.

U uvodnom dijelu vrjednuje se i priznaje važnost odgoja mladih i trajne formacije odraslih u suvremenoj civilizaciji. Odaje se priznanje brojnim odgojnim i školskim inicijativama te razvoju pedagogije i didaktike. U prvome dijelu teme se odnose na pravo svih ljudi na odgoj (GE 1), na odgojne parametre u skladu s ciljevima (GE 1), na svrhu odgojnoga djelovanja (GE 1) i integralni odgoj, koji treba uključivati “pozitivan i razborit spolni odgoj” (GE 1) i odgoj za društveni život.⁴⁰ Važnost odgoja proizlazi iz dostojanstva osobe tumačene u svjetlu vjere: “Pravi odgoj teži izgradnji ljudske osobe u vidu njezine konačne svrhe i ujedno dobru društva kojih je čovjek član i u čijim će službama sudjelovati kao odrastao” (GE 1).

Svako odgojno pitanje mora dohvatiti vrijednost osobe i dobro života, jer ne može se odgajati u prisutnosti antropologije prema kojoj je osoba samo sloboda, odluka i subjektivnost odvojena od transcendencije i istine. U ozračju cjelovite istine o ljudskoj osobi odgojni proces je čin ljubavi, a ne mehanički ili automatski čin niti plod sofisticirane tehnike. On je pomoć mladima u postajanju čovjekom. To je trajno poslanje Crkve.

U drugome dijelu *Deklaracije* govori se o kršćanskom odgoju (GE 2) koncipiranom kao stupnjevit hod spoznavanja i otkrivanja otajstva spasenja i svijest o daru vjere, osobito kao svjedočanstvo dijeljenja ljudskih vrjednota interpretiranih u

⁴⁰ Ovo je važno istaknuti osobito zbog činjenice da je *Divini illius Magistri* u cijelosti isključivala spolni odgoj i nema riječi o odgojnom savezu.

svjetlu događaja Utjelovljenja Sina Božjega (usp. GE 3). Treći dio odnosi se na odgovorne za odgoj (GE 3). Obitelj je prva odgojna zajednica. „Budući da su roditelji dali djeci život, oni imaju vrlo tešku obvezu da ih odgajaju, pa ih stoga valja priznati prvim i povlaštenim odgojiteljima svoje djece. [...] Na njima je da stvore takvo obiteljsko ozračje – prožeto ljubavlju i odanošću prema Bogu i ljudima – koje će pogodovati cjelovitom osobnom i društvenom odgoju djece. Obitelj je stoga prva škola onih društvenih krjeposti koje su potrebne svakom društvu” (GE 3).⁴¹ *Deklaracija* prepoznaje važnost odgojne uloge cijeloga društva, kojemu je zadaća osnaživati obitelj u njezinoj odgojnoj zadaći. Dokument izrijeком Crkvi pripisuje titulu odgojne zajednice, “ne samo zato što joj se i kao ljudskoj zajednici mora priznati sposobnost odgajanja, nego u prvom redu zato što ima zadaću da svim ljudima naviješta put spasenja, da vjernike čini dionicima Kristova života te im neprestanom brigom pomaže prispjeti k punini tog života. Crkva je, dakle, kao Majka dužna svojoj djeci dati takav odgoj po kojem će cijeli njihov život biti prožet Kristovim duhom, a svim narodima istodobno ponuditi pomoć za usavršavanje cjelovite ljudske osobe, za dobrobit zemaljskog društva i izgradnju svijeta koji mora biti sve čovječnije oblikovan” (GE 3). U završnom dijelu *Deklaracija* se bavi najpogodnijim odgojnim sredstvima koje Crkva koristi u ostvarivanju odgojne misije (usp. GE 4-12).

4. ODGOJNO-OBRAZOVNE VRJEDNOTE U ZRCALU SABORSKE BAŠTINE

Gledajući u budućnost, naslućujemo brojne neizvjesnosti i spontano se pitamo kakav će biti svijet naše djece i mladih. U predviđanju smo nesigurni, ali u jedno možemo ipak biti

⁴¹ Na važnost i odgovornost roditelja u odgoju, osobito kršćanskom odgoju, osvrnuo se i papa Ivan Pavao II. prigodom obilježavanja dvadesete obljetnice objavljivanja deklaracije *Gravissimum Educationis. Discorso di Giovanni Paolo II nel XX anniversario della dichiarazione conciliare “Gravissimum Educationis”*, martedì, 5 novembre 1985. http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/speeches/1985/november/documents/hf_jp-ii_spe_19851105_anniversario-gravissimum-educationis_it.html (1. 10. 2013.).

sigurni: ako želimo osigurati kakvu-takvu budućnost, ljudsko društvo morat će se iznutra preobraziti. Svijet sutrašnjice morat će biti temeljno drukčiji od ovoga kakvog danas poznajemo na početku trećega tisućljeća.⁴² U traženju promjene stila života i ponašanja odgoj, u najširem smislu riječi, ima nezamjenjivu ulogu. Iščitavajući najnovije europske deklaracije, dokumente i strategije odgoja i obrazovanja,⁴³ uočavamo da se u prvi plan stavlja odgoj za vrjednote: pluralnost, toleranciju, mir, suživot, solidarnost, religijski dijalog, ekumenizam, religijski pluralizam, interkulturalnost. Je li te vrjednote iznjedrilo laičko i tehnološko društvo ili su to kršćanske vrjednote koje svoj temelj nalaze u Objavi i crkvenom učiteljstvu? Odgoj je humanizacija, socijalizacija i kultura. To je ulazak u vlastitu kulturu koja se razlikuje od kulture drugih. Ovakvo poimanje odgoja uključuje svijest o različitosti, prihvaćanju drugoga i drugačijega, nadilaženju straha od različitosti. Drugi i drukčiji nisu više prijetnja, nego postaju nova mogućnost i bitna dimenzija za vlastiti rast. Svijest o univerzalnom čovječanstvu, univerzalnim ljudskim pravima i brojnim kulturama uključuje razumijevanje širine obzorja u kojemu se razvija ljudski kozmos. Poznavanje različitih kultura i religija bez sumnje je valjano sredstvo u poboljšanju procesa sazrijevanja i odgovornosti. Ljudskost, vlastita ili ona koja pripada drugima koji s nama dijele Zemlju, s njihovim siromaštvom i bogatstvom, dobrom i zlom, srećom i patnjom, mora postati integralni dio kršćanskoga odgoja.

⁴² Edgar Morin, *Budućnost odgoja*, Zagreb, 2001.

⁴³ *Recommendation 1720 (2005.), Education and religion*, na: <http://assembly.coe.int/Main.asp?link=/Documents/AdoptedText/ta05/EREC1720.htm> (4.3.2014.); *Recommendation 1804 (2007.), State, religion, secularity and human rights*, na: <http://assembly.coe.int/Main.asp?link=/Documents/AdoptedText/ta07/EREC1804.htm> (4.3.2014.); *Intercultural Education and Religious Diversity, Council of Europe Project on 'The New Challenge of Intercultural Education: Religious Diversity and Dialogue in Europe'*, na: <http://www.wrap.warwick.ac.uk/fac/soc/ces/research/wraru/developmentprojects/councilofeurope/ieandrd/> (4.3.2014.); *The Council of Europe and education about religious diversity*, na: <http://wrap.warwick.ac.uk/27865/4.3.2014.>; *Inter-religious dialogue Background paper for the 2008 European Year of Intercultural Dialogue New horizons: active citizenship to bridge inter-religious divides*, na: http://ec.europa.eu/culture/documents/concept_paper_bd3.pdf (4. 3. 2014.);

U odgoju i socijalizaciji valja promicati svijest o povezanosti i međuovisnosti svih ljudi. Naučiti djecu i mlade o nužnim razlikama, sličnostima i međuovisnostima među ljudskim bićima preduvjet je uspješne socijalizacije. Samo iz te svijesti rađa se želja za zajedničkim radom na izgradnji zajedničkoga dobra i poštivanju dostojanstva svake ljudske osobe. "Iz međuovisnosti koja iz dana u dan postaje sve tješnja i postupno se širi diljem cijeloga svijeta slijedi da zajedničkog dobro – odnosno skup onih uvjeta društvenog života koji skupinama i pojedincima omogućuju potpunije i lakše postizanje vlastitog savršenstva – danas sve više postaje sveopćim te stoga obuhvaća prava i dužnosti koje se tiču svega ljudskog roda. Svaka skupina mora voditi brigu o potrebama i zakonitim težnjama drugih skupina, čak, štoviše, i o zajedničkom dobru čitave ljudske obitelji" (GS 26).

Kao polazište u promišljanju odgoja u kršćanskoj perspektivi važno je ne zaboraviti činjenicu da za kršćane vjera u Sina Božjega, koji je postao čovjekom kako bi svi ljudi mogli postati dionici božanskog života, hrani i osnažuje nadu u spasenje svih ljudi dobre volje. *Gaudium et spes* potiče: "A budući da je Krist umro za sve i jer je konačni čovjekov poziv zaista samo jedan, i to božanski, moramo čvrsto držati to da Duh Sveti svima pruža mogućnost da na Bogu znan način budu pridruženi tome vazmenom otajstvu" (GS 22).

4.1. Odgoj za toleranciju

Vjera u univerzalni plan spasenja temelj je kršćanske vizije svijeta i čovječanstva. To uključuje ponajprije razmišljanje o toleranciji kao temeljnom preduvjetu za zajednički život. Tolerancija temelji svoje korijene na jednakosti svih ljudi.⁴⁴ Prije kršćanstva postojale su podjele na Grke i barbare, slobodne i robove. Kršćanstvo je istinski manifest jednakosti svih ljudi. Slijedeći misao Pedra Ortege, proizlazi da "drugi" i

⁴⁴ Etimološko značenje pojma *tolerancija* upućuje na latinsku riječ *tollere*, što znači podnositi, nositi teret te na arpsku riječ *tasamuh*, koja znači povezati, slagati.

pripadnici “različitih kultura” ne traže od nas “intelektualno razumijevanje” njihovih različitih stilova života. Oni žele da ih cijenimo kao osobe, da ih razumijemo i prihvaćamo kao individue jednake po dostojanstvu, ali u njihovoj različitosti, a da ne izgube nešto od onoga što im pripada, u onome što znaju, misle i ljube. Za spomenutog autora najbolji interkulturalni odgoj je onaj koji se provodi prepoznavanjem i prihvaćanjem drugoga u cjelovitosti njegova dostojanstva.⁴⁵

Odgoy za toleranciju dijalog je između objektivne istine i subjektivne slobode. Dogmatizam i skepticizam izazivaju netoleranciju: prvi negirajući slobodu, a drugi odbijajući istinu.⁴⁶ Tolerancija nije stav ili izričaj ravnodušnosti spram istine, nego, naprotiv, vjerna raspoloživost u susretu s različitim mišljenjima.

4.2. *Odgoy za mir i miran suživot*

Miran suživot među narodima mora biti vođen novim duhom i novim mentalitetom u odnosu na čovjeka, njegovu dužnost i sudbinu. Za “stvaranje” mentaliteta mira traži se “nova” pedagogija, sposobna odgajati nove generacije za međusobno poštivanje, suradnju i uvažavanje.

Traženje istine, praćeno ljubavlju, jedini je put za miran suživot. Mir nije odsutnost rata ili plod izjednačenih snaga, već je plod pravde među ljudima koja se postiže čvrstom voljom za poštivanjem drugih ljudi i naroda, njihova dostojanstva i postojanoga življenja bratstva (usp. GS 76). Mir se temelji na priznavanju i poštivanju ljudskih prava, osobito prava na odgoj kako pojedinca, tako i zajednice (usp. GS 78). Odgajati mlade za pravednost i mir, ističe Benedikt XVI., zadaća je koja pripada svim generacijama. Za crkvenu zajednicu odgajati za mir ulazi u poslanje primljeno od Krista i dio je evangelizacije, jer Evanđelje Kristovo također je Evanđelje pravde i mira. Polazeći od činjenice da djeca i mladi danas

⁴⁵ Usp. Pedro Ortega Ruiz, *La educación para la convivencia en una sociedad plural*, u: Cuadernos de teología fundamental 6 (2010), 67.

⁴⁶ G. Batista, *Teologia dell'educazione cristiana*, 300.

odrastaju u svijetu koji je postao tako malen, gdje su kontakti među različitim kulturama i tradicijama konstantni, bitno ih je naučiti kako živjeti miran suživot, međusobno poštivanje, dijalog i razumijevanje. Istina je da su mladi po naravi otvoreni za ovakva ponašanja, ali realnost njihova životnog konteksta može učiniti da razmišljaju i ponašaju se upravo suprotno - netolerantno i nasilno. Samo solidan odgoj njihove savjesti može ih sačuvati od ovih opasnosti i učiniti ih sposobnima uvijek i jedino se boriti snagom istine i dobra. Odgoj za mir znači pomoći djeci i adolescentima razviti osobnost koja objedinjuje duboki osjećaj za pravdu u poštivanju drugoga, sposobnost suočavanja s konfliktima bez prepotencije, s unutaršnjom snagom svjedoka dobra, pa i onda kad to iziskuje žrtvu, s opraštanjem i pomirenjem kako bismo postali muškarci i žene uistinu mirni i graditelji mira.⁴⁷

4.3. Odgoj za solidarnost

Etimologija riječi *solidarnost* vodi nas do ideje spasenja i suosjećajnosti, koja upućuje na međuovisnost među ljudima i potrebu za uspostavljanjem odnosa. Biti solidaran znači "vidjeti drugoga" i ne zaobići ga (usp. Lk 10,29-37). Solidarnost se temelji na Kristu - novom čovjeku - koji je solidaran s čovječanstvom sve do smrti na križu. Isus iz Nazareta osvjetljava poveznicu između vrijednosti solidarnosti i krjeposti ljubavi. Bližnji nije samo ljudsko biće sa svojim pravima i svojim jednakostima s drugim ljudima, nego postaje živa slika Boga Oca, otkupljena Kristom. Čovjek zbog toga treba biti voljen, pa ako je i neprijatelj, i to istom ljubavlju kojom ga ljubi Gospodin.

U Evanđelju je prispodoba o dobrom Samaritancu simbol solidarnosti. U izgradnji solidarnijega svijeta i društva odgoj ima veliku odgovornost. On mora pridonijeti rađanju novoga humanizma, koji u temelju ima etiku i koji daje veliku važnost poznavanju i poštivanju različitih kultura i duhovnih vrijednota

⁴⁷ Usp. Benedetto XVI, *Omelia nella giornata della pace*, 1 gennaio 2011, na: http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/angelus/2011/documents/hf_ben-xvi_ang_20110101_world-day-peace_it.html (3. 10. 2013.)

različitih civilizacija. U protivnom će se globalizacija svesti na čisto ekonomsko i tehnološko pitanje. Solidarnost ima i pedagošku vrijednost. Kooperativnost, razvoj i solidarnost pojmovi su međusobno jako povezani i njihova harmonija svoje središte ravnoteže ima u ljudskoj osobi i u spašavanju svijeta u kojemu živi i koji ga okružuje. Solidarnost postaje duša mirnoga suživota među ljudima. Odgjoj za istinsku solidarnost veoma je složen proces. Radi se o formiranju globalnoga stila života koji na svoj način definira identitet, odnos s drugima i sudjelovanje u društvenom i političkom životu. *Gaudium et spes* potiče "neka kršćani rado i svim srcem surađuju na izgradnji međunarodnog poretka s istinskim poštovanjem zakonitih sloboda i privrženim bratstvom svijuu" (GS 88). Enciklika *Caritas in veritate* ističe: "Šira se solidarnost na međunarodnoj razini, čak i uvjetima ekonomske krize, izražava ustrajanjem na promicanju većeg pristupa obrazovanju, koje je ipak bitan uvjet djelotvornosti same međunarodne suradnje. Pod pojmom *obrazovanje* ne misli se samo na poučavanje, odnosno na osposobljavanje za rad (iako su oba bitni čimbenici razvoja), nego na potpunu formaciju osobe, to jest odgjoja".⁴⁸

4.4. *Odgjoj za ekumenizam, religiozni i religijski pluralizam*

Za europski ambijent od osobite je važnosti odgjoj za religiozni pluralizam ili ekumenizam. Drugi vatikanski sabor je enciklikom *Unitatis redintergratio* dao tom pitanju osobito značenje. Riječ je o ujedinjavanju i zbližavanju vjernika koji pripadaju različitim kršćanskim konfesijama. Odgjojati za ekumenski stav znači oblikovati krštenike za novi odnos s Gospodinom i nove odnose s bližnjima, proširujući obzorja pameti i srca kako bi ih prilagodili srcu Božjem.⁴⁹ Sadržaj odgjoja za ekumenizam mora biti usmjeren na osobu Isusa

⁴⁸ Benedikt XVI., *Caritas in veritate*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 2010., br. 61.

⁴⁹ Usp. Giovanni Cereti, *Il rapporto con le altre confessioni cristiane*, u: *Orinetamenti pedagogici*, 3 (2000), 425-426.

Krista, na njegovu poruku i različite interpretacije Kristova evanđelja, kao i različite modele za "biti kršćanin".

Jedno od bitnih obilježja kulture u kojoj žive djeca i mladi 21. stoljeća je religijski pluralizam, gdje nije riječ samo o kulturnoj činjenici. Religijski pluralizam upućuje na nužnost otkrivanja i prepoznavanja drugoga i u središte pozornosti stavlja vjernika koji je pozvan na međureligijsko gostoprimstvo.⁵⁰ Za religije, prepoznavanje pluralizma kao nove paradigme znači otkriti vrijednost pluraliteta i prepoznati razlike kao izričaj bogatstva ljudskoga iskustva, koje svoj temelj pronalazi u religioznoj slobodi, a koja je plod ljudskih prava. U vidu prihvaćanja religijskog pluralizma kao bogatstva važno je promicati istinsku pedagogiju dijaloga. Drugi vatikanski sabor poziva vjernike da žive dijalog s drugim religijama kao vježbanje teologalnog života koji svoj temelj i kulminaciju pronalazi u ljubavi (usp. AG 12). Cilj kršćanskoga odgoja je pomoći kršćanicima da postanu "Kristove ikone" kako bi svijetu mogli naviještati poruku darovane ljubavi za cijelo čovječanstvo. Možda je ovo istinski put i doprinos kršćanstva i kršćanskoga odgoja izgradnji "novog humanizma".

4.5. Odgoj za interkulturalnost i međukulturalni dijalog

Osposobljavanje za iskreno suočavanje i susret s drugima i drukčijima postaje jednim od temeljnih izazova obrazovanja u 21. stoljeću. Suvremena škola čini velike napore s ciljem promicanja poštovanja među osobnim, društvenim, etničkim i kulturnim različitostima te se angažira u promicanju interkulturalnosti. Da bi se otklonilo nerazumijevanje među kulturama i religijama, što ometa integracijske procese, treba načiniti odgojno-obrazovni plan i program koji će omogućiti prijelaz s jednostavne "tolerancije" i "suživota" na stav iskrenoga i konstruktivnoga dijaloga.⁵¹

⁵⁰ Usp. Faustino Teixeira, *Il pluralismo religioso come nuovo paradigma per le religioni*, u: Concilium 1 (2007), 31-40.

