

ISSN 1512-5513 (tisk)
ISSN 2233-1387 (online)

orbosnensia

Časopis
za teološka
i međureligijska pitanja

Katolički bogoslovni fakultet
Univerzitet u Sarajevu
God. 25, br. 2
2021.

Sadržaj • Contents

Uvodnik

- Sv. Jeronim – prevoditelj i tumač Svetog pisma. O 1600. obljetnici njegova rođenja 169

Članci

- Hrvoje KALEM, Sвето писмо као душа свете теологије. Ријеч Божја која нас претјеће произашла из вјечне тишће (предметни рад) 175
Ivan BODROŽIĆ, Nepoznavanje Pisma je nepoznavanje Krista (предметни рад) 197
Predrag DRAGUTINOVIĆ, Lectio divina u pravoslavnoj predaji i suvremenoj biblijskoj hermeneutici (предметни рад) 215
Ivica ČATIĆ, Korištenje Svetog pisma za sveto i plodnosno vršenje svećeničke službe (предметни рад) 227
Mato ZOVKIĆ, Prijevod Svetoga pisma: pastoralni ili teološki? (izvorni znanstveni rad) 267

Prikazi

- Dubravko TURALIJA, Jeronimova univerzlanost u suvremenom tumačenju Svetoga pisma 291

Recenzije

- Maurice GILBERT, Učitelji mudrosti govore (Darko Tomašević) 299
Mato ZOVKIĆ, Jakovljeva poslanica: prijevod i komentar (Dubravko Turalija) 304
Biblja: Prijevod James Dannenberg i Edib Kafadar (Mato Zovkić) 306
Franjo TOPIĆ, Bosna i Hercegovina: naša domovina (Dražen Janko) 312

In memoriam

- Doc. dr. sc. Marinko Perković 317

Sadržaj • Contents

Editorial

St. Jerome - Interpreter of the Holy Scripture. For 1600 Year of His Birth	169
---	-----

Articles

Hrvoje KALEM, Holy Scripture as the soul of Sacred Theology. The word of God that overwhelms us comes from eternal silence (Review Article)	175
Ivan BODROŽIĆ, Ignorance of the Scriptures is ignorance of Christ (Review Article)	197
Predrag DRAGUTINOVIĆ, <i>Lectio divina</i> in the Orthodox tradition and contemporary biblical hermeneutics (Review Article)	215
Ivica ČATIĆ, Use of Holy Scripture in the sacred and fruitful conduct of the priestly ministry (Review Article)	227
Mato ZOVKIĆ, Translation of the Holy Scriptures: pastoral or theological? (Original scientific paper)	267

Surveys

Dubravko TURALIJA, Jerome Universality Approaching the Holy Scripture	291
--	-----

Book reviews

Maurice GILBERT, La Sapienza del Cielo (Darko Tomašević)	299
Mato ZOVKIĆ, The letter of James: translation and commentary (Dubravko Turalija)	304
Bible: Translation James Dannenberg i Edib Kafadar (Mato Zovkić)	306
Franjo TOPIĆ, Bosnia and Herzegovina: our homeland (Dražen Janko)	312

In memoriam

Doc. dr. sc. Marinko Perković	317
-------------------------------------	-----

SV. JERONIM – PREVODITELJ I TUMAČ SVETOG PISMA. O 1600. OBLJETNICI NJEGOVA ROĐENJA

Na spomandan sv. Jeronima, 30. rujna 2020. godine, u Bosanskom Grahovu obilježena je 1600. obljetnica smrti sv. Jeronima, crkvenog naučitelja, te je tom prigodom za područje Biskupske konferencije Bosne i Hercegovine otvorena Godina Riječi Božje. Crkva katolička u BiH željela je, dakle, ovu Godinu Riječi Božje vezati uz ovog velikog crkvenog oca koji je cijeli svoj život posvetio proučavanju Svetog pisma.

I Katolički bogoslovni fakultet Univerziteta u Sarajevu kao jedna od najvažnijih institucija BKBiH, prateći svakodnevna događanja, želio je dati svoj doprinos – i dao ga je na sebi svojstven način – organiziravši „Međunarodni znanstveni simpozij uz 1600. obljetnicu smrti sv. Jeronima“ i davši mu naslov *Ignorantia Scripturae, ignorantia Christi est!*

To je, dakle, razlog zašto je cijeli ovaj broj časopisa *Vrhbosnensis*, časopisa za teološka i međureligijska pitanja, posvećen upravo temi Riječi Božje jer priloge s tog redovitog simpozija KBF-a – kako je već to običaj dugi niz godina – objavljujemo uvijek u drugom broju.

Jeronim – život i djelo

„Jeronim, sin Euzebijev, rođen u Stridonu, koji su Goti uništili, nekoć je bio granica između Dalmacije i Panonije“ (*De viris illustribus*, 135). Međutim, još uvijek je živa rasprava o tome gdje se zbilja nalazio Stridon. Rasprava o mogućim lokalitetima Stridona odvija se između Istrana, Dalmatinaca, Međimuraca, Mađara i Talijana, a u posljednje vrijeme i Slovenaca.

Jeronimov život i djelovanje može se podijeliti u tri faze. Prva faza obuhvaćala bi vrijeme njegova studija u Rimu, zatim krštenja te putovanja u Galiju, sve do njegova boravka u Kalcidskoj pustinji i Antiohiji (do 378. godine). Druga faza bi bila boravak u Antiohiji i Rimu (378.-385. godine) kad je obavljao službu tajnika pape Damaza. Nakon toga slijedi završna faza u Betlehemu (385.-420. godine).

Rođen je najvjerojatnije između 331. i 347. godine u mjestu Stridon. Završivši studije u Rimu, zaputio se s prijateljima Rufinom i Bonozom u Galiju, gdje se prvi puta susreće s fenomenom monaštva koji će ga oduševiti da će se cijelo vrijeme svojega života posvetiti upravo askezi i monaštву. Vrativši se u Stridon, vrlo brzo prelazi u Akvileju gdje započinje s Rufinom monaški život, ali ubrzo i napušta te krajeve te odlazi u Kalcidsku pustinju boraveći kao monah i učeći grčki i hebrejski jezik.

Godine 378. u Antiohiji je zaređen za svećenika. Privučen famom koja je pratila Grgura Nazijanskog, 379. godine dolazi u Carigrad koju godinu prije Prvog carigradskog koncila (381. godine). Nakon Koncila prati 382. godine Paulina, biskupa Antiohije, i Epifanija, biskupa Salamine, u Rim prenijeti papi Damazu zaključke Koncila koje je Papa trebao potvrditi. Tako započinje njegov drugi boravak u Rimu gdje će ga papa Damaz uzeti za svojeg tajnika i povjeriti mu reviziju latinskog prijevoda Svetog Pisma, koji se zvao *Itala*, te će načiniti prvi potpuni prijevod Svetog pisma na latinski jezik – *Vulgatu*. Nakon Damazove smrti, ogorčen klevetama od strane rimske aristokracije koja je upravo Jeronima vidjela kao mogućeg nasljednika na Apostolskoj Stolici, zauvijek napušta Rim i nastanjuje se u Betlehemu osnivajući тамо ženske i muške samostane. Tu ostaje do svoje smrti koja je bila 419. ili 420. godine.

Napisao je velik broj spisa koji se mogu podijeliti u: prijevode, komentare te spise povijesnog, asketskog i polemičkog karaktera. Godine provedene u Betlehemu spadaju među najplodnije kad je u pitanju Jeronimova literarna aktivnost. Imao je velike kvalitete kao pisac. Bio je veliki prevoditelj i komentator biblijskih tekstova, ali zato nije baš bio originalan mislilac. Obično je pisao spise kako bi branio vjeru Crkve, što se pogotovo može vidjeti u njegovim polemičkim spisima. U Betlehemu će do kraja svojeg života nastaviti raditi na reviziji Svetog pisma te će prevesti cijeli Stari zavjet s izvornog jezika.