⁵¹ Usp. Vincenzo Zani, *Formare il cittadino europeo: educazione integrale e timori di integralismo*, u: Religione Scuola Città 10 (2006) 1, 33-40, ovdje 36. O doprinosu vjeronauka u školi, dijalogu i zajedničkom životu vidi

Papa Benedikt XVI. u *Caritas in veritate* ističe da međukulturalni dijalog mora “polaziti od duboko ukorijenjene svijesti o posebnosti identiteta različitih sugovornika”.⁵² Upozorava na opasnost kulturalnoga eklekticizma kao oblika podržavanja relativizama “koji ne potiče istinski međukulturalni dijalog, a na društvenom planu, pak, kulturalni relativizam pridonosi međusobnom približavanju kulturalnih skupina, pa čak i tome da žive jedni uz druge – ali zapravo odvojene, bez autentičnog dijaloga i, prema tome, bez istinske integracije”.⁵³ Svaki odgojni projekt, osobito onaj koji se nadahnjuje na kršćanskoj viziji, stavlja osobu u središte pozornosti. To je načelo osobito važno kada se radi o odgoju za interkulturalnost. Kršćanska antropologija temelji se na ideji o čovjeku koja se nalazi u objavi: čovjek u odnosu s Bogom, čovjek sposoban darivati se drugome i drugoga prihvatiti, čovjek koji konkretno i kreativno djeluje u povijesti i u svijetu. Čovjek, ukoliko je dijete Božje, stvoren je na sliku Božju, obilježen istočnim grijehom, spašen Kristovim uskrsnućem i pozvan na puninu života.⁵⁴ Osobit doprinos kršćanstva odgoju i interkulturalnosti sastoji se u stavljanju u središte osobe sa svim njezinim potencijalima. Da su religije bogatstvo za interkulturalni dijalog, potvrđuje papa Benedikt XVI. u *Caritatis in veritate*: “Kršćanstvo i druge religije mogu dati svoj doprinos razvoju samo ako i u javnom prostoru bude mjesta za Boga [...]. Nijekanje prava na javno ispovijedanje vlastite religije i na djelovanje usmjereno upoznavanju javnosti s istinama vjere negativno utječe na istinski razvoj. Isključivanje religije iz javnog života, kao i religijski fundamentalizam, onemogućuju da se osobe zbiljski susretnu i zajedno surađuju u napretku čovječanstva. I u laicizmu i u fundamentalizmu nestaje mogućnost plodnog

u: Ivica Pažin, *Vjeronauk u školi. Izabrane teme*, Đakovo, 2010., 7-56; Ante Pavlović, *Katolički vjeronauk i odgoj za demokraciju u pluralnoj i demokratskoj školi*, u: *Katehetski glasnik* 10 (2012) 1, 115-128.

⁵² Benedikt XVI., *Caritas in veritate*, br. 26.

⁵³ *Isto*.

⁵⁴ Usp. Giuseppe Acone, *Uomo, ethos, educazione: una prospettiva di filozofia dell'educazione*., u: Aa. Vv., *Uomo, 'ethos', educazione. XXXIV Convegno Di Scholé*, Brescia, 1996., 12.

dijaloga i djelotvorne suradnje razuma i religijske vjere. Razum je vazda potrebit pročišćenja vjerom, a to također vrijedi i za politički razum, koji sebe ne smije držati svemogućim. No isto je tako i religija potrebna pročišćenja razumom kako bi očitovala svoje autentično ljudsko lice. Svakim prekidom tog dijaloga razvoj čovječanstva plaća vrlo visoku cijenu.⁵⁵

ZAKLJUČAK

Umjesto zaključka donosimo apel Benedikta XVI. odgovornima za odgoj i obrazovanje, koja u sebi sažima i osvjetljava sve prethodno rečeno: “Želim također uputiti svoju riječ odgovornima za odgojno-obrazovne institucije: neka s velikim osjećajem odgovornosti budno paze da se dostojanstvo svake osobe uvijek poštuje i cijeni. Neka se pobrinu da svaki mladi čovjek otkrije vlastiti poziv i pomažu mladima da darovi koje im je Bog udijelio donesu svoj plod. Neka zajamče obiteljima da će njihovoj djeci uvijek biti osiguran odgoj koji neće biti u opreci s njihovom savješću i vjerskim načelima. Neka sve obrazovne sredine budu mjesta otvorenosti za nadnaravno i za druge, mjesto dijaloga, povezanosti i pažljivog slušanja, u kojem se mladi čovjek osjeća poštovanim zbog vlastitih sposobnosti i duhovnih bogatstava i gdje može naučiti cijeniti braću. Neka se ondje nauči iskusiti radost koju donosi svakodnevno činjenje djela ljubavi i suosjećajnost prema bližnjemu i djelatno sudjelovanje u izgrađivanju društva koje će biti humanije i u kojem će biti više bratstva”.⁵⁶

⁵⁵ Benedikt XVI., *Caritas in veritate*, br. 56.

⁵⁶ *Poruka pape Benedikta XVI. za Svjetski dan mira 2012.*, <http://www.zg-nadbiskupija.hr/default.aspx?id=7185> (3. 10. 2013.)

Upbringing (and Education) in the Mirror of Council Heritage

Summary

This article problematizes the importance and crisis of upbringing and education in European context. The analysis of the mentioned problem starts from the changes in contemporary society, especially in understanding, significance and transfer of knowledge. Difficulties in achieving a comprehensive and quality upbringing and education are placed in positive correlation with anthropology. Viewed from a Christian perspective, upbringing and education need to integrate a Christian vision of man, i.e. Christian anthropology. Vatican Council II has integrated the basic guidelines of Christian anthropology into various documents and declarations, especially into *Gaudium et Spes*. Promotion of Christian anthropology and its implementation in upbringing and education can be especially recognized in declaration *Gravissimum educationis*. In the last part of the article the values of upbringing and education are analyzed in the light of Council heritage, as promoted by European documents and institutions.

Key words: upbringing, society of knowledge, education, knowledge, Gaudium et Spes, anthropology (Christian), Gravissimum educationis, values.

Biblija u nekim hrvatskim vjeronaučnim udžbenicima za četvrti razred osnovne škole prije i poslije Drugoga vatikanskog koncil

Darko Tomašević, Sarajevo

UDK: 373.33
(075)372.826(497.5:22)".../1962"
(075)372.826(497.5:22)".../1966/2013"
(075)372.826(73
Izlaganje sa znanstvenog skupa

Sažetak

Kateheza je sustavno poučavanje i odgajanje ljudi da upoznaju i prihvate vjeru u Boga te da Boga što bolje upoznaju. A najlakši put za upoznavanje Boga je Njegova riječ – Sveto pismo. Ono nažalost nije uvijek bilo središte i izvor katehetske pouke. Na sreću, krajem 19. stoljeća kateheza i materijali za župnu katehezu sve više počinju naglašavati važnost Biblije u katehetskom procesu, a taj naglasak nije prestao do današnjih dana.

Biblijski govor u katehezi mora pozivati na nasljedovanje, a ujedno mora biti prilagođen dobnom uzrastu onih koji su predmet katehetske pouke. Proučavajući pojedine vjeronaučne udžbenike hrvatskoga govornog područja za četvrti razred osnovne škole, može se zamijetiti da vjeronaučni udžbenici od 1880-ih godina pa sve do 1990-ih nisu bili u dovoljnoj mjeri biblijski utemeljeni i prikladni za navedeni uzrast. Pojedini udžbenici slijedili su skolastičko-katekizamski koncept pitanja i odgovora, dok su drugi više bili sociološko-religijski orijentirani i neprimjereni situaciji i kulturi hrvatskoga govornog područja. Ne može se reći da Sveto pismo nije bilo prisutno u ovim knjigama, ali ono nije imalo središnju ulogu, nego samo pomoćnu i deskriptivnu.

Vjeronaučni udžbenik tiskan 2005. godine puno je prikladniji i biblijski utemeljeniji negoli prethodni vjeronaučni udžbenici hrvatskoga govornog područja. Pokretačka snaga tog udžbenika je Biblija. Uspoređujući ove hrvatske udžbenike s

jednim vjeronaučnim udžbenikom koji se koristi u SAD-u, može se reći da taj udžbenik, uz mnoge svoje pozitivne strane, ima i nedostataka, a to je biblijska usmjerenost, budući da se ne može reći da je Biblija središte tog udžbenika.

Što bi stoga danas trebalo učiniti da Biblija zauzme središnje mjesto katehetske pouke? Trebalo bi Božju riječ gledati i doživljavati iznutra; ona mora biti formativna, a ne informativna. Mora voditi akciji, kao i aktivnom liturgijskom životu. Kateheza mora biti totalna: informirati, formirati i transformirati. Katehetska svijest mora prodrijeti u svaki vidik vjerničkog života i djelovanja, s tim da kateheta mora biti čovjek vjere koji će današnjem gladnom čovjeku nuditi hranu – Božju riječ.

Ključne riječi: vjeronaučni udžbenici, Sveto pismo, kateheza djece, središte katehetske pouke, “totalna kateheza”.

Uvod

Biblija je središte vjerničkog života, prije svega zbog činjenice da se radi o Božjoj riječi u riječi ljudskoj. I budući da je Božji govor uvijek suvremen i nov, njegovo prenošenje drugima uvijek je izazov, kako za prenositelja, tako i za onoga koji se prvi put susreće s Božjom riječi. S jedne strane, prenositelj osjeća strah od nemogućnosti ljudskim, materijalnim, riječima prenijeti Božju, nematerijalnu, poroku; s druge strane, osjeća radost pokušaja drugima prenijeti neistraživo bogatstvo Kristovo (usp. Ef 3,8).

Kateheza je “nastojanje Crkve da ljude učini Kristovim učenicima, da im pomogne vjerovati da je Isus Sin Božji, kako bi po vjeri imali život u njegovo ime, da ih odgaja i poučava u tom životu i da tako izgrađuje Tijelo Kristovo”.¹ “Kateheza je odgoj vjere djece, mladeži i odraslih, koji posebno uključuje poučavanje kršćanske nauke, na organski i sistematski način,

¹ Usp. Ivan Pavao II., *Apostolska pobudnica Catechesi tradendae Njegove Svetosti pape Ivana Pavla II. biskupima, svećenicima i vjernicima cijele Crkve o vjerskoj pouci u naše vrijeme*. Pretisak iz Glasa Koncila, br. 24/1979. (Zagreb: Glas Koncila, 1994.), 1; 2.

s ciljem da se uvedu u puninu kršćanskog života.”² Iako bi cilj kateheze trebao biti upoznavanje i približavanje Bogu, u povijesti katehetskog poučavanja Božja riječ, tj. Biblija, paradoksalno, nije uvijek bila u središtu poučavanja. To jest, pokušavalo se govoriti o Bogu, a ne slušati Njega; govorilo se posredno, iz drugotnih izvora, a ne iz temeljnog i prvog izvora, a to je sama Božja riječ objavljena u Svetom pismu. To je posebno bilo uočljivo u vrijeme skolastike, iako je u počecima kršćanstva, u apostolsko vrijeme i u vrijeme ranog kršćanstva, Biblija zauzimala središnje mjesto u vjerničkom poučavanju i približavanju djece i mladih Bogu. U novije vrijeme ponovno se uviđa da Biblija mora biti u središtu poučavanja, budući da je Božja riječ puno prihvatljivija, da je njezin način govora puno komunikativniji i da riječ Božja u Svetom pismu najbolje odgovara psihi čovjeka koji je otvoren prihvaćanju poruke spasenja. Stoga ne čudi da je Biblija, posebno nakon Drugog vatikanskog koncila ponovno postala izvor kateheze.

Dobar katehetski proces povezuje nekoliko elemenata, a to su prije svega: ljudsko iskustvo, Sveto pismo, Vjerovanje, svjedočenje vjere, slavljenje sakramenata i djelotvorno služenje braći ljudima. Od svih ovih elemenata, najvažnije je Sveto pismo. Ono je zemlja u kojoj svi ostali elementi moraju pustiti svoje korijenje. Nema kršćanskog života bez trajnog uspoređivanja i upućivanja na Sveto pismo; i nema ispravne kršćanske kateheze bez sustavne prisutnosti Biblije u samoj katehezi. To jest, za kršćanina, kateheza i Sveto pismo dvije su nerazdvojne stvarnosti. Biblija mora biti izvor vjerničkog života i nadahnuća.

Kao što je naglašeno, Božja riječ je prihvatljiva psihi čovjeka. No koja je to značajka biblijskog teksta da je on puno prihvatljiviji čovjeku od ostalih načina prenošenja određene poruke?³ Biblijski tekst odlikuje se *konkretnošću*. Tekst je konkretan, raspjevan, lagan, pun slika, bez apstrakcije i generaliziranja. Sljedeća značajka je *dijaloški karakter*. Osobe

² Usp. Ivan Pavao II., *Catechesi tradendae* 18.

³ Usp. Marko Pranjić, *Biblijska kateheza*, u: Marko Pranjić (ur.), *Biblija u katehezi*, Katehetski salezijanski centar, Zagreb, 1992., 14-15.

u Svetom pismu puno razgovaraju, te u tom razgovoru dolaze do novih spoznaja i korigiranja vlastitih krivih stavova. Daljnja značajka biblijskog teksta je *doksologija*. Naime, velik dio Biblije prožet je veličanjem Boga Oca, Sina i Duha Svetoga; veličanjem Božjih djela, ljudskih radnji. I upravo zbog tih značajka biblijskom se tekstu ne može i ne smije pristupati jedino racionalistički, čisto logički i hladno.

1. VRAĆANJE VAŽNOSTI BIBLIJE U KATEHETSKOJ POUCI

Krajem 19. stoljeća u katehezi se počinje sve više naglašavati važnost Biblije. No to nije jedina novost. Uočavajući potrebe djece, njihovo shvaćanje, u katehezi se počinje uvoditi takozvana "školska Biblija". Naime, nakon naglašenoga skolastičkog dogmatskog vida uvidjela se potreba nadilaženja suhoparnog nauka i poučavanja te iznošenja katoličkog nauka na lakši i slikovit način, primjeren prije svega dječjoj dobi. "Školska Biblija" dobila je svoj zamah sa Johannom Ignazom von Felbigerom (1724.-1788.) i Bernhardom Heinrichom Overbergom (1754.-1826.). Iako je Biblija riječ Božja, ona nije primjerena svakom uzrastu, u smislu da bi je svi uzrasti mogli bez poteškoća razumjeti. Potrebna je prilagodba Božje riječi, posebno za mlađe uzraste da bi se oni njome mogli koristiti. Iako se donekle može reći da je Biblija knjiga za zrelije uzraste, biblijsku poruku mogu shvatiti i djeca, posebno ako im se ta poruka približi na njima prikladan način.

A tu važnu ulogu igraju katehete! Kateheza je važna zbog toga što ona prenosi vjeru. Prva je Crkva naglasak stavljala na kerigmu – navještaj vjere, ali i na katehezu. Mogli bismo bez ustručavanja reći da je Isus prvi kateheta – onaj koji je druge učio o vjeri.⁴

Nakon srednjega vijeka i njegova više dogmatskog pristupa, s Drugim vatikanskim koncilom naglasak na Bibliji postaje sve veći. S Drugim vatikanskim koncilom nije se stalo, nego

⁴ Usp. Marinko Vidović, *Kateheta pred zrcalom Božje riječi. Biblija – izvor za katehetu*, Nacionalni katehetski ured Hrvatske biskupske konferencije, Zagreb, 2008., 11.

je taj biblijski smjer nastavljen u nekoliko važnih dokumenata Crkve, poput *Općeg katehetskog direktorija*, proglašenog 11. travnja 1971., zatim apostolske pobudnice pape Pavla VI. *Evangelii nuntiandi* iz 1975. i *Catechesi tradendae* pape Ivana Pavla II. iz 1979. godine. Tu je i *Opći direktorij za katehezu* iz 1997. godine. Svi ovi dokumenti naglašavaju važnost Biblije, tj. njezino središnje mjesto u katehetskom poučavanju.

1.1. Okolnosti prenošenje biblijske poruke u katezezi

Biblija je važna i prevažna u katehetskom poučavanju. I ne samo da je važna ispravna egzegeza biblijskih tekstova nego je važno i kako se ta egzegeza, tj. govor o Bogu prenosi drugim ljudima. Dakle, govor o Bogu mora poticati na djelovanje. To ne smije biti govor koji će ostavljati bez daha i koji će biti zanimljiv, nego govor koji uz ljepotu biblijske poruke mora sadržavati i poziv na slijeđenje. To jest, biblijski govor u katezezi ne smije i ne može biti samo "biblijski", nego mora biti i "moralni". Biblija se može shvatiti tek onda kad je čovjek počne živjeti; bez toga će Biblija postati knjiga puna nerazumijevanja i knjiga gdje čovjek nalazi bezbroj pitanja na koja ne nalazi odgovora. Tek življenjem Biblije čovjeku mnoge "nejasne" stvari postaju jasne.

Uz to, navještaj biblijskog teksta usko je vezan uz život i svjedočanstvo navjestitelja. Naime, da bi biblijski navještaj bio prihvaćen od strane mlađih generacija, uz prihvatljiv i razumljiv govor njihovoj dobnoj granici, veoma važno mjesto ima životna praksa navjestitelja. Ako postoji nerazmjer između riječi i djelovanja samog navjestitelja, navještaj biblijskog teksta neće imati željenu učinkovitost. A da bi se sve to ostvarilo, navjestitelji Riječi Božje moraju imati dobru biblijsku izobrazbu, i to trajnu.⁵

Kod prenošenja biblijskog teksta, svakako treba imati na umu dobnu granicu onih kojima se biblijski tekst naviješta. Neki smatraju da je djeci do dvanaeste godine života najbolje

⁵ Netko je lijepo primijetio kako se vrlo često događa da katolici (a i dobar broj kateheta) smatraju da znaju sve o Bibliji. A velik dio njih nikad nije studirao Sveto pismo, pa ni čitao. I ako je čitao, to je bilo vrlo rijetko.

biblijski tekst prenositi u obliku pripovijedanja, dok se onima nakon dvanaeste godine života preporučuje izravno čitanje Svetog pisma, i onda dijaloziziranje sa svetim tekstom, bilo pojedinačno, bilo u zajednici.

Iako je Drugi vatikanski koncil donio mnoštvo promjena, proces obnove, posebno glede vjerske pouke, započet s Drugim vatikanskim koncilom nije i ne smije biti dovršen. Treba reći da ni jedan dokument Drugog vatikanskog koncila ne obrađuje izravno problematiku vjerske pouke, ili kateheze, ali se s pravom može reći da nekoliko koncilskih dokumenata dotiče ovu problematiku i da je Koncil u svojoj cjelovitosti “vježbanje u kršćanskoj ili vjerskoj pouci”.⁶ Koncil je započeo preobrazbu Katoličke Crkve, na mnogim poljima, pa tako i na katehetsko-poučavateljskom polju. U tom kontekstu najvažniji “katehetski” koncilski dokumenti, tj. oni koji su promijenili autoritetske i bogoslužne ustaljene okvire unutar Crkve su *Sacrosanctum Concilium*, *Gaudium et Spes*, *Dei Verbum* i *Nostra Aetate*. Sva ova četiri dokumenta otvorila su nove mogućnosti.⁷

Ne čudi, stoga, što je u gibanju nakon Drugoga vatikanskog koncila,⁸ koji je papa Pavao VI. smatrao velikim katekizmom modernog vremena, crkvena kateheza ponovo privukla pozornost. O tome svjedoče *Opći katehetski direktorij iz 1971.*

⁶ Gabriel Moran, *Religious Education after Vatican II*, u: David Efrogmson – John Raines (ur.), *Open Catholicism: The Tradition at Its Best: Essays in Honor of Gerard S. Sloyan*, Liturgical Press, Collegeville, 1997., 152.

⁷ “Bojim se da će povijest biti blaža prema autorima ovih dokumenata negoli prema generacijama nakon Koncila, zbog njihove omaške slijediti otvorenost, kreativnost i znanstvene napore prve polovice šezdesetih godina dvadesetog stoljeća” (G. Moran, *Religious Education after Vatican II*, 153).

⁸ Drugi vatikanski koncil u svojoj je dogmatskom konstitucijom *Dei Verbum* naglasio važnost Svetog pisma, ne samo u katehezi nego općenito u životu vjernika. O nastanku *Dei Verbum* vidi npr. Francis Holland, *Dei Verbum: Its Historical Break from Curial Theology and Its Subsequent Official Use*, u: William Madges (ur.), *Vatican II: Forty Years Later*, College Theology Society annual volume; 51, Orbis Books, Maryknoll NY, 2006., 113-144. Mnoga poznata teološka imena, poput Donalda Seniora, Josepha A. Komonchaka, Johna Dominica Crossana, Donalda Seniora, Barbare E. Reid, Josepha A. Fitzmyera, iznijela su svoja osobna viđenje o Drugom vatikanskom koncilu u knjizi: William Madges – Michael J. Daley (ur.), *Vatican II: Fifty Personal Stories*, Orbis Books, Maryknoll, NY, 2012.).

godine, zasjedanja Biskupske sinode posvećena evangelizaciji (1974.) i katehezi (1977.), apostolske pobudnice koje su u vezi s njima: *Evangelii nutiandi* (1975.) i *Catechesi tradendae* (1979.), *Opći direktorij za katehezu* (1997.).⁹ Izvanredno pak zasjedanje Biskupske sinode godine 1985. zatražilo je “da se sastavi katekizam ili sažetak cjelokupne katoličke nauke koja se odnosi na vjeru i moral”.¹⁰ Sveti otac Ivan Pavao II. tu je želju izraženu na Biskupskoj sinodi prihvatio kao svoju, priznajući da ona “potpuno odgovara istinskoj potrebi opće Crkve i pojedinih Crkava”.¹¹ I sve je učinio da se ta želja sinodalnih otaca ostvari.¹²

Koje promjene katehetska pouka mora imati na umu da bi i danas, pedeset godina nakon Koncila, bila relevantna? Moran smatra da ona mora pripaziti na dvije stvari. Prva bi se mogla nazvati formacijom, inicijacijom ili uvođenjem, gdje praktični vjernici, ili zajednica vjernika, poučavaju “početnike” kako odbržavati obrede i vjersku praksu. Dakle, odnosi se više na vanjsko štovanje. A druga je možda još važnija, a to je: “početnicima” pomoći da razumiju vjeru. Ovdje nije naglasak toliko na vanjštini, nego na “nutrini”. Ovaj stav otvorenosti prema “razumijevanju” jako je važan, jer je on

⁹ Ovaj ističe da se “... kateheza mora prožeti i napajati mišlju biblijskog i evandeoskog duha i stavova u stalnom dodiru sa samim tekstovima”. Vidi: *Opći direktorij za katehezu*, KS – Nacionalni katehetski ured HBK, Zagreb, 2000., br. 127.

¹⁰ Biskupska sinoda 1985. godine, Završni izvještaj II B a 4.

¹¹ Ivan Pavao II., Govor na Biskupskoj sinodi 7. prosinca 1985.

¹² Veliki dio katehetskih dokumenata, posebno za američku mjesnu Crkvu, donesen je u djelu: Martin Connell (ur.), *The Catechetical Documents: A Parish Resource*, Liturgy Training Publications, Chicago, 1996.). Dokumenti skupljeni u ovom djelu su: *Opći katehetski direktorij* (1971.); *Poučavati poput Isusa: Pastoralna poruka o katoličkom poučavanju u školi* (1972.); *Temeljna učenja za katoličku vjersku pouku* (1973.); *O evangelizaciji u modernom svijetu* (1975.); *Dijeliti svjetlo vjere: nacionalni katehetski direktorij* (1978.); *O katehezi u naše vrijeme* (1979.); *Obred kršćanske inicijacije za odrasle* (1988.); *Izazovi katehizacije odraslih: rast u vjeri* (1986.); *Vjerska dimenzija poučavanja u katoličkim školama* (1988.); *Odrasla kateheza u kršćanskoj zajednici* (1990.); *Upute za doktrinarno ispravne katehetske materijale* (1990.); *Uputa za katehete* (1993.); *Katekizam Katoličke Crkve* (1994.).

gotovo u suprotnosti sa stavovima kao što su: napad, osuda, odbacivanje, omalovažavanje. Razumijevanje pretpostavlja da je čovjek otvoren slušati, hladno razmišljati i pošteno suditi. Razumijevanje vjere će naći svoj odraz u socijalnom, političkom i vjerskom djelovanju. I tek onaj tko razumije vjeru, shvatit će i važnost i obvezu vjerske prakse. Stoga vanjski primjer roditelja, vjeroučitelja, kateheta i ostalih zaduženih za poučavanje mlađih naraštaja, nije dovoljan. On mora biti povezan s time da mlađi naraštaji shvate vjeru, da bi je onda mogli sami živjeti. Da, recimo, odlazak na nedjeljnu svetu misu ne bude tradicija koju su njegovali roditelji, djed i baka, nego osobni izbor, koji proizlazi iz razumijevanja vjere, a onda nakon toga i slobodnog prihvaćanja logičkih obveza koje iz toga slijede.

2. POJEDINI VJERONAUČNI UDŽBENICI PRIJE I NAKON DRUGOGA VATIKANSKOG KONCILIA

U pokušaju ponovnog naglašavanja važnosti i središnjosti Svetog pisma u životu vjernika i u katehetskoj pouci, predstaviti ću nekoliko vjeronaučnih udžbenika i katehetskih pomagala hrvatskoga govornog područja (te jedan američki udžbenik) koji su se koristili u vjerskoj pouci djece četvrtog razreda osnovne škole i pogledati koliko mjesta zauzima biblijska tematika u tim knjigama. To jest, vidjeti je li Biblija bila izvor i središte katehetske pouke.

2.1. *Vjeronaučni udžbenik s kraja 19. stoljeća*

Prvi vjeronaučni udžbenik koji želim predstaviti i napraviti paralelu s današnjim vjeronaučnim udžbenicima, jest udžbenik tiskan 1882. godine u Zagrebu, autora, ili bolje reći priređivača, Đure Šimončića. Naslovljen je *Biblijske pripovijesti iz staroga i novog zavjeta za katoličku djecu pučkih škola*, a tiskan u Zagrebu 1910. godine. Početak ove knjige seže od 24. ožujka 1876. godine, kad je nadbiskupski duhovni stol zagrebački propisao osnovna predavanja kršćanskog nauka u pučkim školama. Ne temelju tog poziva autor Đuro Šimončić napisao je udžbenik koji je bio prikladan za djecu pučkih škola. Kao što sam autor

u predgovoru ističe, cilj ovog udžbenika nije obraditi sustavnu biblijsku povijest, nego su u njemu sabrane pripovijesti iz Svetog pisma "koje mogu djeca lako čitati, razumjeti i naučiti, a učitelj vjere lako će ih spojiti sa svakim dogmatičkim i moralnim naukom".¹³ Iz ovoga se može vidjeti da stari dogmatski pristup nije potpuno nestao, nego da se skolastički duh i dalje, barem djelomično, promicao. Naime, ovaj naglasak na dogmatskom pristupu bio je naznačen u osnovama predavanja kršćanskog nauka u pučkim školama koje je donio zagrebački nadbiskupski duhovni stol 1876. godine.

Udžbenik je napravljen tako da su pripovijesti iz Starog zavjeta predviđene za djecu 3. razreda pučke škole, a pripovijesti iz Novog zavjeta za djecu 4. razreda osnovne škole. Međutim, autor je u predgovoru istaknuo da se pojedine pripovijesti mogu kazivati i djeci prvog i drugog razreda. Od 75 pripovijesti iz Starog zavjeta autor smatra da je za djecu prvih i drugih razreda primjereno 17 zgoda, a radi se prije svega o zgodama s početka Starog zavjeta, kao što su stvaranje prvih ljudi, njihov grijeh, zgoda o Kajinu i Abelu, zatim opći potop, zgoda o Abrahamu i žrtvovanju Izaka, zgone o Josipu i njegovom odlasku u Egipat, zatim Mojsiju, te govor o Deset Božjih zapovijedi. Od 89 pripovijesti iz Novog zavjeta autor smatra da je za djecu prvih i drugih razreda primjereno 25 zgoda. Uglavnom se radi o zgodama iz Matejeva i Lukina evanđelja o djetinjstvu Isusovu, zatim o Isusovim čudima u Kani, Nainu, utišavanju oluje, Isusu koji je prijatelj djeci, te zgone o zadnjim danima Isusova života, tj. njegovoj smrti i uskrsnuću, zatim Isusova naredba da učenici krste sve narode i njegovo uzašašće na nebo, kao i zgoda o izboru apostola Matije umjesto Jude te silasku Duha Svetoga.

Biblijske pripovijesti donesene u Šimončićevoj knjizi poredane su kronološkim redom, koliko god je tu kronologiju bilo moguće slijediti, a prema tadašnjim saznanjima biblijske znanosti.

Prikaz biblijskog teksta je slobodan, tj. biblijski tekst se ne donosi u originalu, nego je dijelom doslovan, a dijelom

¹³ Đuro Šimončić, *Biblijske pripovijesti iz staroga i novog zavjeta za katoličku djecu pučkih škola*, Kr. hrv.-slav.-dalm. zem. vlada, Zagreb, 1910., 3.

prepričan, vjerojatno zbog dječje dobi i boljeg razumijevanja i praćenja.¹⁴ Što se tiče zastupljenosti biblijskih knjiga u Starom zavjetu, to izgleda ovako: iz Knjige Postanka ima 25 pripovijesti; nakon toga slijedi jedna pripovijest iz Knjige o Jobu, o njegovu životu.¹⁵ Slijedi 14 zgoda iz Knjige Izlaska, te jedna iz Knjige Jošuline, jedna iz Knjige Sudaca, jedna iz Knjige o Rutu, 7 zgoda iz 1 Samuelove, jedna pripovijest iz 2 Sam, 6 zgoda iz 1 Kr, jedna iz 2 Kr, jedna iz Knjige Jonine,¹⁶ 4 iz Knjige Tobijine, jedna iz 2 Ljet, jedna iz Knjige o Juditi, 5 iz Knjige Danielove, jedna iz Knjige Ezrine, jedna iz Knjige Esterine, te tri iz 2 Mak. Iz Novog zavjeta najviše zgoda ima iz evanđelja, njih 74. Slijedi 14 zgoda iz Djela apostolskih, s time da nema ni jedne pripovijesti iz ostalih spisa Novog zavjeta. Zadnja pripovijest govori o djelovanju apostolâ Petra, Jakova i Ivana, no opis njihova djelovanja temelji se na kršćanskoj tradiciji, a ne na Svetom pismu (govori se naime, kako su mučeni sv. Petar i Pavao, koje se godine to dogodilo; kako je mučen sv. Jakov; kako i gdje je svoj život završio sv. Ivan).

Knjiga obiluje i slikama, tj. gotovo svaki list ima po jednu sliku koja prikazuje dotičnu zgodu. Vjerojatni razlog tome je velik broj ljudi koji nisu znali čitati ni pisati, a vjerojatno i to što djeca lakše pamte slike.

¹⁴ "Prvi ljudi su bili presrećni u raji. Bog ih je ljubio kao otac svoju djecu. Nikada ih ništa nije zaboljelo i bili su besmrtni nesamo dušom nego i tijelom" (Đuro Šimončić, *Biblijske pripovijesti*, 7).

¹⁵ Razlog ubacivanja pripovijesti o Jobu nakon Knjige Postanka jest pokušaj kronološkog donošenja biblijskih zgoda. Približno datiranje biblijskih likova može se vidjeti na: <http://bibletimeline.info/> (19. 7. 2013.).

¹⁶ Stari je zavjet gledan u povezanosti s Novim zavjetom, tako da su zgode prikazane tako da se uvijek ukaže na Novi zavjet. Evo nekoliko primjera. U govoru o mani koju su Izraelci jeli u pustinji se kaže: "Mana, što je dnevice padala i Izraelce u pustinji hranila, živa je slika presvetoga tijela Kristova, koje svaki dan u svetoj misli s neba silazi i u svetoj pričesti duše naše hrani." Govoreći o Davidu iznosi se: „David je ličnost preznamenita: Spasitelj, u kojemu će se blagosloviti svi narodi, izaći će od njegova roda, zato odonda svi proroci opisuju Spasitelja kao sina Davidova. – David je *prilika Kristova*: preko muka svakojakih i poniženja dolazi do slave, kraljuje nad narodom Božjim i nadvlađuje neznabošce." Na kraju zgode o Joni kaže se: "Jona, koji je probavio tri dana i tri noći u ribi, izišao potom opet iz nje na novi život, prikaza naprijed smrt Isusovu i uskrsnuće od mrtvih" (Đuro Šimončić, *Biblijske pripovijesti*, 41, 63, 72).

2.2. Vjeronaučni udžbenik s početka 20. stoljeća

Vjeronaučni udžbenik za četvrti razred osnovne škole iz 1934. godine¹⁷ drukčije je koncipiran negoli udžbenik *Biblijske pripovijesti*. Naime, radi se o udžbeniku kojemu na prvom mjestu nije biblijski tekst, nego skolastičko-katekizamski pristup gdje se od učenika traži da pojedine vjerske istine, kao i određene molitve, nauče napamet. “Sadržaj Biblije uče đaci samo po smislu”.¹⁸ Koncept udžbenika jasno je vidljiv i po tome što se obrađuju samo “Deset Božjih zapovijedi” i “Pet crkvenih zapovijedi”.

U uvodu se temeljno govori o Božjim zapovijedima, tj. da je Bog davao zapovijedi kako u Starom zavjetu, tako i u Novom, te je tražio njihovo opsluživanje. Iz samog uvoda se može uočiti “branilački i dokazni pristup”. To jest, udžbenik je sastavljen tako da se “brani” kršćanski nauk te “dokazuje” njegova ispravnost, prije svega koristeći se biblijskim tekstovima. Pristup je prije svega deduktivan, a ne induktivan. Najprije se postavlja teza, a onda se “dokazuje” njezina točnost i ispravnost.¹⁹

Nakon uvoda slijedi “Deset zapovijedi”. Prva zapovijed tumači se u nekoliko odsjeka ističući da se Bogu treba klanjati i Njemu služiti. U SZ-u su se ljudi klanjali prinoseći žrtve, a za NZ udžbenik ističe žrtve Novoga saveza – svetu misu, gdje klanjanje mora biti ne samo izvanjsko nego i nutarnje (pozivajući se na Iv 4,19 i Isusov susret sa Samarijankom). Nakon toga

¹⁷ Usp. Ferdo Heffler – Eugen Kornfeind – Stjepan Kramar (ur.), *Kršćanski nauk za rimokatoličku mladež IV razreda osnovnih i I razreda viših narodnih škola*, Predsjedništvo biskupskih konferencija, Zagreb, 1934.).

¹⁸ Vidi napomene na početku udžbenika: Ferdo Heffler – Eugen Kornfeind – Stjepan Kramar, *Kršćanski nauk za rimokatoličku mladež*, 2.

¹⁹ Dakle, prvo se ističe nužnost zapovijedi, a onda se to potvrđuje činjenicama da je Bog dao zapovijedi i u SZ-u i u NZ-u. U SZ-u su te zapovijedi sažete u obliku “Deset zapovijedi” (vidi Izl 20,1-21), a u NZ-u je Isus zapovijedi usavršio i dopunio (tako se udžbenik poziva na Isusove riječi u Iv 13,34: “Zapovijed vam novu dajem: ljubite jedni druge”; Mt 5,17: “Ne mislite da sam došao ukinuti Zakon ili Proroke. Nisam došao ukinuti, nego ispuniti”; te upućuje na Mt 28,18, gdje Isus odlazeći s ovog svijeta vlast predaje Crkvi, da ona njegove zapovijedi tumači i čuva) (usp. Ferdo Heffler – Eugen Kornfeind – Stjepan Kramar, *Kršćanski nauk za rimokatoličku mladež*, 6-7).

slijedi odsjek koji govori o potrebi vjerovanja, unutar kojeg se govori o Svetom pismu, tj. o Božjem govoru u Starom i Novom zavjetu.²⁰ Zatim se govori o potrebi uzdanja u Boga pozivajući se na dva biblijska ulomka: iz SZ-a o Danielu i njegovom pouzdanju u Boga (Dn 14), te iz NZ-a o Kristovu pozivu čovjeku da se uzda u Božju providnost i da ne bude tjeskobno zabrinut (primjer su ptice, ljiljani, trava – usp. Mt 6,25-34). Prva Božja zapovijed uključuje i zapovijed ljubavi prema Bogu, što se potkrepljuje temeljnom zapovijedi SZ-a, Šema (Pnz 6,5), kao i Isusovom zapovijedi ljubavi prema Bogu i čovjeku (Mt 22,36-37; Mk 12,30-31). Donosi se i lijep primjer ljubavi prema Bogu kroz prikaz žene grešnice²¹ koja je suzama oprala Isusove noge.

I druga Božja zapovijed potkrijepljena je citatima iz Svetog pisma. Uz izravnu Božju zapovijed (Izl 20,7) da se ime Božje ne spominje uzalud, poziva se i na Marijin “Veliča” u sklopu njezina veličanja Božjeg imena. To jest, “Druga zapovijed” uključuje zapovijed svetiti ime Gospodnje, kao i ne pogrdivati njegovo ime,²² ne zaklinjati se,²³ izvršiti zavjet.²⁴

²⁰ Koliko je udžbenik napisan apologetski, pokazuje i nekoliko primjera povezanih sa Svetim pismom. Prvo se na istu razinu stavljaju i usmena predaja i Pismo: “Stoga je Usmena predaja iste vrijednosti i istinitosti kao i Sveto pismo”; zatim se govori o čitanju Svetog pisma: “Sveto pismo smijemo čitati samo onda, ako ima odobrenje od crkvene vlasti. Zabranjeno je katoliku čitati ga bez odobrenja.” Da je pristup Svetom pismu i dalje bio “negativistički” pokazuje i činjenica da se riječ Božja naziva „mrtvim slovom“, koje treba tumača, a to je predaja (usp: Ferdo Heffler – Eugen Kornfeind – Stjepan Kramar, *Kršćanski nauk za rimokatoličku mladež*, 14-15).

²¹ Udžbenik ovu ženu grešnicu krivo poistovjećuje s Marijom Magdalenom. O ispravnom stavu, vidi: Darko Tomašević, *Da Vincijev kod – istine ili laži*, Verbum, Split, 2006., 28.

²² Kad se govori o nepogrdivanju Božjeg imena uglavnom se donose mjesta koja govore o kažnjavanju onih koji pogrdju Božje ime. Tako se citira Lev 24,10-23 – treba kamenovati psovača; 1 Kor 6,10 – psovači neće baštiniti kraljevstva Božjeg (usp. Ferdo Heffler – Eugen Kornfeind – Stjepan Kramar, *Kršćanski nauk za rimokatoličku mladež*, 53-54).

²³ Ovdje se udžbenik poziva na Sir 23,9 (usp. Ferdo Heffler – Eugen Kornfeind – Stjepan Kramar, *Kršćanski nauk za rimokatoličku mladež*, 57).

²⁴ I ovdje je vidljiv više “negativistički pristup”, tj. češće se ističu kazne za neizvršavanje zavjeta. Tako se citira Pnz 23,22-24: “Kad zavjetuješ kakav zavjet Jahvi, Bogu svome, ne oklijevaj da ga ispuniš. Zacijelo će ga Jahve,

Govoreći o trećoj zapovijedi, svetkovanja dana Gospodnjega, udžbenik se poziva na Izl 20,9, kao i na Izl 16, koji govori o skupljanju mane u pustinji šest dana, dok se sedmog dana (subota) mana nije skupljala, jer je nije ni bilo.²⁵

Za četvrtu Božju zapovijed donose se samo primjeri poštovanja roditelja, te se tako govori o Samuelu, zatim Isusu, koji su primjeri poštovanja roditelja, ali i obratno, tj. o ljubavi roditelja prema djeci.²⁶ Uz četvrtu zapovijed udžbenik veže i potrebu poštovanja svjetovnih i duhovnih poglavara te donosi primjere iz NZ-a gdje se govori o potrebi poštovanja posebno duhovne vlasti (vidi Mt 16,13-19; Lk 10,16; Rim 13,1; 1 Pt 2,18).