„Nepoznavanje Svetog pisma jest nepoznavanje Krista“

Na duhovno-biblijskom području Jeronim je ostavio Crkvi svoj velik doprinos koji je uistinu bio plod njegove ljubavi prema Riječi Božjoj. Kada se „zaljubio“ u ljepotu Svetog pisma, postao je uvjeren kako je za tumaćenje Riječi Božje nužno načiniti prijelaz preko čitanja, proučavanja do meditiranja (što su glavne točke *lectio divina*). Druženje s Riječju Božjom smatrao je uzdignućem svakog vjernika osobno prema Bogu, koje ima tri cilja: poučavati (*docere*), poticati (*prodesse, monere*) i oduševljavati (*delectare*) vjernika u njegovu duhovnom životu. Stoga na jednom mjestu i kaže: „Želimo prevesti riječi u djela; ne samo govoriti o svetim stvarima, nego ih činiti!“ (*In Hiez., III., Praef.*). Zato poučavanje, uzdignuće i molitva čine glavna obilježja biblijske duhovnosti kod Jeronima, a glavna nit koja sve to objedinjuje je Isus Krist – Vječna Riječ Očeva. Onaj tko se druži s Riječju Božjom, kroz čitanje i slušanje, može se usporediti s onim koji prenosi poruku koju je izgovorio Autor (Bog) svojim učenicima (vjernicima). Zato se dijalog između čitača s biblijskim stranicama konkretizira u dijalogu

s Kristom jer Sвето pismo govori o Njemu. Stoga će Jeronim i zaključiti: „Nepoznavanje Svetog pisma znači nepoznavanje Krista!“ (*Comm. in Is, Prol. 1.2*). Tom rečenicom Jeronim želi poručiti sljedeće: Shvaćajući i primjećujući Kristovu prisutnost u Starom zavjetu, sâm Stari zavjet biva bolje shvaćen. Zbog toga za njega tko ne poznaje Pisma, ne shvaća da se Krist otkriva već u Starom zavjetu. Stoga i papa Franjo u svojem Apostolskom pismu *Aperuit illis* naglašava kako je odnos između uskrslog Gospodina, zajednice vjernikâ i Svetog pisma od velike važnosti za naš kršćanski identitet jer bez Gospodina koji nam otvara pameti nemoguće je razumjeti Sвето pismo. Zato je dobro da uvijek održavamo taj odnos sa živom riječju koju nam Gospodin neprestano upućuje kako bismo rasli u ljubavi i svjedočenju vjere (usp.: *Aperuit illis*, br. 1-2). Sвето pismo je, dakle, privilegirano mjesto za susret s Kristom.

Jeronimove riječi – kojima upozorava da je ne poznavati Sвето pismo, Riječ Božju, dakle isto je što i ne poznavati Krista – vrlo su znakovite. „Kako bi bilo moguće živjeti bez poznавanja Pisma po kojem se uči poznavati samoga Krista koji je život vjerniku“, pita se Jeronim (*Ep. 30,7.*)? „Preko Svetog pisma Bog svakog dana progovara vjernicima“ (*Ep. 133,13.*) jer „kada moliš, ti razgovaraš sa Zaručnikom; a kada čitaš Sвето pismo, onda on progovara tebi“, kaže sv. Jeronim (*Ep. 22,25*). Naše je, dakle, da mu omogućimo kako bi s nama progovorio. Zato nas sv. Jeronim potiče: „Učestalo čitaj božanska Pisma; štoviše, nikada ne ispuštaj Svetu knjigu iz svojih ruku“ (*Ep. 52,7.*).