I u petoj zapovijedi udžbenik se poziva na Sveto pismo. Naglašava se briga za život, ne samo ljudi nego i životinja.²⁷

Bog tvoj, od tebe tražiti; i bio bi ti grijeh. Ako se ne zavjetuješ, neće ti biti grijeh. Ali ispuni ono što prijeđe preko tvojih usana, zavjet koji si svojim ustima slobodno učinio Jahvi, Bogu svome.". Prop 5,4: "Bolje je ne zavjetovati, nego zavjetovati a ne izvršiti zavjeta" (Ferdo Heffler – Eugen Kornfeind – Stjepan Kramar, *Kršćanski nauk za rimokatoličku mladež*, 59).

²⁵ Zanimljivo je da se ne poziva na izvješće o stvaranju i Božjem odmoru sedmog dana. I kod ove zapovijedi naglašava se kazna za neobdržavanje, citirajući Lev 26: "Održavajte moje subote; poštujujte moje Svetište. Budete li živjeli prema mojim zakonima davat ću vam kiše u pravo vrijeme te će zemlja rađati rodnom a stabla po polju donositi plodove. Zemlji ću dati mir; tako ćete počivati a da vas nitko ne plaši. Šetne ću životinje iz zemlje ukloniti; mač neće prolaziti vašom zemljom. Ali ako me ne poslušate i u djelo ne provedete sve ove moje zapovijedi ... Sjetve ćete svoje uzalud sijati - neprijatelji vaši njima će se hraniti. Ja ću se protiv vas okrenuti, a vaši će vas neprijatelji ametice tući. Oni koji vas mrze gospodarit će nad vama. Bježat ćete i onda kad vas nitko ne bude progonio... Uzalud će se trošiti vaša snaga. Zemlja vam više neće davati svoga roda niti će stabla na zemlji donositi svojih plodova" (Ferdo Heffler – Eugen Kornfeind – Stjepan Kramar, *Kršćanski nauk za rimokatoličku mladež*, 64).

²⁶ I ovdje se navode kazne. Tako se donosi primjer dvaju Elijevih sinova, Hofnija i Pinhasa, koji su bili nevaljali (1 Sam 1,3; 2,12; 4,10-11) i koji su (zato) poginuli (usp. Ferdo Heffler – Eugen Kornfeind – Stjepan Kramar, *Kršćanski nauk za rimokatoličku mladež*, 70-71).

²⁷ Tako se citira Izr 12,10: "Pravednik pazi i na život svog živinčeta". Zanimljiva je opaska nakon ovog citata. "I ptice pjevice su nam od koristi, jer tamane gusjenice i druge štetočine na vočkama i na polju. Gdje opaka djeca razaraju ptičja gnijezda i tako uništavaju ptice, ondje propadaju voćnjaci" (Ferdo Heffler – Eugen Kornfeind – Stjepan Kramar, *Kršćanski nauk za rimokatoličku mladež*, 79).

Poziva se na SZ-tekstove poput Pnz 32,39; Mudr 16,13; kao i na loše primjere onih koji su radili protiv života (Saul protiv Davida - 1 Sam 20; Juda protiv Isusa). Uz brigu za fizički život, naglašava se i briga za dušu bližnjega.

Kod šeste Božje zapovijedi ukazuje se na primjere čistoće i stidljivosti (Noini sinovi – Post 9,18-29, Suzana – Dn 13 te Isusov Govor na gori, jer će “čisti srcem” Boga gledati – Mt 5). Uz to se navode NZ-tekstovi poput 1 Sol 4,1-8 i 1 Kor 6,12-20.

U sedmoj zapovijedi citiraju se primjeri i tekstovi poput Tobije, koji svoju ženu upozorava da stvar možda nije ukradena (Tob 2,11-14). Zatim zgoda o Nabotu i vinogradu (1 Kr 21).²⁸ Ističe se i potreba vraćanja tuđeg i naknade štete, pozivajući se na primjer Zakeja (Lk 19,1-10).

I osma zapovijed protkana je biblijskim citatima, poput Ps 15,1-3, Ef 4,25; Izr 12,22. Opet se u središte stavlja Isus, koji je “najuzvišeniji primjer istinitosti” te se citira Iv 14,6; 18,37.²⁹ Kad se govori o zabrani krivoga suda o bližnjemu i ogovaranja, donosi se primjer Isusa i žene grešnice (Lk 7,36-50).

Udžbenik ističe da deveta zapovijed uključuje da treba uzdržavati svetost i čast obitelji te u tom kontekstu citira Heb 13,4: “Ženidba neka bude u časti u svijuu i postelja neokaljana! Jer bludnicima će i preljubnicima suditi Bog”; Izr 6,32-33; kao i primjere dobrih obitelji u Svetom pismu, od Judite (Jdt 8) do Zaharije i Elizabete. No donosi i loše primjere (Filip i Herodijada – Mk 6,14-29). Udžbenik se poziva i na Isusovu zapovijed nerazrješivosti ženidbe (Mk 10,1-10).

Pod desetom Božjom zapovijedi udžbenik uključuje zapovijed marljivog obavljanja poslova svojega zvanja, i u tom kontekstu donosi primjer o talentima (Mt 25,14-30); želi se reći da će posao najbolje očuvati čovjeka od nepravedne želje za

²⁸ Udžbenik donosi i citat iz Izr 28,24: “Tko pljačka oca svoga i majku svoju i veli: ‘Nije grijeh’, drug je razbojniku”; ali i zgodnu poslovicu: “Od tuđega dobra čuvaj ruke, Jer ćeš teške podnositi muke! Krivo stečeno nije blagosloveno!” (Ferdo Hefler – Eugen Kornfeind – Stjepan Kramar, *Kršćanski nauk za rimokatoličku mladež*, 110).

²⁹ I ovdje se donose primjeri kazne za one koji lažu; tako se donosi zgoda o Ananiji i Safiri (Dj 5,1-11) (usp. Ferdo Hefler – Eugen Kornfeind – Stjepan Kramar, *Kršćanski nauk za rimokatoličku mladež*, 118).

tuđim stvarima. I ovdje se ističu kazne koje će uslijediti za one koji budu težili za tuđim stvarima.³⁰

Drugi dio udžbenika govori o pet crkvenih zapovijedi. Taj je dio manje prožet biblijskim citatima, iako ih se može naći. Biblijski citati se uglavnom koriste da bi se potvrdio nauk Crkve, a manje je naglašen negativistički pristup, tj. kazne za neobdržavanje crkvenih propisa.

Da je udžbenik novozavjetno i kristološki usmjeren, jasno je na početku, iz prve slike, koja prikazuje Isusa kao zakonodavca Novog zavjeta. Time se željela istaknuti središnjost svetopisamske poruke. I inače udžbenik obiluje slikama. Reproducirano je 49 slika, uglavnom biblijskih, ali ima i crkvenih predmeta, i relikvija. Na kraju treba reći da je udžbenik naglašeno biblijski intoniran. Za pojedine se ulomke nažalost ne donose točni biblijski citati (za neke se uopće ne donose), nego se samo pripovijedalačkim načinom donosi zgoda (što je možda za djecu četvrtog razreda dovoljno). Ipak, smatram da bi bilo bolje da su za sve zgode donesena i biblijska mjesta, tako da bi se Biblija mogla (a i trebala) koristiti. Zastupljenost Staroga i Novoga zavjeta je ravnomjerna. Uz to, govoreći o zapovijedima, zgodno se isprepleću rečenice koje se odnose na dotičnu stvar, kao i šire zgode. To jest, spoj izreka i zgoda primjereno je korišten. Kod poučnih i poticajnih izreka najviše se koriste Knjiga Mudrosti, Knjiga Izreka, Knjiga Sirahova i Psalmi. Pojedine se zgode i izričaji ponavljaju (što je donekle i razumljivo, budući da se mogu primijeniti na razne situacije).³¹

³⁰ Donosi se primjer Elizejeva sluga koji je poželio stvari koje Elizej nije htio uzeti kao poklon od Naamana (vidi 2 Kr 5); kao i Jude koji je prigovarao što je Isus pomazan u Betaniji skupocjenom pomasti (Iv 12,1-11) (usp. Ferdo Hefler – Eugen Kornfeind – Stjepan Kramar, *Kršćanski nauk za rimokatoličku mladež*, 142-143).

³¹ Tako se recimo zgoda o Suzani pojavljuje u govoru o osmoj zapovijedi, tj. zabrani klevetanja i lažnog svjedočenja; ali i kad se govori o šestoj zapovijedi, tj. čednosti i čestitosti.

2.3. Vjeronaučni udžbenik (naslovljen *Katekizam 4*) za četvrti razred osnovne škole nakon Drugoga vatikanskog koncila

Neki od vjeronaučnih udžbenika koji su se koristili na hrvatskom govornom području nakon Drugoga vatikanskog koncila bili su udžbenici prevedeni s njemačkog govornog područja, tj. iz austrijske krajevine Crkve,³² ali bilo je i izvornih hrvatskih katekizama.³³

Iako udžbenik ima svojih pozitivnih strana, ipak smatram da ima dosta propusta, posebno gledajući iz biblijske perspektive. No nije samo biblijska perspektiva - o kojoj ću malo kasnije reći nešto više - problematična nego je problematičan i sam koncept udžbenika. Naime, udžbenik nema uočljivog koncepta. Mogući koncept je, ako se to može uopće nazvati konceptom, liturgijska godina. Naime, obrađuju se donekle, ali samo donekle, kronološki teme iz liturgijske godine. U tom smislu se govori o misijskoj nedjelji, "blagdanu"³⁴ Svih svetih, Dušnom danu, Isusovom rođenju, Čistoj srijedi, Isusovoj smrti i uskrsnuću, Tijelovu. No kako u taj koncept uklopiti početnu temu Abrahama, zatim zahvalu za plodnu jesen, govor o Ivanu Krstitelju, našoj ljubavi prema Bogu i ljudima, sakramentu pomirenja, kršćanskom životu, govoru o Crkvi? A sve su to teme koje udžbenik obrađuje! Ovdje ne želim dublje ulaziti u ovaj metodološko-konceptualni problem, nego ukazati na "biblijski" problem.

Uvodna tema udžbenika govori o Abrahamu. Međutim zgode o Abrahamu su nabacane i nepovezane.³⁵ Biblijski citati

³² Udžbenik za četvrti razred nosi naslov: *Katekizam 4*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, ©1978.

³³ Neki od njih su: *Pozvani na gozbu*, *Uvođenje u vjeru i život kršćanske zajednice*, *Snagom Duha*, *Podimo zajedno*, *Put u slobodu*, koje je uredio Josip Baričević, a objavila Kršćanska sadašnjost u Zagrebu.

³⁴ Rabi se izraz "blagdan", a ne ispravan liturgijski naziv „svetkovina“ (vidi: *Katekizam 4*, 37).

³⁵ Počinje se govorom o pozivu Abrahamu da krene u nepoznato, zatim se ističe Abrahamova nesebičnost (jer je Lotu dao da bira zemlju), a onda se obrađuje tema Abrahamove pobjede nad pljačkašima Sodome te nakon toga Abrahamova želja da ima potomka (vidi: *Katekizam 4*, 11-13).

nisu izravni, nego prepričani, a uz to su i općeniti, a katkad i ne ukazuje na biblijski tekst.³⁶ Nakon govora o posjetu tajanstvenih gostiju Abrahamu, slijedi "Apostolsko vjerovanje", koje je jako teško povezati sa zadnjom zgodom, osim ako se nije željelo povezati Abrahama, praoca vjere, s vjerovanjem. No ta je poveznica neobična.

Sljedeća tema je zahvala za plodnu jesen, u kojoj nema nikakvih biblijskih citata.³⁷

Slijedi tema "Naša ljubav prema Bogu i bližnjima", gdje ponovno nedostaju biblijski citati, tj. uz biblijski tekst (iz Lk 10,27) nije naznačeno biblijsko mjesto, kao ni uz zgodu o "Rasipnom sinu".³⁸ Slijede primjeri da tragovi upućuju na Boga, koji opet nažalost nisu potkrijepljeni primjerima iz Biblije.³⁹

Slijedi poglavlje o "blagdanu Svih svetih" gdje se citira biblijski tekst iz Mt 25,34: "Tada će kralj reći onima sebi zdesna: 'Dođite, blagoslovljeni Oca mojega! Primate u baštinu Kraljevstvo pripravljeno za vas od postanka svijeta!'" koji učenici četvrtog razreda jako teško mogu povezati s blagdanom Svih svetih; a ujedno ovaj tekst ne govori o biti ovog blagdana.⁴⁰

³⁶ Citirajući zgrade o Abrahamu, navodi se samo poglavlje, a ne i redci; tako se samo ukazuje na Post 14 i Post 15, a uopće nema govora u kojim je to redcima. Nakon toga, kad se govori o Abrahamovim nepoznatim posjetiteljima, uopće se ne navodi gdje se ta zgoda nalazi u Bibliji (vidi: *Katekizam 4*, 13-14).

³⁷ Već sam napomenuo da je koncept udžbenika jako neobičan. Primjer toga su i teme ovog poglavlja, gdje se s temom zahvale za plodnu jesen povezuje govor o danu životinja! (vidi: *Katekizam 4*, 16-17).

³⁸ Vidi: *Katekizam 4*, 19-22. Slijedi japanska priča o Jukiko i čarobnjaku koju je jako teško povezati s Biblijom, i temom ljubavi prema Bogu, unatoč svem nastojanju priređivača udžbenika.

³⁹ Ovo poglavlje govori i o tome kako druge vjere nazivaju Boga (Kinezi, Arapi); zatim kako se drugi mole. Može se steći dojam da je ovo više udžbenik iz povijesti religija, a ne kršćanstva (katoličanstva). O manjkavostima knjige pokazuje i "manjkav" prijevod. Naime, na stranici 31 nalazi se rečenica: "Radovati se što me Bog hoće", koja nema previše smisla u hrvatskom jeziku (vidi: *Katekizam 4*, 31).

⁴⁰ Moglo bi se reći da je bit blagdana Svih svetih poziv na svetost, a slike koje ovaj udžbenik donosi teško se mogu povezati s blagdanom Svih svetih. Naime, donose se prizori: žena hrani golubove, radnici rade, žena s gitarom! (vidi: *Katekizam 4*, 37).

Slijedi odlomak o Ivanu Krstitelju, u kojem se citiraju određeni biblijski ulomci, ali opet necjelovito.⁴¹ Nakon toga slijedi tema o Isusovu rođenju gdje se biblijski prikazi o Isusovu rođenju donose cjelovito. Ipak, i ova tema donosi biblijske citate, jako lijepe, ali koji se s "rođenjem" teško mogu povezati.⁴²

Slijedi drugi dio teme "Naša ljubav prema Bogu i bližnjemu",⁴³ gdje se obrađuju Božje zapovijedi.⁴⁴ Kod obrade Božjih zapovijedi biblijski citati donose se cjelovito.⁴⁵ I iduća tema, a to je tema Pepelnice, koja se povezuje sa sakramentom pomirenja, ima prikladan biblijski tekst, a to je zgodna o Zakeju.⁴⁶

Slijedi poglavlje naslovljeno "Naš kršćanski život", koji u početku ne donosi ni jedan biblijski citat, a tek pri kraju ukratko govori o Bibliji, i to prilično površno. Recimo, ne kaže se kojim je jezikom napisana Biblija (iako se donosi i hebrejski i grčki tekst, skupa s ulomkom Biblije na hrvatskom jeziku. Čak se donose ulomci i na arapskom, kineskom i hindu).⁴⁷

Slijedi poglavlje "Proslava Isusove smrti i uskrsnuća". I ovo poglavlje, najtemeljitije i najprikladnije do sada, s biblijske strane dosta dobro obrađuje ovu temu. Donesen je prikaz

⁴¹ Govoreći o rođenju Ivana Krstitelja, samo se upućuje na Lk 1, ali ne i na retke (vidi: *Katekizam* 4, 40).

⁴² Mt 28,20; Iv 6,51; Mt 18,20; 25,40. Vidi: *Katekizam* 4, 45.

⁴³ Uočljiva je tiskarska pogreška. Naime, ovo je drugi dio teme, a u naslovu je naznačeno da je prvi (1); dok je u prvom dijelu teme stavljena oznaka (2) (vidi: *Katekizam* 4, 18, 48).

⁴⁴ Govori se o poštovanju prema roditeljima i donosi zgodan primjer. Ujedno se ističe da Bog *želi* da roditelji budu skupa (što je krivo učenje – Bog *zapovijeda* da se roditelji ne rastavljaju) (vidi: *Katekizam* 4, 50-51).

⁴⁵ Ukazujući na zapovijed "ne reci lažna svjedočanstva" donose se dva biblijska teksta, Mt 5,37 i Ef 4,25, koji dotiču ovu problematiku, ali ima i puno prikladnijih biblijskih tekstova (vidi: *Katekizam* 4, 62).

⁴⁶ Poslije se donose još tri biblijska teksta, među kojima i Jak 5,16: "Isповijedajte dakle jedni drugima grijehе i molite jedni za druge da озdravite!", koji i nije najprikladniji u pogledu opraštanja grijehа (vidi: *Katekizam* 4, 72).

⁴⁷ Još jedna manjkavost je što se donosi Ps 150, ali se nigdje ne kaže da je tekst iz Biblije (vidi: *Katekizam* 4, 81).

Isusove muke i smrti iz Lukina evanđelja.⁴⁸ I iduće poglavlje, naslovljeno “Isus pobjednik živi i vlada”, koje govori o Uskrsu i Duhovima, obiluje biblijskim tekstovima, tako da se može reći da je završetak udžbenika donekle popravio loš biblijski dojam.

U zaključku se može reći da ovaj udžbenik nije bio najprimjereniji za hrvatsko govorno područje. On je temeljno bio namijenjen austrijskom govornom području, kao i njihovoj vjerskoj situaciji. U tom kontekstu, može se reći da udžbenik nije bio biblijski orijentiran, nego više “religijski”. To jest, udžbenik više slični na priručnik iz povijesti religija negoli na katekizam za katolički vjeronauk. Ne može se reći da Biblija u ovom udžbeniku nije zastupljena, ali nije zastupljena u dovoljnoj mjeri i na način koji odgovara učenicima 4. razreda osnovne škole. Često nedostaju izravni citati iz Svetog pisma, često se uopće ne navodi ulomak iz Svetog pisma iz kojeg se tekst navodi, tako da učenici jednostavno ne mogu posegnuti za Svetim pismom i ondje pronaći i druge ulomke.

Uočljivo je da se u knjizi ne može naći nijedan “negativistički” pristup, tj. kad se govori o Božjim zapovijedima, nigdje se ne govori o Božjim kaznama za neizvršavanje zapovijedi. S jedne, taj je “pozitivistički” pristup dobar, no smatram da je trebalo ukazati i na “posljedice” neodgovornog pristupa vjeri i odnosa prema Bogu.

2.4. Sadašnji vjeronaučni udžbenik za četvrti razred osnovne škole

Vjeronaučni udžbenik za četvrti razred osnovne škole za katolike Hrvate u Bosni i Hercegovini i Republici Hrvatskoj izašao je 2005. godine u izdanju Biskupske konferencije

⁴⁸ I to poglavlje donosi još jednu “neprikladnost” ili, još bolje, nepotrebnost, za hrvatsko govorno područje. Radi se o tome da se donosi tekst svete mise. Poznato je da djeca germanskoga govornog područja ne idu redovito na misu, pa ih treba učiti odgovorima tijekom svete mise. To pak djecu hrvatskog govornog područja, u najvećem broju slučajeva, ne treba učiti (vidi: *Katekizam 4*, 96-101).

BiH i Nacionalnog katehetskog ureda Hrvatske biskupske konferencije.⁴⁹

Već u samom uvodu vidi se biblijsko usmjerenje udžbenika, kad se citiraju dva biblijska teksta (Lk 2,52 i Dj 17,27). Udžbenik želi povezati “Božju riječ i ... svakodnevní život... Vjeronaučne su teme obrađene mozaično, tj. isprepliću se i nadopunjuju biblijski, doktrinarni i iskustveni sadržaji”.⁵⁰ Ova tvrdnja u uvodu udžbenika nalazi svoju potvrdu, moglo bi se reći, na svakoj stranici udžbenika. To jest, udžbenik obiluje biblijskim citatima, tj. temelji se na Bibliji; zatim na doktrinarnim ulomcima službenog nauka Katoličke Crkve, prije svega citatima iz *Katekizma Katoličke Crkve*, a onda i na poticajnim primjerima iz života; sve je to obogaćeno ilustracijama koje obrađene teme još više približavaju ovoj učeničkoj dobi.

Uvodna tema govori o stvaranju svijeta i odmah se ukazuje na biblijski tekst o stvaranju Post 1,1-31; 2,4 (koji je ponešto skraćen radi prilagodbe dječjem uzrastu). Tema Božjeg stvaranja i sklada svijeta lijepo je nadopunjena Ps 8, koji govori o Božjoj veličini stvaranja te Ps 104.

Iduća tematska jedinica govori o susretu s Bogom, no nije baš najbolje potkrijepljena biblijskim citatima. Moglo se eventualno donijeti citat o susretu Mojsija i Boga, a ne citat iz Ps 139, koji govori da Bog čovjeka u potpunosti poznaje. Ni citat iz Mt 6,25-34 nije najprimjereniji ovoj temi, budući da govori o Božjoj brizi za ljiljane i za ptice. Možda je ovoj temi najprimjereniji biblijski tekst Ps 65, koji govori o potrebi zahvaljivanja Bogu za sva njegova stvarateljska djela. Ako se, međutim, ova tematska jedinica gleda kao susret Boga i čovjeka kroz stvorene stvari, koje upućuju na Boga, onda se biblijski tekstovi relativno dobro uklapaju u temu.

Treće tematska jedinica govori o čovjekovu odnosu prema Bogu, ili Božjem odnosu prema čovjeku. U tom kontekstu donose se tekstovi koji govore o Božjem savezu s ljudima i

⁴⁹ Ivica Pažin – Ante Pavlović, *Na putu vjere: vjeronaučni udžbenik za četvrti razred osnovne škole*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb – Sarajevo, 2005.

⁵⁰ Ivica Pažin – Ante Pavlović, *Na putu vjere*, 5-6.

njegovim zapovijedima danim za odbržavanje (ne imati drugih bogova i svetkovati dan Gospodnji - Izl 20,2.8-11; Pnz 30,15). Citira se i Ps 16 kao pozitivan primjer ljudi koji stoje uz Boga. Nakon toga se letimično donose i ostale Božje zapovijedi, koje su zgodno protkane i potkrijepljene poticajnim biblijskim tekstovima (Sir 3,12-13; Ef 6,1-4; Lk 10,25-30);⁵¹ tako, kad se govori o zapovijedi “ne ukradi!”, ukazuje se na Mt 6,19-21, gdje se potiče na zgrtanje blaga na nebu, a kad se govori o zabrani laganja, poziva se na Izr 12,17-22.

Četvrti odsjek nosi naslov “Božji nas glasnici zovu” i obrađuje temu vjere i čežnje za Bogom. U tom kontekstu jako dobro pristaje tekst iz Ps 63,2-4 o čovjekovom žedanju za Bogom. Odsjek govori i o Božjem pozivu (na svetost) te donosi primjer Ivana Krstitelja, s biblijskim tekstom Lk 3,1-20, gdje se opisuje Ivanovo djelovanje. I tekst iz Iz 42,1-9 zgodno ukazuje na onoga čiji je dolazak Ivan naviještao, onoga koji hvali nezatne (s tekstom iz Lk 1,51-53) i onoga kog je Djevica bila spremna začeti (s prikladnim tekstom iz Lk 1,26-38) te koji je rođen u Betlehemu (s tekstom iz Lk 2,8-14 koji se zgodno povezuje s Iz 9,5).

Peti odsjek govori o Božjim zapovijedima, s biblijskim ulomcima koji govore o početcima Isusova javnog djelovanja (Lk 3,16-22 – Isusovo krštenje; Mt 11,3-5 – Isusova moćna djela ozdravljenja). Donosi se i citat iz Ps 19,8-11, koji govori o privlačnosti Božjih zapovijedi, kao i Lk 2,41-51, koji govori o Isusovu boravku u Hramu kad je kao 12-godišnji dječak ispunjavao zapovijed “biti blizu Bogu”. Kontekstu lijepo odgovara i susljedni tekst s pozivom odlaska u dom Gospodnji (Ps 122,1-9).⁵² Slijedi govor o obdržavanju subote te biblijski tekst o tome kako je Isus u subotu ozdravio uzetoga te naglasio da i on može raditi kao i njegov otac – Bog, jer su on i Otac jedno (Iv 5,1-16).

⁵¹ Do sada je jedino mjesto gdje se ne upućuje na Bibliju na stranici 37, koje ističe da rečenica potječe od Pavla, ali se ne kaže da je to citat iz 2 Kor 13,11 (usp. Ivica Pažin – Ante Pavlović, *Na putu vjere*, 37).

⁵² U ovom se odsjeku nalazi još jedan važan biblijski tekst za koji se nažalost ne donosi izvor, a radi se izraelskoj molitvi *Šema* – Pnz 6,4 (usp. Ivica Pažin – Ante Pavlović, *Na putu vjere*, 71).

Šesti je odsjek naslovljen "Slijedimo Isusovo djelo" i počinje govorom o patnji i smrti, te se prikkladno citira Ps -10,1.12.17 18. Još jedan tekst lijepo oslikava ljudsku patnju i čežnju za izbavljenjem, a to je Mt 28-15,21, gdje Isus odgovara na molbu žene Kanaanke i ozdravlja joj kćer. Sadržaj odsjeka lijepo teče govorom o Isusovoj muci, tj. početcima muke, citiranjem Lk 22,39-46, povezujući to s Isusovim pozivom na služenje braći i njegovim primjerom te citatom iz Mt 25,31-40, gdje Isus naglašava: "Što god učiniste jednom od ove moje najmanje braće, meni učiniste." Uz to se donosi i citat iz Iz 49,15-16, gdje se podsjeća da je Gospodin uvijek s nama, bez obzira na patnje koje podnosimo. Odsjek donosi i govor o postu te se citira kakav je post Bogu mio (Iz 58,6-9 – opirati se nepravdi, pomagati gladnima i potrebnima). Kulminacija dolazi najavom uskrsnuća, tj. tekstovi uvode u uskrsnu radost, naravno i citiranjem Svetog pisma, gdje se izravno govori o uskrsnuću (Mt 28,1-10), ali i kerigmom prve Crkve koja je odmah ovu najvažniju tajnu kršćanstva prenosila budućim generacijama vjernika (1 Kor 15,1-8a). Slijedi tekst iz Iv 14,1-6, koji lijepo pokazuje da je uskrsnuće put koji trebaju slijediti i Isusovi sljedbenici ("Ja sam Put, Istina i Život") te da smo krštenjem u smrt njegovu kršteni, što će nas dovesti do novog života (Rim 6,3-4).

Sedmi odsjek nosi naslov "Gradimo Kristovu Crkvu", i počinje govorom o miru; ispravno se naglašava da Krist daruje pravi mir (Iv 20,19-23) i što sve taj mir uključuje (parafrazirajući Fil 4,3-9 – istinu, čistoću, ljubaznost, krepost). Kako Kristovu Crkvu vodi Duh, slijedi govor o Duhu, tj. o prvoj Crkvi, koja je hrabro svjedočila svoju vjeru nakon što je primila Duha Svetoga. Budući da sama riječ Crkva znači zajednica, slijedi biblijski ulomak o tome kako je prvoj Crkvi sve bilo "zajedničko" (Dj 4,32-25) te govor o širenju Crkve (Dj 2,32-41). Navodeći žalosnu činjenicu razjedinjenosti kršćana danas, udžbenik podsjeća na Isusovu molitvu da svi "budu jedno" (Iv 17,6.20-21).⁵³ Udžbenik završava kako je i počeo, Svetim pismom, to jest pozitivnim pozivom: stanovati u Domu

⁵³ Ovdje je pogreškom iz citata izostavljen redak 20 (vidi: Ivica Pažin – Ante Pavlović, *Na putu vjere*, 105).

Gospodnjem, vratiti se u nebesku domovinu. Pritom se navodi Mih 4, 1-5, koji ne govori izravno o nebeskoj domovini, ali tekst je zgodna aluzija na vječno blaženstvo.

Uspoređujući ovaj udžbenik i onaj iz 1978. godine, može se zamijetiti velik napredak u “dogmatsko-biblijskom” smislu. Ovaj udžbenik uvijek donosi točne citate iz Biblije, potiče na češće drugovanje s Božjom riječi u Svetom pismu, a i primjeri koje donosi više su “crkveni”, a manje “povijesno-sociološko-religijski”, tj. manje primjeri iz života raznih ljudi i civilizacija.

Može se slobodno reći da je ovo iznimno dobar udžbenik, kojem je “pokretačka snaga” Riječ Božja – Biblija. Sve teme koje se obrađuju “okreću” se oko srži, a to su biblijski tekstovi koji su prikladno izabrani, izbalansirani (i Stari i Novi zavjet), praktično-poticajni i katkad pojednostavnjeni, tj. prilagođeni uzrastu djece četvrtog razreda osnovne škole. Ako bi se u postotcima moglo odrediti koliko prostora zauzimaju biblijski tekstovi u udžbeniku, onda smatram da je to možda nešto manje od 40 posto svih tekstova – što je za svaku pohvalu.

2.5. *Vjeronaučni udžbenik u SAD-u za četvrti razred osnovne škole*⁵⁴

Što se tiče vjeronaučnih udžbenika u SAD-u, treba odmah naglasiti da ondje nema jedinstvenog službenog udžbenika, nego ima bezbroj udžbenika koje je odobrila Komisija za nadzor korištenja katekizma Biskupske konferencije SAD-a.

Ovdje se služim udžbenicima u izdanju izdavačke kuće *RCL Benziger*.⁵⁵ Kako ta izdavačka kuća objavljuje nekoliko

⁵⁴ O uporabi Biblije u katehezi od pomoći mogu biti sljedeći naslovi: Carol Dorr Clement, *Biblical Catechesis in the United States: Gilmour's Bible History*, u: *The Living Light* 39 (2002), 52-61.

⁵⁵ *RCL Benziger* je izdavačka kuća koja njeguje dugu tradiciju izdavanja vjerske literature i čiji korijeni idu do 1792. godine, kada je Joseph Benziger počeo prodavati vjerske knjige u Einsiedelnu u Švicarskoj. Do danas ta kuća nastoji izdavati katoličke knjige za vjersku pouku. Sjedište izdavačke kuće je u Cincinnatiju, država Ohio.

nizova vjeronaučnih udžbenika, ja sam se opredijelio na niz *Faith First*.⁵⁶

Udžbenik je podijeljen u četiri dijela, što donekle slijedi podjelu *Katekizma Katoličke Crkve* na četiri dijela: što vjerujemo; što liturgijski štujemo; kako vjeru živimo; kako molimo.

Prije prvog dijela, dakle na samom početku udžbenika, donosi se tekst iz Svetog pisma, iz Matejeva evanđelja 22,36-40, želeći podcrtati dvije najvažnije zapovijedi: ljubiti Boga i ljubiti bližnjega kao samoga sebe.

Prvi dio, "Vjerujemo", ima nekoliko poglavlja. Prvi naslov je "Ja ću biti tvoj Bog", u kojem se naglašava važnost prijateljstva s Bogom, što je povezano s konceptom saveza, Božje objave (i punine te objave u Kristu), te temom vjere i ispovjedne formule *Vjerovanja*. Donosi se tekst iz Ivanova Evanđelja o "nevjernom Tomi", sa zaključnim riječima: "Blaženi koji ne vidješe, a vjeruju" (Iv 20,24-29).

Drugo poglavlje obrađuje temu Božje riječi koja je sadržana kako u Starom zavjetu, tako i u Novom. Donosi se lijep citat iz Ps 119,105: „Tvoja riječ nozi je mojoj svjetiljka“. Ispravno se ističe središnjost Božje riječi sadržana u Novom zavjetu, a najviše u evanđeljima. Ovaj naslov ne donosi puno biblijskih citata, ali se jasno prikazuje važnost i značenje Staroga i Novog zavjeta.

Sljedeći naslov govori o potreba slušanja Boga i Božjih riječi (s citatom iz Iz 66,5: "Poslušajte riječ Jahvinu"). Uz to se donosi zgodna o Samuelu, tj. njegovu pozivu, ali se ne donosi izravan citat, samo upućivanje i prepričavanje ove zgodne (1 Sam 3,8-10).

⁵⁶ *Faith First – Prvo vjera* je vjeronaučno izdanje udžbenika koji nudi sveobuhvatnu i učinkovitu metodu vjerskog učenja. Udžbenici se temelje na *Katekizmu Katoličke crkve*, gdje se produbljuju četiri glavna dijela katekizma: ispovijest vjere - Vjerovanje, sakramenti vjere, život vjere te molitva u životu vjere. Uz to, pristup Bibliji je "dubinski", tj. svako poglavlje u knjizi potiče djecu na čitanje Svetog pisma, a ujedno se donosi i primjena tih ulomaka na konkretan život. Uz to, cilj ovog niza udžbenika je povezati poglavlja u knjigama s liturgijskim životom župe.

Četvrto poglavlje obrađuje temu Oca koji je na nebesima (s citatom iz Ps 148,5.13 o potrebi hvaljenja imena Gospodnjega), govoreći o raznim imenima u Bibliji za Boga kao i njegovoj brizi na čovjeka. U tom kontekstu se citira Mt 6,26.28.30, koji ističe Božju brigu i za ptice i za cvijeće, a kako onda neće za čovjeka (Post 1,27 – jer je čovjek stvoren na sliku Božju). Jedno od Božjih imena je i Stvoritelj, stoga se parafrazirano donosi Ps 8 koji govori o Božjim stvarateljskim djelima.

Sljedeće poglavlje obrađuje temu Božjih obećanja Izraelu. U tom poglavlju citiraju se samo dva biblijska teksta (Ps 29,11: “Jahve narod svoj mirom blagoslivlje” i Iz 9,1.5: “Narod koji je u tmuni hodio, svjetlost vidje veliku. Jer, dijete nam se rodilo, sina dobismo... Ime mu je Savjetnik divni, Bog silni... Knez mironosni”), zatim se obrađuju teme o Adamu i Evi te o obećanju izbavitelja – Spasitelja – Isusa Krista.

Iduće poglavlje govori o Isusu Kristu, Sinu Božjem. Opisuje je početak Isusova utjelovljenja i njegov prvi nastup u sinagogi u Nazaretu (Lk 1,35; Mt 1,21; Lk 4,18-19). Ističe se da je Isus ljubio svijet, što je posebno vidljivo u čudima ozdravljanja ljudi (Mt 9,27-31 – ozdravljenje dvojice slijepaca). Na kraju se govori o svecima koji su utjelovili Isusove vrijednosti.

Sedmo poglavlje obrađuje temu Isusove smrti i uskrsnuća. Upućuje se na tekst Mt 26, 26-28 („Ovo je tijelo moje...“); a zatim na Isusovu smrt (Lk 23, 34.46) gdje Isus oprašta svojim mučiteljima. Zatim se opisuje Isusovo uskrsnuće i uzašašće, ali se ne ukazuje ni na jedan biblijski tekst.

Sljedeće poglavlje govori o Duhu Svetom, s uvodnim biblijskim tekstom iz 1 Kor 12,3: “I nitko ne može reći: ‘Gospodin Isus’ osim u Duhu Svetom”. Opisuje se Isusovo obećanje Duha (Iv 14,16-18) te njegov silazak (Dj 2,1-4).

Iduće poglavlje govori o temi Boga kao pastira (Ps 23,1: Gospodin je pastir moj). Isus je Dobri pastir (Iv 10,11-15) koji svoj život daje za ovce. U spremnosti za žrtvovanje za druge potiče se na podupiranje Caritasa te tjelesnih djela milosrđa.

Zatim se obrađuje tema Božjeg naroda s citatom iz Ps 100,3: “Njegov smo narod i ovce njegove”, a nakon toga se donosi tekst iz 1 Pt 2,9, gdje se kaže da je narod Božji – tj. Crkva “rod izabrani, sveti puk”. Zatim se govori o kraljevstvu

Božjem, a ne donosi se ni jedna prisposodba o kraljevstvu iz Novog zavjeta, što donekle čudi, iako se ideja kraljevstva dosta dobro opisuje.

Drugi dio udžbenika, "Liturgijski štujemo", počinje poglavljem koje govori o slavljenju Božje ljubavi, tj. o euharistijskom slavlju. U ovom se poglavlju donose samo dva biblijska ulomka, Ps 111,1-2: "Hvalit ću Jahvu svim srcem svojim" i Ps 66,3-4: "Sva zemlja nek' ti se klanja i nek' ti pjeva". Donose se i detalji o liturgijskoj godini, i stoga je razumljivo da nema puno biblijskih tekstova.

Iduće poglavlje obrađuje temu "Biti dionik Kristova života i djela". Donose se samo dva biblijska citata, Iv 4,14: "A tko bude pio vode koju ću mu ja dati, ne, neće ožednjeti nikada" te parafrazirani tekst iz 1 Kor 12,13.27: "Ta u jednom Duhu svi smo u jedno tijelo kršteni. A vi ste tijelo Kristovo." Ovo poglavlje obrađuje temu sakramenata, posebno sakramenata inicijacije, a sakramenti su neznatno biblijski potkrijepljeni.

Iduće poglavlje nosi naslov "Isus hrani narod – zгода iz Svetog pisma". Doneseno je nekoliko biblijskih tekstova koji govore o temi hranjenja: Ps 28,9: "Pasi narod svoj do vijeka"; Izl 16,4: "Učinit ću da vam daždi kruh s neba. Neka narod ide i skuplja svaki dan koliko mu za dan treba"; Lk 9,10-17 – izvješće o hranjenju 5 tisuća ljudi.

Poglavlje koje slijedi nosi naslov "Isusovo iscjeliteljsko djelo". Isus iscjeljuje i tijelo i dušu, te se govori o sakramentu pomirenja i bolesničkog pomazanja. Donose se dva biblijska teksta, Ps 6,3: "Jahve, ozdravi me", te prepričana zгода o rimskom satniku koji je tražio da mu Isus izliječi slugu – Mt 8,5-13. Iako se govori o navedenim sakramentima, nisu izabrani prikladni biblijski tekstovi koji bi ova dva sakramenta bolje objasnili i približili (poput Isusova davanja ovlasti učenicima da opraštaju grijeha ili tekst iz Jakovljeve poslanice o mazanju bolesnika).

Petnaesto poglavlje govori o zgoti Isusova ozdravljenja Jairove kćeri (Lk 56-8,40). Uz taj biblijski tekst donosi se još samo Ps 4,4: "Gospodin će me uslišiti kad ga zazovem." Tema je briga za bolesne i one koji pate, gdje se želi naglasiti da ne bi trebali Boga prozivati zbog patnje, nego mu se moliti u vremenu

trpljenja i muka. Oba biblijska teksta dobro približavaju ovu temu.