Važnost Riječi Božje u životu vjernika

Poznavanje Riječi Božje, čitanjem i slušanjem, korisno je za izgradnju života svakog vjernika - kršćanina. Ona je upućena svim vjernicima, kako naglašava papa Franjo, i nije rezervirana samo za pojedine grupacije – biskupe, svećenike, redovnike, redovnice – jer se često javljaju tendencije u kojima se nastoji monopolizirati i ograničavati sveti tekst samo na odabране skupine (usp.: *Aperuit illis*, br. 4.). Sвето pismo pripada svakom članu naroda Božjega, i zato se ne može reći da se Riječ Božja odnosi samo na Bogu posvećene osobe, nego na sve vjernike koji su kršteni u ime Presvetoga Trojstva. To je preuzeo i II. vatikanski koncil kad je rekao da „Kristovim vjernicima treba da bude širom otvoren pristup k Svetom pismu“ (DV 22). Zato Koncil sve vjernike „posebno potiče da učestalom čitanjem božanskih Pisama izuče ‘najuzvišenije znanje – Isusa Krista’ (Fil 3,8)“ (DV 25), što je motivacija koja se dobrim dijelom temelji na Jeronimovu jasnom upozorenju da je „nepoznavanje Svetog pisma nepoznavanje Krista“ jer je upravo

Krist najvažniji za kršćaninov život; onaj Krist kojeg upoznajemo upravo preko evanđelja. Stoga je Sveti pismo važno u izgradnji zdravog kršćanskog života hraneći ga i podržavajući kao na „čistom i nepresušnom vrelu duhovnog života“ (DV 21), to jest na Riječi Božjoj. U središtu svih Pisama jest, dakle, Krist o kojem evanđelja svjedoče, a cilj kojem teži poznavanje Svetog pisma jest stvoriti sposobnost kod svakog kršćanina da živi evanđelje u današnjem svijetu.

Jeronim je bio jedan od crkvenih otaca koji je najviše poticao na čitanje i proučavanje Riječi Božje, ponajviše kroz meditaciju, odnosno *lectio divina*. Zato je Jeronim video čitanje i proučavanje Riječi Božje kao istinsko uzdizanje do otajstva Presvetog Trojstva kao ozbiljno, autentično i svakodnevno duhovno napredovanje i žrtva za Krista s pomoću čega se vjernik zbližava s biblijskim tekstovima kako bi postigao kraljevstvo nebesko. Stoga i kaže na jednom mjestu: „Ne čini li ti se da – već ovdje na zemlji – stanuješ u kraljevstvu nebeskom, dok živiš među ovim tekstovima, dok ih meditiraš, dok ih upoznaješ ne tražeći ništa drugo“ (*Ep. 53,10*)? Tako, u posmrtnom slovu o svojem prijatelju Nepocijanu, piše ovako: „Uistinu neprestanim čitanjem i postojanim razmišljanjem Svetog pisma svoju dušu bijaše učinio Kristovom knjižnicom“ (*Ep. 60,10*).

Razgovor s Bogom, s njegovom Riječi, upućuje na Božju prisutnost u vjerničkom životu. Jeronim je uistinu bio „zaljubljen“ u Riječ Božju, u Krista, smatra papa Benedikt XVI. (usp.: *Crkveni oci. Od Klementa Rimskog do Augustina*, Verbum: Split, 2011., 117). Ljubav prema Kristu, hranjena proučavanjem i meditacijom Riječi Božje, pomoći će nam nadvladati svaku poteškoću. Ljubimo zato i mi Krista i nastojmo uvijek oko jedinstva s njima. Stoga, u godini koja je iza nas, a u kojoj smo se nadahnjivali na primjeru sv. Jeronima, što smo u konačnici mogli naučiti od njega za naš kršćanski život? Nadasve ovo: ljubiti Riječ Božju koja se nalazi u Svetom pismu. To označava i njegova tvrdnja da je „nepoznavanje Svetog pisma nepoznavanje samog Krista.“

Družiti se s Riječju Božjom znači staviti u djelovanje sposobnost slušanja, pronaći u sebi jedno mjesto za prihvatanje Božje poruke i prisutnosti koja nam dolazi od samog Svetog pisma. Zato Crkva potiče da se Riječi Božjoj dade istaknuta uloga u životu svakog vjernika ujedinjujući molitvu i proučavanje – baš poput sv. Jeronima – kako bi ona postala istinski razgovor čovjeka s Bogom jer je Bog taj kojeg slušamo kad čitamo Riječ Božju i s njim razgovaramo kada molimo.