Sljedeće poglavlje nosi naslov “Znakovi Božje ljubavi”. Tema su sakramenti koji služe za izgradnju zajednice: sveti red i ženidba, kao i govor o obitelji. Citiraju se biblijski tekstovi: Ps 111,9: “Sveto je i časno ime njegovo”; te Mk 3,13-14, koji govori o Isusovu izboru Dvanaestorice. Iako se dotiče i teme o papi kao Petrovu nasljedniku, uopće se ne ukazuje na taj biblijski tekst; što je još čudnije, ne donosi se ni jedan tekst koji govori o sakramentu ženidbe (zajedništvu i nerastavljivosti). Dotiče se i teme redovništva, a opet se nigdje ne upućuje na slobodni izbor beženstva (Mt 19,12).

Treći dio knjige nosi naslov “Živimo”. Počinje poglavljem koje nosi naslov “Stvoreni na sliku Božju”, koje obrađuje teme duše, slobodne volje, izbora, emocija, osjećaja. Od biblijskih tekstova spominju se Ps 119,73: “Tvoje me ruke stвориše i oblikovaše”; Post 1,27: “Na svoju sliku stvori Bog čovjeka, na sliku Božju on ga stvori, muško i žensko, stvori ih”; Mk 12,30-31 – najveća zapovijeda, a povezano s govorom da čovjek ima slobodnu volju i može izabrati ljubiti Boga i čovjeka, te Lk 22,54-65, koji govori o Petrovom zatajenju Isusa u Kajfinom dvoru, a povezano s temom izbora (kako čovjek može napraviti i loš izbor).

Sljedeće poglavlje nosi naslov „Blaženstva“, a obrađuje temu blaženstava, tj. ljudske sreće i neba. Donose se prikladni biblijski tekstovi: Ps 144,15: “Blago narodu kojem je Jahve Bog”, te Mt 5,3-10 – Isusov Govor na gori o blaženstvima koja donose pravu sreću, a to je predati svoje srce Bogu.

Iduće poglavlje naslovljeno je “Živjeti svet život”, a govori o temi savjesti, moralnim vrednotama, kušnjama, grijesima, manama te posvetnoj milosti. Jedini biblijski tekst koji se donosi je Ps 128,1: “Blago svakome koji njegovim hodi stazama”. Iako je tema ovog poglavlja “negativna” (grijesi, mane), ipak se pristupa s “pozitivne” strane preko spomenutoga biblijskog teksta.

Poglavlje koje slijedi nosi naslov “Živjeti savez s Bogom – zгода iz Biblije”. obrađuje se tema saveza s Mojsijem i Izraelom te Deset zapovijedi. Izabrani su dijelovi biblijskih tekstova koji

o tome parafrazirano govore: Izl 19,8-20; 20,1; te Ps 119,2: "Blaženi oni koji čuvaju propise njegove, čitavim srcem njega traže." Zanimljivo je da se nigdje ne referira na novozavjetne tekstove koji govore o "Deset zapovijedi" (npr. Mt 19,18-19).⁵⁷

Iduće je poglavlje naslovljeno "Ljubi Gospodina svim srcem svojim". Govor je o prve tri zapovijedi, o potrebi štovanja Isusa, Marije te svetih stvari i mjesta, kao i obvezi održavanja dana Gospodnjeg.⁵⁸ Upotrijebljeni su sljedeći biblijski tekstovi: Ps 33,21: "u njegovo sveto ime mi se uzdamo"; te Izl 20, koji govori o zapovijedima, kao i Pnz 6,4: "Jahve je jedan". Ovdje se ipak upućuje na novozavjetni tekst koji je povezan s ovom temom, a to je Mt 22,36-37: "Učitelju, koja ja zapovijed najveća u Zakonu?" A on mu reče: "*Ljubi Gospodina Boga svojega svim srcem svojim, i svom dušom svojom, i svim umom svojim.*"

Naredno poglavlje nosi naslov "Ljubi bližnjega svoga kao samog sebe." Obrađuju se 4., 5., 6. i 9. Božja zapovijed. Citiraju se samo dva biblijska teksta, a to je Ps 37,3: "U Jahvu se uzdaj i čini dobro"; te Izl 20,12-17, koji govore o ovim zapovijedima. Opet se ne donosi ni jedan novozavjetni tekst. Moglo se, na primjer, uputiti da je Isus poštovao svoje roditelje; na Isusovu zapovijed o nerastavljivosti ženidbe. Ništa od toga nema u ovom udžbeniku.

Poglavlje koje slijedi nastavlja temu Božjih zapovijedi, obrađujući 7., 8. i 10. zapovijed, s naslovom "Ljubite jedni druge kao što sam ja ljubio vas". Donose se sljedeći biblijski tekstovi: Ps 119,166: "tvoje zapovijedi izvršavam"; te Izl 20,15-17 kao i parafraziran tekst iz Lk 12,32-34, u kojem Isus upozorava da je srce ondje gdje je i blago čovjekovo. Uz osmu zapovijed donosi se i tekst iz Iv 14,6: "Ja sam Istina", ističući da istinu uvijek treba govoriti (ponovo se, dakle, ističe "pozitivan" pristup).

Četvrti dio udžbenika nosi naslov "Molimo", a prvo poglavlje u ovom dijelu naslovljeno je "Ljudi molitve". Obrađuje

⁵⁷ Na kraju poglavlja zgodno se donosi što bi obitelj mogla zajednički učiniti u življenju Deset zapovijedi; kao i povezivanje Mojsijeva vodstva sa vođama danas (vidi: *Faith First*, 180).

⁵⁸ Budući da se govori o prvim zapovijedima, tema "prvog" je lijepo uklopljena na početku ovog poglavlja, govoreći da svatko želi biti "broj jedan" – prvi. A Bog je uvijek "prvi" i trebao bi biti (vidi: *Faith First*, 181).

se tema molitve, liturgije, molitve časova te Vjerovanje. Donosi se samo jedan biblijski tekst, a to je Ps 54,4: "Poslušaj, Bože, moju molitvu". Jako je neobično da je ovo jedini biblijski tekst, budući da Sveto pismo obiluje tekstovima o molitvi.

Dvadeset peto poglavlje naslovljeno je "Molimo na razne načine", te govori o molitvi, blagoslovu i adoraciji, zahvali, molbi, zagovoru, meditaciji⁵⁹ i kontemplaciji.⁶⁰ I ovdje se donosi samo jedan biblijski tekst, a to je Ps 92,2: "Dobro je slaviti Jahvu", a na još jedan se upućuje, a to je Mt 6,5-8, gdje Isus ističe da treba moliti u skrovitosti. Smatram da je to nedovoljno za temu molitve.

Zadnje poglavlje četvrtog dijela nosi naslov "Gospodine, nauči nas moliti – zгода iz Svetog pisma". Tematska jedinica obuhvaća govor o Očenašu, Isusu kao učitelju molitve te o potrebi stavljanja Boga u središte vjerničkog života. Budući da je tema Očenaš, normalno je da se donosi ova novozavjetna molitva (Lk 11,2-4; a zanimljivo je da se na Matejevu verziju Očenaša uopće ne ukazuje, iako se na kraju poglavlja spominje). Donosi se još i Ps 5,3: "tebe vruće zazivam".

Moglo bi se reći da ovim četvrtim dijelom završava klasični dio udžbenika, jer ono što slijedi, a naslovljeno je "Mi slavimo", govori o liturgijskoj godini i poglavlja nisu klasična poglavlja za svladavanje građe. Govori se o liturgijskoj godini, tj. o svim dijelovima liturgijske godine, od došašća, božićnog vremena, vremena kroz godinu, korizme te uskrsnog vremena. U ovom dijelu se ukazuje na pojedina evanđeoska čitanja tijekom liturgijske godine, tj. ističe se potreba čitanja ovih ulomaka iz Biblije, te se na taj način potiče čitanje Svetog pisma. Na

⁵⁹ Donosi se i primjer kako meditirati. Osobno mi se čini da je za djecu ovog uzrasta meditacija prezahtjevna i da nije baš prikladna za ovaj uzrast (vidi: *Faith First*, 223).

⁶⁰ Govoreći o molitvi, ističe se i "molitva kroz hodočašće", te se potiče na hodočašće u Svetu Zemlju. Međutim, zanimljivo je da, uz sliku Nazareta, slika Jeruzalema ne prikazuje kršćanska hodočasnička mjesta, nego je prikazan Zid plača i Kupola na stijeni, dakle židovsko i muslimansko sveto mjesto. A možda najvažnije mjesto kršćanstva, slika bazilike Isusova groba i uskrsnuća se ne donosi (vidi: *Faith First*, 221).

još nekoliko mjesta ukazuje se na biblijske tekstove, ali ne prečesto.⁶¹

Koja bi se konačna ocjena mogla dati ovom udžbeniku? Iz predstavljenog sadržaja moglo se uočiti da udžbenik ima i pozitivnih i negativnih strana. Pozitivna strana ovog udžbenika jest i u tome što na kraju svakog naslova donosi nekoliko poticaja što djeca trebaju učiniti skupa s roditeljima. Dakle, potiče se zajednički rast u vjeri cijele obitelji, i roditelja i djece. Jer odgoj u vjeri nije samo zadaća učitelja u školi nego i roditelja.

Ovaj udžbenik je malo "ozbiljniji" od hrvatskog udžbenika za djecu četvrtog razreda. U hrvatskom udžbeniku ima više primjera, a ovdje se ipak više traži osobni stav, razmišljanje, veći angažman, tj. viša razina zrelosti, kako fizičke, tako i duhovne. Dokaz tome je i činjenica da se nakon svakog naslova upućuje na čitanje *Katekizma Katoličke Crkve* (skupa s roditeljima). Ovaj udžbenik isto tako daje više materijala za rad na satu; čak bih rekao da se sve teško može i obraditi za jedan školski sat. U usporedbi s hrvatskim udžbenikom, teme su čak premale za jedan školski sat, i čini mi se da vjeroučitelji katkad moraju sami tražiti teme da bi ispunili jedan školski sat.

Udžbenik ujedno donosi primjere svetaca i zauzetih kršćana koji su svojim životima približili i oživotvorili Božje zapovijedi. To jest, svako poglavlje donosi odsjek pod naslovom "Naša Crkva pravi razliku – pomak", tj. kako Crkva pravi pomak nabolje, s time da se ostavlja mogućnost da svaki učenik izabere na koji će način, nakon svakog poglavlja, poduzeti nešto da svijet učini boljim. To je jako dobar i pozitivan pristup – za svaku pohvalu.

Dobra strana udžbenika i je i ta što se nakon svakog dijela gradivo ponavlja, u obliku neke vrste testa. Udžbenik također često barata pojmovima "prijateljstvo", "ljubav", i to povezano s Bogom; potreba čovjekova prijateljevanja s Bogom, te Božja ljubav prema ljudima.

Nažalost, ne može se reći da je Biblija središte ovog udžbenika. Biblijske teme jesu prisutne, no ovo je više "teološki"

⁶¹ Vidi npr.: *Faith First*, 250, 252, 258, 259, 263, 276, 280.

negoli “biblijski” udžbenik. Citati iz Biblije uglavnom su kratki, od samo nekoliko redaka, i oni uglavnom potkrjepljuju teme iz udžbenika. S druge pak strane, sve teme su prožete Biblijom, tj. o svim se temama govori kroz događaje iz Biblije, a ne nekim poticajnim pričama, kao što je to slučaj u hrvatskom udžbeniku. Dakle, pozadina je uvijek biblijska i biblijski događaji se prepričavaju, ali nije često izravno upućivanje gdje se ti događaji nalaze u Bibliji.

3. BIBLIJA U KATEHEZI DANAS – SMJERNICE I POTICAJI

Nepotrebno je naglašavati važnost Riječi Božje u životu pojedinca, kao i u životu cijele crkvene zajednice. Zanimanje za Bibliju dobilo je svoj zamah među katoličkim pukom posebno nakon Drugoga vatikanskog koncila. No još ima mogućnosti za davanje šireg prostora Bibliji u životu Crkve. A što je to što bi trebalo učiniti da Sveto pismo dadne novu energiju životu Crkve, ne samo djece u katehezi, nego i odraslih?⁶² Jedna od mogućnosti i potreba jest Riječ Božju gledati i doživljavati iznutra: biblijske zgode nisu zgode koje su se dogodilo tisućama godina ranije, nego zgode koje se trebaju “događati” danas, zgode koje treba proživljavati iznutra. Biblija ne smije ostati “informativna”, ona mora biti “formativna”. Ona mora utjecati na osobnu preobrazbu. Svaki vjernik neprestano mora postavljati pitanja: što pojedini biblijski ulomak govori meni; koje značenje on ima za mene; je li biblijska poruka pojedinog ulomka postala stvarnost, je li realizirana u mom životu?

Da bi kateheza bila još plodnija, posebno među djecom, potrebno je slijediti određene katehetske metode.⁶³ Cilj kateheze,

⁶² Korisne ideje mogu se naći kod: Eugene LaVerdiere, *The Bible in adult catechesis*, u: *New Catholic World*, January/February 1987., 28-32.

⁶³ O katehetskim metodama vidi i Emilio Alberich, *Méthodes et enjeux catéchétiques*, u: *Lumen Vitae* 44 (1989), 127-135. Autor ističe da metoda i sadržaj katehetskog učenja ne isključuju jedno drugo, nego da obje stvari treba uzeti u obzir. Kateheza ne smije biti jednostavno sredstvo da se prenese sadržaj. Nego nad sadržajem treba promišljati i aktivno sudjelovati kad se dijalogizira o sadržaju.

kao što ističe *Catechesi tradendae*, jest “uvesti čovjeka ne samo u dodir, nego u zajednicu, u bliskost s Isusom Kristom”.⁶⁴ Što se tiče kateheze, postoji nekoliko nužnih dijelova u pripremi i izvedbi kateheze.⁶⁵ Prvi korak je *molitva*. Ni jedna kateheza ne bi smjela započeti bez prethodne molitve. Molitva, pa makar se sastojala od samo nekoliko riječi, mora biti uvod u katehezu, jer kateheza mora pomoći u stvaranju uvjeta za mogućnost produbljenja Božje riječi u srcima slušatelja. Drugi korak je *navještaj* (latinski *annuntio*, što znači objava, navještenje⁶⁶). Kateheza mora pomoći da Božja riječ odjekne u srcima ljudi. Tijekom kateheze treba izbjegavati raspravu (kateheza nije rasprava nakon neke političke emisije); kateheza je prije svega navještaj Radosne vijesti. Treći korak je *tumačenje*. Poruku treba tako prenijeti da ona bude razumljiva slušateljima. Kateheta mora pronaći način da se poruka “inkulturira” u srcima slušatelja. Svako tumačenje pojedine teme mora uvijek početi i završiti s Bogom. Teme moraju imati svoj oslonac u Bogu, a ne na sposobnosti i vještini katehete. Središte katehetske pouke je Bog, objavljen u Isusu Kristu. Kateheta je samo prst koji upire u Krista. Ako ljudi gledaju samo na to koliko je dobar kateheta, tada kateheza nema velike vrijednosti. Kateheza ne smije biti samo naučena i prenesena lekcija. Kod tumačenja se mogu, a i trebaju koristiti sva dostupna tehnička pomagala, poput DVD-isječaka, glazbe, umjetnosti itd. – svega što bi moglo pomoći boljem shvaćanju te nakon toga eventualnoj promjeni života nabolje. A to je upravo i četvrti korak u katehezi. Kateheza mora pobuditi pitanje kako dotično učenje *primijeniti* u svakodnevnom životu. Kateheza mora potaknuti na pitanje kako Radosnu vijest oživotvoriti i ostvariti. I zadnji katehetski korak mora biti *zahvala*. Kao što svaka kateheza mora započeti molitvom, tako mora završiti zahvalom Bogu. Pavao je svoju zahvalu lijepo izrazio riječima: „A ja, Bože sačuvaj da bih se ičim ponosio osim križem Gospodina našega

⁶⁴ *Catechesi tradendae* 5.

⁶⁵ Usp. Francis D. Kelly, *The Mystery we Proclaim: Catechesis for the Third Millennium*, Our Sunday Visitor, Huntington, 1999., 138-147.

⁶⁶ Vidi: Jozo Marević, *Latinsko-hrvatski enciklopedijski rječnik*. I. svezak A-L, Marka - Matica hrvatska, Velika Gorica - Zagreb, 2000., 160.

Isusa Krista po kojem je meni svijet rasset i ja svijetu“ (Gal 6,14). Dakle, kateheza mora voditi Kristu; Kristu koji mora boraviti u srcima ljudi, kojeg čovjek mora ljubiti i prihvatiti kao Spasitelja, Gospodina i brata.

Župna kateheza, a posebno vjeronauk u školi, mora paziti da ne postane previše “znanstven”. To jest, ne smije se dopustiti da vjeronauk u školi postane samo jedan od predmeta koji se mora položiti. Vjeronauk u školi ne smije biti samo “školski” predmet, on mora biti više životan! Jer i Sveto pismo nije “školski” udžbenik, nego udžbenik života. Kateheta, koliko god ne smije biti “učitelj” u strogom školskom smislu riječi, on ipak mora biti učitelj života.⁶⁷ Ali “škola” (vjeronauk u školi) i “kateheza” (župna kateheza) ne smiju se poistovjećivati. Poučavanje s propovjedaonice različito je od poučavanja “s katedre”. Učitelji u školi poučavaju o religiji, a župne katehete poučavaju o Evanđelju i kršćanskoj doktrini. Cilj katehetskog poučavanja je formirati ljude da žive vjerničkim životom. Zadaća kateheta, kako je opisuje Nacionalni katehetski direktorij za SAD je “naviještati Kristovu poruku, sudjelovati u nastojanjima razvoja kršćanske zajednice, voditi ljude prema bogoštovnom životu i molitvi, te ih motivirati da služe drugim ljudima”.⁶⁸ Međutim, treba biti iskren, ne može svaki kateheta ispuniti sva ta očekivanja. Nisu svi obdareni da budu navjestitelji, da budu oni koji formiraju zajednice, da budu profesionalci u bogoštovno-liturgijskom životu, niti da budu glavna pokretačka snaga bratskog služenja. Poznavanje Biblije svakako je od velike pomoći u ovim službama.

Katehezasene sastojisamou “profesionalnom poučavanju”. Nije dovoljno da određena zemlja ima izvrsne katehetske materijale, razrađene programe i pomagala i da može jamčiti da će imati dobre katolike. Ne. Čovjek uči biti katolik sudjelujući

⁶⁷ Izraz “učitelj” vrlo se često u Novom zavjetu primjenjuje na Isusa. Zapravo, pojam “učitelj” u Novom se zavjetu spominje više od 40 puta (usp. Jaroslav Pelikan, *Jesus through the Centuries*, Yale University, New Haven, 1985., 9-20).

⁶⁸ *Sharing the Light of Faith: National Catechetical Directory for Catholics of the United States*, United States Catholic Conference, Washington, D. C., 1978., br. 213.

u liturgijskom životu zajednice. Bez sakramentalnog života nema istinskoga katehetskog napredovanja.

3.1. *Pravci današnje kateheze*

U kojem pravcu bi trebala ići današnja i buduća kateheza? Što bi sve kateheza trebala uključivati? Ovdje se nudi nekoliko prijedloga.

1. Kateheza mora biti totalna.⁶⁹ Ona mora uključivati župu, obitelj, školu. Ona mora *informirati, formirati i transformirati* osobe i zajednice. Ljudi su gladni dosljedne vjere koja hrani njihovu duhovnost. Kateheza mora informirati ljude cjelovito glede sadržaja vjere – dakle uključivati i Pismo i tradiciju i moral i bogoštovlje. Kateheza mora potaknuti ljude da budu aktivni učenici, poticati ih na samostalno promišljanje, na osobno razumijevanje njihove vjere – da ona postane dio njih, i da vjera postane samostalni izbor koji će slijediti i živjeti. Kateheza ne smije informirati samo kognitivno nego mora dosegnuti u dubinu srca, u samu srž čovjekovu, u njegovu dušu. To informiranje ne smije biti nerefleksivna indoktrinacija, nego poticaj da čovjek sam uoči što biblijske zgrade znače; da ne vjeruje radi drugih, nego da se sam uvjeri (“Sada više ne vjerujemo zbog tvoga kazivanja; ta sami smo čuli i znamo: ovo je uistinu Spasitelj svijeta”. Iv 4,42). Kateheza mora i formirati, tako da vjera ne bude samo dio vjerničkog identiteta nego odlučujući čimbenik koji sve prožima. Vjera se mora odražavati u svemu što vjernik čini. A formiranje kršćanskog identiteta neodvojivo je od kršćanske (vjerničke, župne) zajednice.⁷⁰ Kateheza ima zadaću i transformirati vjernika, tj. dovesti ga do obraćenja. No obraćenje nije završen proces, nego dinamičan proces; obraćenje je više put, a manje završena etapa puta.

⁶⁹ Vidi: Thomas H. Groome, *Total Catechesis/Religious Education: A Vision for Now and Always*, u: Thomas H. Groome – Harold Daly Horell (ur.), *Horizons & hopes: the future of religious education*, Paulist Press, New York, 2003., 1-29.

⁷⁰ Da bi netko postao dio jednog naroda, recimo, Hrvat, bitno je da raste u zajednici Hrvata. Tako i kršćanin, da bi postao kršćanin, bitno je da raste i razvija se u zajednici kršćana.

Obraćanje je neprestani osobni rast u vjeri, ali i zajedničko nastojanje da se Crkva i društvo transformiraju prema načelima Božjeg kraljevstva. Transformacija uključuje trajnu preobrazbu. Vjernici moraju postati "Isusovi šegrti" koji će živjeti svoju vjeru smjelo i javno.⁷¹

A kako da taj "totalni" pristup bude učinkovit? Vraćanjem Božje riječi u samu srž naviještanja katoličke vjere. Totalna kateheza uključuje svake čimbenike vjerničke zajednice (župu, školu) i cjelovitog vjernika te svakog člana vjerničke zajednice da dijeli svoju vjeru s drugima.

2. Središnja zadaća katehetskog poučavanja je donijeti katehetsku svijest u svaki vidik vjerničkog života i djelovanja, te omogućiti onima koji se prvi put susreću s Bogom da Boga otkriju u svakoj osobi, na svakome mjestu i u svim stvarima.

3. Današnja kateheza mora povezati katehezu i duhovnost.⁷² Kateheta mora dopustiti srcu da ga zapali Duh, da onda utjelovi evanđeoske vrijednosti u svijetu. To se prije svega odnosi na one vjernike koji su već poučeni u vjeri. Dakle, kod onih kod kojih je kršćanska vjera već uhvatila korijenje, duhovnost i rast u vjeri možda su još emotivniji poziv. Kateheza nije samo prenošenje informacija nego je i formiranje u vjeri. Ono što je najvažnije u katehetskom djelovanju, odnosi se na srce samog katehete. To svaki poučavatelj osjeti! Jasno je da su važni dobri udžbenici, programi, pedagoški pristupi, ali je još važniji kateheta koji je brižan, koji voli učenike; koji dijeli i patnje i dvojbe i radosti i nade s učenicima. Osobna vjera i duhovnost moraju ići zajedno; mora postojati poveznica između nutarnjeg i vanjskog.

4. Današnja kateheza mora biti "virtualna".⁷³ Naime, živimo u "virtualnom" svijetu, a kateheza mora biti povezana

⁷¹ Vidi: Edith Prendergast, *Foreword*, u: Thomas H. Groome – Harold Daly Horell (ur.), *Horizons & hopes: the future of religious education*, Paulist Press, New York, 2003., VI.

⁷² Colleen M. Griffith, *Spirituality and Religious Education: Fostering a Closer Connection*, u: Thomas H. Groome – Harold Daly Horell (ur.), *Horizons & hopes...*, nav. dj., 51-62.

⁷³ Vidi: Tom Beaudoin, *'Virtual' Catechesis: Religious Formation of the Post-Vatican II Generations*, u: Thomas H. Groome – Harold Daly Horell (ur.),

sa životom, sa životom kako ga ljudi danas žive, s jezikom koji se danas upotrebljava. Mlade generacije koriste razne oblike sredstava društvenog priopćavanja. Elektronički mediji dominantni su u životu velikog broja ljudi i to treba imati na umu kod katehizacije.

Kateheza ima samo jedan izvor, a to je Božja riječ, koja se u potpunosti objavila u Isusu Kristu. Svi oni koji su uključeni u katehetski proces, moraju biti svjesni Božje ljubavi, Boga koji je “ludo zaljubljen u nas”, i odgovoriti na tu ljubav; a istovremeno produbljujući međuljudske odnose. Ni katehizacija ni evangelizacija nisu moguće, a ni učinkovite bez Božjeg djelovanja po Duhu. Bog je onaj koji nadahnjuje i pokreće svaki katehetski napor. On je inicijator (inicijalna kapsula), a kateheta mora biti realizator (eksplozivna naprava – u naviještanju Božje riječi).

Jedan živući engleski pjesnik, David Whyte, napisao je da su današnji ljudi gladni, “a lijepa-dobra riječ je kruh za tisuće”. Parafrazirano rečeno, ljudi su gladni, a imaju “lijepu riječ – *euangelion* – radosnu riječ-vijest” koja je kruh za tisuće i tisuće. Današnja kateheza treba to imati na pameti te još izraženije nuditi ovu Riječ u naviještanju. To je zadaća kateheze danas.

ZAKLJUČNE MISLI

Može se reći da su se vjeronaučni udžbenici prije Drugoga vatikanskog koncila koristili “intelektualističkom pedagogijom”, tj. metodom pitanja i odgovora, gdje se na vjeru gledalo prije svega kao na “dužnost – obvezu” jer je tako propisala Crkva.⁷⁴ Možda je najveći problem katekizama i vjeronaučnih udžbenika prije Drugoga vatikanskog koncila bio taj što u njima, iako je bilo biblijskih citata, Biblija nije zauzimala središnje mjesto, nego se Biblija koristila samo kao “dokazni materijal”, tj. kao pomoćno sredstvo za dokazivanje dogmatskog vjerovanja. Citati iz Biblije koji su korišteni,

Horizons & hopes, nav. dj., 63-80.

⁷⁴ Vidi: Joël Molinaro, *La réception d'un catéchisme après Vatican II: le catéchisme de l'Église catholique*, u: *Lumen Vitae* 64 (2009), 417-433.

uglavnom su bile Isusove riječi koje su se odnosile najčešće na sakramente, njihovu uspostavu ili njihovu primjenu. Dakle, katekizmi su se uglavnom oslanjali i naglašavali definicije i vjerski nauk, doktrinu, a ne toliko Bibliju koja je temelj svih definicija i doktrina. Biblija se stavljala po strani, možda zbog straha od privatnog tumačenja Svetog pisma, što je bilo prošireno među protestantskim svijetom.

Iako katekizmi i vjeronaučni udžbenici nisu imali Bibliju kao središnju os, ipak se ne može i ne smije isticati samo njihova negativna strana. Biblijske zgode koje su prikazane, pomogle su mlađim naraštajima da osjete Božju ljubav, unatoč ljudskoj grešnosti. Ujedno su podržavale uvjerenje da će Bog na kraju nagraditi one koji budu vjerni Kristu i Crkvi. Stoga je zadaća i današnjih vjeronaučnih udžbenika i ostalog katehetskog materijala još više stavljati u središte Božju riječ, da ljudi konkretnije osjete Božju ljubav.

Bible in Some Croatian Catechism Textbooks for the Fourth Grade of Primary School Before and After the Second Vatican Council and Comparison with the Textbook in the United States

Summary

Catechesis is a systematic teaching and training of people to meet and embrace faith in God and to get to know God as well as possible. And the easiest way to meet God is His word – Holy Scripture. Unfortunately, Holy Scripture has not always been the centre and source of catechesis. Fortunately, in the late 19th century catechesis and materials for parish catechesis started to emphasize the importance of the Bible in catechetical process, and that emphasis has not stopped until today.

Biblical speech in catechesis must call for imitation, and also must be tailored to the ages of those who are the subject of catechesis. Studying some catechism textbooks of Croatian

speaking countries for the fourth grade of primary school, one can see that the catechism textbooks from 1880s to 1990s were not sufficiently biblically founded nor appropriate for the specified age. Some textbooks followed the scholastic-catechetical concept of questions and answers, and some others were more socio-religiously oriented and inappropriate to the situation and culture of Croatian speaking countries. One cannot say that Holy Scripture was not present in those books, but it did not play the main role, but only a supporting and descriptive role.

The catechism textbook published in 2005 is much more appropriate and biblically founded than the previous ones in Croatian speaking countries. The driving force of that textbook is the Bible. Comparing Croatian textbooks with a catechism textbook used in USA, we can say that that textbook, with many of its positive points, has some drawbacks, i.e. it is insufficiently focused on the Bible, Bible is not in the centre of that textbook.

What do we need to do today to place the Bible in the centre of catechism lessons? We need to look on the word of God and experience it from within; it must be formative, not informative. It must lead to action and to active liturgical life. It must be total: it must inform, form and transform. Catechetical awareness must break into every aspect of believers' life and actions, and a catechist has to be the man of faith who will offer food – God's word - to the hungry man of nowadays.

Key words: catechism textbooks, Holy Scripture, catechesis of children, centre of catechetical lesson, "total catechesis".

The Reception of the Second Vatican Council, with Special Emphasis on the Church in Croatia

Index

Nikola Bižaca, Jadranka Garmaz, *Preface* 5–14

It is easy to agree with Y. Congar who says that a council which has not successfully passed through the process of reception in the life of Church remains a dead letter.¹ After all, historical experience abundantly testifies to it. Councils and synods have made real progress in self-understanding and in Church practice only if the Church community has assimilated them at a number of levels in a quite often lengthy and very complex process that has never been devoid of interpretational dilemmas and conflicts. For fifty years the same hermeneutic-reception scenario has also accompanied the assimilation of Vatican Council II.

The Second Vatican Council is undoubtedly the greatest religious event of the twentieth century. This is evidenced by enormous global attention given to the Council while it was being held, but also in the first years after it, by members of various churches, religions, media, historians, sociologists, politicians. Because of the until then in history unseen media resonance of Council events, the themes and documents of Vatican Council II have become the topic of interpretations and discussions of the entire people of God. So we can say that the church community, on the level of its inner life and its relations with other churches and religions, had already started with reception of the Council while it was going on.²

¹ Y. Congar, *La réception comme réalité ecclesiologique*, in: RSPT 56 (1972), 376.

² G. Routhier, *Extraordinary Session of the Synod of Bishops 1985.: turning point for the re-reading of Vatican II*, in: Ph. Bordeyne - L. Villemin (pr.),

During the past 50 years the process of Council reception has gone and is going through different phases. In the studies dedicated to the reception of the Council a periodization that includes three distinctive phases is often introduced. The first period immediately after the Council is characterized by enthusiasm of many; the Council novelty is pointed out and tried to be practiced. K. Rahner speaks about the Council as about the “beginning of a beginning”. In some cases, attention is not paid to the relationship of the Council’s new insights and undoubted deepening of crucial issues with the living Tradition of the Church. The second phase of the Council’s interpretation and reception is characterized by distinct and occasionally strong differentiation in the Church regarding the interpretation of the Council decisions and their effects. There are some theologians and pastors who, unlike M. Lefebvre and his followers, do not question the Council as a whole but accept it, yet they think that certain interpretations of Council documents and some forms of implementing the Council provisions in practice cannot be related to the “authentic intention of the Council”. In that context De Lubac speaks about the *pre-council*. By this he refers to certain interpretations and reception forms of Council views which do not take into consideration the former living Church Tradition.³ A significant catalyst of these differentiations is the new situation with which the entire western society, and the Church after 1968, has been faced with. In western societies authorities and tradition are radically challenged, church practice reduced, and, as a reflection of these developments in the Church, the spread of protest movements among priests, monks and lay people arise. All this pushes the radical critics of the Council within the Church, then and now too, to begin to accuse the Second Vatican Council of these negative trends, although it is easy to prove that these accusations are unfounded.⁴

Second Vatican Council and Theology. *Perspectives for 21st century*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 2012., 54.

³ G. Routhier, *op. cit.*, 53.

⁴ W. Kasper, *Interpretazione e ricezione del Vaticano II. Un concilio ancora in cammino*, in: Osservatore Romano, giovedì 11. aprile 2013.

The third phase of reception finds its point of crystallization in Extraordinary Synod of Bishops in 1985 which fervently questioned and evaluated the adequacy and effectiveness of up-to-then- Council hermeneutics and actual achievements of the Council reception. However, that synod also marks the beginning of certain disciplining of former interpreters of Council documents and considerably reduces the authoritative teaching role of bishop conferences as such in interpreting and realizing the Council views and decisions. For the purpose of official standardization of their reading, and, by that, the way of their implementation in the reality of church life, the publication of Catechism of the Catholic Church was initiated, which ultimately does not represent a universal catechism, which would exclude all other catechisms published by the Bishop Conferences worldwide.⁵

From then until now, the process of Council reception in the Church theory and practice has been carried and accompanied by the endless theological production; it studies, suggests and promotes ever more appropriate Council hermeneutic, which significantly determines the reception itself. These texts primarily search for the meaning of the category of reception within the long council history of the Church. Synthesizing a multitude of works on the subject of studying a multiple-meaning category as the reception is, we could say that, in church context, reception means a more or less long spiritual process within which the decisions of a particular council are being accepted and incorporated into concrete life practice (into spirituality, institutional forms, devotions, liturgies, mentality, theological discourse and church speech) by the local church, but also in the perspective of the entire people of God. For that particular community, thus assimilated decisions, from then on, become a living expression of apostolic faith.⁶ Therefore, the reception of a council denotes the impact that this process has produced, but also the process itself during which the council teaching has been accepted, assimilated and

⁵ G. Routhier, *op. Cit.*, 62-63; 65-66.

⁶ G. Routhier, *La réception d'un concile*, Les édition du Cerf, Paris, 1993., 69

transformed by the recipient. It is an ongoing process of both transformation and conversion of the recipient, and not merely the transformation of spiritual goods of a council offered to be assimilated.⁷

During this third, last, period of reception, great theological attention has been paid to the hermeneutics of Council texts. The key to understanding their authentic normativity has been and is being looked for, i.e. a binding meaning of “what (really) happened at the Council”.⁸ In this respect, theologians and pastors are trying to answer the question of the relationship between the text and the spirit of the Council, recognizing in it the decisive moment of understanding the meaning of council texts. This search has so far produced several fundamental hermeneutic models, which allow a fuller understanding of council texts. We will mention only some of these worth mentioning interpretative approaches. Here we mention first and foremost the *Bologna School* which starts from the irreducibility of the meaning of Council only to mere text of documents. In Bologna approach the Council is viewed as an event (*evento*) which is more fraught with meaning than the decisions written on the paper of the council official documents are. The analysis of the entire event, which takes into account the pre-council preparing dynamics, the structure and method of the session itself and gradual maturing of the Council participants’ theological self-awareness, plays a major role in the interpretation of Council reception. Moreover, such an analysis expresses the intention of John XXIII that the Church at the Council may become capable of talking to modern man, leaving aside all superseded forms that block the Gospel proclamation, simultaneously preserving all that is essential in the message of salvation (“*la sostanza del depositum fidei*”). Viewing the Council as an event requires that the reception respects hermeneutical importance of the categories such as

⁷ G. Routhier, *Come ad amici. Lo stile dialogico del Vaticano II*, in: *La Rivista del Clero Italiano* 7/8 (2014), 515.

⁸ This is the title of a monograph on the Council written by the Council historian J. W. O'Malley, *Che cosa è successo nel Vaticano II*, Vita e Pensiero, Milano, 2010.

“pastorality of teaching” (pastoral methodology of thinking and expressing the thought-out!), “aggiornamento” and “practice of compromise and seeking unanimity”.⁹

Another important participant in the hermeneutic-reception discussion is J. O'Malley. He sees the Council as a “linguistic event” which has gradually shaped a new “linguistic game”. In that game the “epideictic style” (panegyric style or one of three classical styles of Aristotle’s rhetoric) dominates, which differs from common, traditional “judicial style” of past councils. Style is the outer expression of value system of the Council interior. Such Council style is characterized by horizontal relations expressed by the categories such as reciprocity, friendship, participation, cooperation, collegiality, dialogue, fraternity, equality, pilgrim people of God. Moreover, the council style uses a vocabulary of change, development, inwardness, freedom. Instead of definitions the Council uses style, form and vocabulary. The Council style of speech, says O'Malley in conclusion, unites in itself theory and practice if the Council texts, in which the form and style correspond, announce the style of the Church’s thought and action during the Council.¹⁰

It is obvious that such interpretation of the Council determines the reception style itself. Also P. Hünermann, in Herder’s new multi-volume commentary of council documents,¹¹ which according to him belong to the church “constitutional texts” (Verfassungstexte, konstitutioneller Rang), wants to orientate the Council reception. Namely, council texts, in analogy with the constitutions of modern states, express the inner “essential order” of the Church. They shape and direct the basic forms of practice that determine the building of the believer’s identity as of an individual, but also of the whole church community, promoting its cohesion. Thereat these texts express, and also encourage, receptive practice which

⁹ G. Ruggieri, *Ritrovare il Concilio*, Einaudi, Torino, 2012., 9-36.

¹⁰ J. O'Malley, *op. cit.*, 312-315.

¹¹ P. Hünermann - B. J. Hilberath (hg.), *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, Herdder, Freiburg, 2004., -2006., Vol. I.

preserves the constructive tension in the Church between the “mysterious” and “historical-institutional” moment. P. Hünerman believes that such hermeneutic approach can neutralize the “paralyzing effect” present in the interpretative tendency of Bologna School which from the beginning starts from the confrontation between majority and minority at the Council, and, accordingly, he asks/urges that the council texts are always seen simply as “compromising texts”.¹²

Another great researcher of council hermeneutics and reception, Parisian theologian Ch. Theobald, criticizes Hünermann’s “constitutional” interpretation style of Council documents. He criticizes him, among other things, for ready acceptance of the Council’s centeredness on the Church as initiated by Paul VI, thus partly moving away from the aspirations of John XXIII. Theobald, in a very complex interpretation of the entire Council event, focuses on the analysis of “pastoral style”. In his analysis he presents the mutual convergence between the “style” of council texts and “pastoral principle”. Pastoral principle determines the internal organization of textual unit as well as the way in which the Council fathers act during the Council. This implies that the “council *corpus*” has to be understood as an expression of listening to the Word, as the result of teaching process of fathers themselves and as the fruit of their desires to meet as many different people as possible whom the Council wants to turn to. Thus, 16 documents definitely point to an “extra-textual, i.e. pragmatic reference”, and that is exactly the “style of the Council” deeply structured by “relational game” based on double alterity: on listening to the Word of God and on different addressees of the Council.¹³

¹² As shown in F. G. Brambilla, *L'Interpretazione teologica del Vaticano II. Categorie, Orientamenti, Questioni*, 13-15 (downloaded from the Internet 12. 09. 2014.: www.webdiocesi.chiesacattolica.it/cc_i_new/documenti_diocesi/132/2013-10/04-098/INTERPRETAZIONE_TEOLOGICA.pdf).

¹³ F. G. Brambilla, *op. cit.*, na: www.webdiocesi.chiesacattolica.it/cc_i_new/documenti_diocesi/132/2013-10/04-098/INTERPRETAZIONE_TEOLOGICA.pdf

Therefore, reception of the Council, for its part, demands respecting the implementation of the mentioned council style with its dimension of “gratuity” and “freedom”. Therefore, it will respect Tradition, but need to treat it in a “reflexive” and “creative” way, taking into account the “signs of times”. “To do what has always been done, but with Vatican II”, says this excellent Jesuit theologian.¹⁴

The mentioned hermeneutic-reception thoughts, prominent in a special way in the actual debate about reception of the Council, and also many other similar efforts, are trying to show that confrontation between the spirit and letter of the Council and disregard of their mutual circular relatedness, are unfounded. Thus, the actual views on reception, which in our opinion are not mutually exclusive but complement each other, show that it is not justified to reduce the Council only to documents, to individual textual assertions devoid of literary context, autonomous from the process of their formation, separated from the world to which they relate, observed independently of their style, of live Tradition brought to its awareness at the Council, Tradition that carries them. True, at that time still a cardinal and a recognized theologian, J. Ratzinger, warning that there had been in history the councils not so fruitful and speaking about the urgent need for “restoration” (consequently interpreted as the “real reform”), expressed his strong concern and dissatisfaction with some interpretative and receptive approaches to the Council.¹⁵ He, now already as Pope Benedict XVI, judged these approaches in his programme speech as the “hermeneutics of break and discontinuity” in Tradition. Instead of that he advocates the “hermeneutics of reform” for which he believes that it keeps the fundamental continuity with the lasting “principles” of Tradition.¹⁶ All these topics were extensively discussed during the pontificate of Benedict XVI.

¹⁴ Ch. Theobald, *Vatican II: Un corpus, un style, des conditions de réceptions*, in: *Laval Theologique et Philosophique* 3 (2011), 439-440.

¹⁵ R. Boeve, *Joseph Ratzinger. Révélation et autorité de Vatican II*, in: *Ephemerides Theologicae Lovaninensis* 4 (2009), 327-328.

¹⁶ *Ibid.*, p. 354. The question that contemporary hermeneutics asks regarding

But, not long ago and even today, certain theological ambiances and church movements, for which the Council is a mere confirmation of the eternal, by history uncontaminated, divine truth, have interpreted the dissatisfaction of Pope Benedict XVI as a justification for their own departure from all those for Vatican II so characteristic and truly innovative views. Here we refer to the Council's values such as dialogical openness to the world and to all the different, learning of the Church from the world, signs of times, accepting the dynamic picture of the world, ecumenism, relative autonomy of the world, a dynamic notion of Revelation, living Tradition subject to growth and deepening, dialogue with religions, hierarchy of truths, separation of state and Church as a condition of religious freedom, collegiality of bishops, total non-identification of the Church of Christ with the historic Catholic Church, etc. These, quite numerous, theological ambiances might have drifted away from, for the Council, so characteristic decisions, only if they had read the Council documents within a neo-scholastic intellectual frame, which is really strange to these documents.¹⁷

Just because of such approaches to the Council, a substantial part of current debate on Council hermeneutics and reception is focused on showing and proving the untenability of such an impoverished reductive hermeneutics which would like to turn the clock back. However, the present disputes are also a part of Vatican II's reception process which is still going on carried and accompanied by serious reflections about the meaning of the Council and its reception. But, while Cardinal J. Ratzinger, as long ago as 1985, asserted that the true time of the Council had not arrived yet, i.e. that its authentic reception had not even started (attitude that he did not change

the speech on extra-temporal principles, R. Boeve rightly observes, perfectly protected against erosion of time and consequently unchanging, indicates that we have no other access to these principles but by means of language and interpretation. Therefore one should bear in mind that both language and history in which we reach these principles, are at least partly a co-constitutive part of revealed, and by faith accepted, truth. (see more: R. Boeve, *op. cit.*, 336-337).

¹⁷ G. Routhier, *Il Vaticano II come stile*, in: *Scuola Cattolica* 136 (2008.), 32.

later on when he became Pope!),¹⁸ Pope Francis is much more optimistic. Namely, he holds that the Second Vatican Council is absolutely irreversible and that, providing it means reading the Gospel in the light of contemporary culture, it has produced such movement that comes from the Gospel and whose fruits are already huge.¹⁹

It is clear that the reception process is still going on, that ahead of the Church there are years and years, even decades, of institutional and interpretative efforts to incorporate into this world (compared to the world of the '60s of the last century very changed world) all the Council theological options and above all the mentality of the Council.

Aware of this, the Catholic Faculty of Theology in Split organized, on the occasion of the fiftieth anniversary of the opening of the Second Vatican Council, an international symposium on the *Reception of the Second Vatican Council* with special reference to the Church of Croatia. The symposium was held from 24th to 26th October 2013. The aim of the Symposium was to probe and partly evaluate in a selective and limited way only some of the aspects, and some past attainments, of a very complex phenomenon of Council reception. The second part of the Symposium paid attention to the reception of the Council in the Church of Croatia. In that part the lecturers dialogically shared their analytical attention and discussed the topics with catechists divided into working groups. Such method of work might be assessed as a small contribution to the catechetical reception of the Council!

Though the topics of the lectures were selective, the scientifically treated lectures published in these Proceedings successfully examine certain theoretical and praxeological issues of the phenomenon of Council reception. So *Salvador Pie Ninot* (Rome, Barcelona) focuses on the fundamental condition for any council reception and that is its teaching significance.

¹⁸ R. Boeve, *op. cit.*, 328.

¹⁹ Pope Francis, *La Chiesa, l'uomo, sue ferite. L'intervista a papa Franjo*, (di Antonio Spadaro) (downloaded from the Internet 12.2013.:www.W2.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2013/september/documents/pap-francesco_20130921_intervista-spadaro.html).

In his analysis the author shows that Vatican II does have the teaching significance, though denied by some in the actual hermeneutic-receptive discussion.

From the beginning, and especially in the last decades, the pastoral constitution *Joy and Hope (Gaudium et Spes)* has been one of the most disputed documents of the Council. In his exposure *Edmund Arens* (Luzern) introduces us to extensive discussions that were led, and are still led, about that constitution, its innovative and for the Church decisive understanding of its relationship with the world and also about the directions of reception of this document.

Gilfredo Marengo starts from belief that pastoral dimension of every teaching is essential for appropriate Council reception. Therefore he studies the pastoral constitution *Gaudium et Spes* taking into account the fact that it represented the central expression of pastorality of the Council itself, which attaches it great importance in the interpretation and reception of the Council.

Marinko Vidović (Split) pays attention to the reception of the constitution *Dei Verbum* and especially to the event of Revelation. First he presents the reception structure of the constitution itself. Then he analyses the basic aspects of speech on Revelation within the constitution which prove to be very fruitful in the processes of actual theological and praxeological reception of Revelation.

Miljenko Odrlić (Split) also concentrates on the category of Revelation in the constitution *Dei Verbum*. Thereat he indicates the direct influence of biblical historical perspective on new approach to Revelation described in the mentioned constitution. He concludes that it is necessary to take account of that new approach because it is the confirmation and support to the reception of guidelines present in all other Council documents.

Andelko Domazet (Split) writes about the relevant influence of the constitution *Lumen Gentium* on today's ecclesiological thoughts. He studies the speech of that constitution on the Church as a sacrament, and with the help of some contemporary theologians' reflections shows its exceptional fruitfulness within today's ecclesiology.

Alojzije Čondić and *Mihael Prović* (Split) study the pastoral dimension of Council. They analyse and judge the essential pastoral guidelines of the constitution *Gaudium et Spes*, which they hold to be the most competent expression of Vatican II's pastoral character. Finally, they consider the role and place of religious education as seen by the pastoral constitution and receptive reverberation in pastoral and catechesis on Croatian soil.

Starting from the importance, but also the crisis of education in Europe and trying to give Christian contribution to the exit from the crisis, *Valentina Mandarić* (Zagreb) considers the constitutive relationship between upbringing and education and Christian anthropology as seen by *Gaudium et Spes*. Thereat she confronts and compares European educational values with the values of council heritage.

Darko Tomašević (Sarajevo) devoted his presentation to the catechetical reception of Council views. The author analyzes the pre-council and post-council use of Bible in catechetical textbooks. In this process he throws light upon the positive developments, but also emphasizes the unfinished reception of Bible in Croatian catechetical textbooks.

We thank all the lecturers who contributed to successful completion of this international theological conference, especially those who submitted their texts collected in these Proceedings.

Salvador Pié-Ninot, <i>Significance of the Teaching of Vatican Council II</i>	15-28
Original scientific paper	

Summary

The Second Vatican Council is specific not only because it did not issue any formal dogmatic definition, but also by its expression and a multitude of topics it opened. Only a year after the Council had ended Karl Rahner stated that it was the "beginning of a beginning", referring of course to the reception of the Council. In this article the author explains the

basic aspects of what is in the background of every reception: significance of the teaching of the Second Vatican Council. Initially, the article briefly presents the Council as viewed by the popes, John XXIII, who opened the Council, and Paul VI, who closed it, as well as Benedict XVI, who just in their speeches at the opening, i.e. closing, sees the key for the “hermeneutics of reform” necessary for the correct and as complete as possible reception of the Council.

In the first part the author shows how the specificity of the Council expression – more witnessing than argumentative form – in no way diminishes the importance of its teaching, but represents a new way of presenting the “Catholic doctrine”.

It particularly deals with the issue of “hierarchical communion”, i.e. with the Episcopal office as such and in relation to the Roman Pontiff. Correct understanding is possible only if starting from a correct interpretation of one of the central Council categories, *communio*. Just because of that, “hierarchical communion”, which is somehow trying to be a compromising formula, becomes a challenge to the post-Council theology today.

The article ends with a kind of the author’s appeal to return to the Second Vatican Council the significance it deserves: the teaching.

Edmund Arens, *The Church in the Modern World. Pastoral Constitution Gaudium et Spes and its Post-Council Reception* 29-52
 Original scientific paper

Summary

Gaudium et Spes was a novelty and scandal .Some hold that the Pastoral Constitution of the Second Vatican Council is its most mature fruit, others see in it mere adaptation to the spirit of the times. Gaudium et Spes, the last and the most disputable Council text, was indeed a crossroads. In this work I’ll first address the issue of what *aggiornamento* (updating) means. Then, I’ll talk about GS as about the Magna Charta of

the Church in the modern times and the world. Subsequently, I'll point to some reception trends of the Pastoral Constitution. In conclusion, I offer, in the form of theses, options for the Council, public Church.

The well known word *aggiornamento* was introduced by Pope John XXIII. In his opening address at the Second Vatican Council he expressed his hope that by means of a wise and brave *aggiornamento* towards the present time the Church would be able to take a step forward. For the interpreters like Rahner *aggiornamento* does not mean comfortable adapting, but, moreover, a matter of life and death for the Church. For Sander *aggiornamento* includes the fundamental action and at the same time it is the key for the Council hermeneutics. Cardinal Koch insists on the need of correlation between *aggiornamento* and *ressourcement* (return to the sources).

Gaudium et Spes wants to place the Church into the "this-world time". Therefore, the Catholic Church becomes open to the important and urgent issues of today. "The signs of the times" need to be read "in the light of the Gospel". In my opinion *Gaudium et Spes* is not only an optimistic, but also a realistic text which recognizes the achievements as well as the problems and pathologies of modernism. *Gaudium et Spes* emphasises the fundamental equality of all human beings, their dignity, rights, sharing and responsibility. In *Gaudium et Spes* the Church is seen as a community of dialogue, open to all people, especially in solidarity with the needy.

Furthermore, different trends of the Pastoral Constitution reception are dealt with. "Hermeneutics of continuity", stressed by Pope Benedict XVI, opposes to the traditionalists' outright rejection of the Council. While *Gaudium et Spes* is not in the focus of Pope Benedict's teaching, Pope John Paul II often relied on GS and supported its intention to merge "identity" and "solidarity". Protagonists of Latin-American liberation theology saw in GS that the Church opened to modern western world, but did not see the incarnation of the Church in the poor. In the theology of German speaking countries two different methodologies and ways of work with GS can be seen: one is

based on sociological theory of modernization, and the other is rooted in Michel Foucault's analysis of power.

Finally, some remarks and options for the conciliar, communicative and public Church are presented. The Church is seen as a community of communication which communicates, witnesses and celebrates God's history with people, a community that seeks understanding and agreement ad intra and ad extra. Public Church should be or should become a sharing, witnessing, prophetic, diaconal and participatory community, which simultaneously performs and improves genuine participation of all in public life and church life.

Gilfredo Marengo, *Gaudium et Spes as a Verification*
of *Pastorality of Vatican Council II* 29-52
Original scientific paper

Summary

Key to the reading for the appropriate reception of newness presented by the Second Vatican Council passes through the full evaluation of pastoral dimension of its teaching, primarily as expressed in *Gaudium et Spes*. This work deals directly with that constitution, but evocation of broader horizons of the Council reception reveals the context of its origin and also points to the importance that should be attached to the renewed attention to this document by which the works of the Second Vatican Council were concluded. The perspective that is followed goes in the direction of a certain detachment from the two hermeneutic paradigms (historical and theological) which in fact encompass a great part of the enormous literary production on the interpretation and reception of the Council.

Marinko Vidović, *Dei Verbum – Open to Reception*

Theological Thought on Revelation 85-126

Original scientific paper

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.

Miljenko Odrljin, *The Relationship of the Old and New Testament to Dei Verbum at the Service of Reception* 127-147
Professional paper

Summary

Fifty years after the Council we will try to consider what Vatican Council II and especially the dogmatic constitution *Dei Verbum* have meant for a better understanding of the Holy Scriptures in the life of Church, and which would be the basic elements that need to be correctly understood and accepted. The subject is a very important and valuable text which is still talking more about our future than about our past, because the Bible cannot remain the Word of the past, but it always has to be a living and actual Word.

Since the human word is inherently limited and subject to change, understanding and interpretation of Revelation is at risk that the truth about the history of salvation might be dimmed, missed or, at least, too simplified. By its constitution the Word of God (*Dei Verbum*), Vatican Council II has enabled a new approach to Revelation and much contributed to a better and fuller understanding of the Word of God. Better understanding of Revelation is reflected in giving more

importance to the historicity of salvation. Developmental stages cannot and mustn't be ignored or skipped as it was before. No true renewal could be imagined without clear principles that only Revelation can provide. It was necessary to systematically change the teaching about Revelation in order to provide support and confirmation for the thoughts and guidelines presented in other Council documents.

Andelko Domazet, *Sacramental Understanding of the Church in Lumen Gentium* 149-166

Riview

Summary

Theological mystery of the Church is central to the Council. Ecclesiology of the Second Vatican Council is sacramental, i.e. it shows the Church as a sign and means of God's plan for the salvation of the world, where the Greek word "mysterion" (mystery) should be understood in the biblical sense. Through the Church Jesus Christ is immediately present in the world, the Church is his sacrament. The Church in turn has immediate relationship with Jesus Christ through sacraments.

In the first part we analyze the sacramental definition (characteristic) of the essence of the Church, and in the second part we reflect on the sacramental mission of the Church. First we describe the emergence of the formulation and bring out the theological content of the expression of the Church as the sacrament. Then we present a systematic view of the meaning of the Church understood as the universal sacrament of salvation for its mission in today's world, relying on the thought of some of some modern theologians.

Alojzije Ćondić, Mihael Prović, *Pastoral Guidelines According to Gaudium et Spes* 167-185
Riview

Summary

The Second Vatican Council, by its style and content, has largely changed the pastoral progress of the Church in contemporary socio-cultural circumstances. Pastoral constitution *Gaudium et Spes* has especially contributed to the Church in opening to the world. As over fifty years have passed since the Council finished, we hold it essential to refer to the novelties that the Council has brought into the life of Church by that pastoral constitution and to ask to what extent they have taken root in the real being of the Church. In this regard the authors, using judgemental method, first present the pastoral importance of the Council, methodological approach and the pastoral constitution internal division. Then they focus on the essential aspects of pastoral guidelines in *Gaudium et Spes*, with an emphasis on social pastoral care. In the final part they refer to the position and role of religious education according to *Gaudium et Spes* and its pastoral and catechetical reverberation in the Republic of Croatia.

Valentina Mandarić, *Upbringing (and Education) in the Mirror of Council Heritage* 187-210
Riview

Summary

This article problematizes the importance and crisis of upbringing and education in European context. The analysis of the mentioned problem starts from the changes in contemporary society, especially in understanding, significance and transfer of knowledge. Difficulties in achieving a comprehensive and quality upbringing and education are placed in positive correlation with anthropology. Viewed from a Christian perspective, upbringing and education

need to integrate a Christian vision of man, i.e. Christian anthropology. Vatican Council II has integrated the basic guidelines of Christian anthropology into various documents and declarations, especially into *Gaudium et Spes*. Promotion of Christian anthropology and its implementation in upbringing and education can be especially recognized in declaration *Gravissimum educationis*. In the last part of the article the values of upbringing and education are analyzed in the light of Council heritage, as promoted by European documents and institutions.

Darko Tomašević, *Bible in Some Croatian Catechism Textbooks for the Fourth Grade of Primary School Before and After the Second Vatican Council and Comparison with the Textbook in the United States* 211-248
Conference paper

Summary

Catechesis is a systematic teaching and training of people to meet and embrace faith in God and to get to know God as well as possible. And the easiest way to meet God is His word – Holy Scripture. Unfortunately, Holy Scripture has not always been the centre and source of catechesis. Fortunately, in the late 19th century catechesis and materials for parish catechesis started to emphasize the importance of the Bible in catechetical process, and that emphasis has not stopped until today.

Biblical speech in catechesis must call for imitation, and also must be tailored to the ages of those who are the subject of catechesis. Studying some catechism textbooks of Croatian speaking countries for the fourth grade of primary school, one can see that the catechism textbooks from 1880s to 1990s were not sufficiently biblically founded nor appropriate for the specified age. Some textbooks followed the scholastic-catechetical concept of questions and answers, and some others were more socio-religiously oriented and inappropriate

to the situation and culture of Croatian speaking countries. One cannot say that Holy Scripture was not present in those books, but it did not play the main role, but only a supporting and descriptive role.

The catechism textbook published in 2005 is much more appropriate and biblically founded than the previous ones in Croatian speaking countries. The driving force of that textbook is the Bible. Comparing Croatian textbooks with a catechism textbook used in USA, we can say that that textbook, with many of its positive points, has some drawbacks, i.e. it is insufficiently focused on the Bible, Bible is not in the centre of that textbook.

What do we need to do today to place the Bible in the centre of catechism lessons? We need to look on the word of God and experience it from within; it must be formative, not informative. It must lead to action and to active liturgical life. It must be total: it must inform, form and transform. Catechetical awareness must break into every aspect of believers' life and actions, and a catechist has to be the man of faith who will offer food – God's word - to the hungry man of nowadays.

KAZALO

Predgovor	5
SALVADOR PIÉ-NINOT	
Učiteljski značaj Drugog vatikanskog sabora	15
EDMUND ARENS	
Crkva u današnjem svijetu. Pastoralna konstitucija <i>Gaudium et spes</i> i njezina poslijesaborska rcepcija	29
GILFREDO MARENGO	
<i>Gaudium et spes</i> kao provjera pastoralnosti Drugog vatikanskog koncila	53
MARINKO VIDOVIĆ	
<i>Dei Verbum</i> -repciji otvoreno teološko promišljanje Crkve	85
MILJENKO ODRLJIN	
Odnos Staroga i Novog zavjeta prema <i>Dei Verbum</i> u službi recepcije	127
ANĐELKO DOMAZET	
O sakramentalnom razumijevanju Crkve u <i>Lumen gentium</i>	149
ALOJZIJE ČONDIĆ, MIHAEL PROVIĆ	
Pastoralne smjernice prema <i>Gaudium et spes</i>	167

VALENTINA MANDARIĆ

Odgoj (i obrazovanje) u zrcalu saborske baštine 187

DARKO TOMAŠEVIĆ

Biblija u nekim hrvatskim vjeronaučnim udžbenicima
za četvrti razred osnovne škole prije i poslije Drugog
vatikanskog koncila i usporedba s vjeronaučnim
udžbenikom u SAD-u 211

Index 249