Tumačeći Evanđelje po Mateju – odnosno evanđeoski odlomak koji donosi temu vinograda i vinogradara (usp.: Mt 21,33-43.45-46) – Jeronim kaže kako time Isus želi poručiti da nije dovoljno biti uključen u vjer-

ničku zajednicu, nego treba donositi i istinske plodove. Tumačeći taj evanđeoski odlomak, on kaže: „Vinograd je nama unajmljen i to pod uvjetom da Gospodinu uzvraćamo plodom kada dođe vrijeme i da u svako doba znamo što nam je govoriti ili činiti“ (*Tumačenje Matejeva evanđelja*, 21,40). Time što nas je Bog stvorio i poslao da živimo u obitelji, u župi, u nekoj sredini, zadužio nas je da mu donosimo duhovne plodove. A ti duhovni plodovi nisu neka čudesna i veličanstvena djela, nego svakidašnji plodovi kršćanskog života: ljudske vrline natopljene milošću, ljubavlju, vjerom i nadom. Bog koji nas je stvorio *na svoju sliku i priliku*, želi vidjeti u nama plodove koji pokazuju nastavak tog božanskog života. Bog ne traži više od nas nego što traži jedan vinogradar u vinogradu, a to je da rodi pravim plodom i ništa više. Svatko od nas, dakle, ima svoju ulogu u vinogradu koju treba dobro odigrati prema evanđeoskom receptu koji nam je ostavio Isus. Posao u duhovnom vinogradu treba biti jednostavan, kao u onom vidljivom, zemaljskom: što manje komplikiranja, to je bolji urod.

Zaključak

Uzdizanje prema Bogu, o kojem je i sv. Jeronim govorio, tiče se dakle prvenstveno slušanja i druženja s Riječju Božjom. Družiti se svakodnevno s Riječju Božjom, znači staviti u djelovanje sposobnost slušanja, pronaći u sebi jedno mjesto za prihvaćanje poruke i prisutnosti koja nam dolazi od samog Svetog pisma. Na taj način biblijsko čitanje postaje dijaloška vježba, što je zapravo bitni oblik molitve.

Duboka je veza koja povezuje Svetu pismo i vjeru svakog pojedinog vjernika. Vjera se stječe slušanjem, kaže sv. Pavao (usp.: Rim 10,17), a ono što je naviješteno, jest Riječ Božja koja je sadržana u Božjoj objavi. Po slušanju nastaje vjera koja je početak spasenja. Stoga, poput sv. Jeronima valja nam se usredotočiti na Krista i evanđelje kako bismo se kao vjernici mogli nadahnjivati na Riječi Božjoj.

Josip Knežević

UDK: 272-1
272-277-278
Pregledni rad
Primljeno: ožujak 2021.

Hrvoje KALEM

Univerzitet u Sarajevu - Katolički bogoslovni fakultet
Josipa Stadlera 5
BiH - 71 000 Sarajevo
hrvojekalem@gmail.com

SVETO PISMO KAO DUŠA SVETE TEOLOGIJE. RIJEČ BOŽJA KOJA NAS PRETJEĆE PROIZAŠLA IZ VJEĆNE TIŠINE

Sažetak

Članak nakon uvodnog dijela, na tragu DV 24, trima slikama opisuje odnos između Svetoga pisma i teologije pri čemu stavlja naglasak na neke dimenzije teologije kako bi ostala relevantna. Drugi dio članka tematizira Božju riječ u njezinim povijesnim objektivizacijama pri čemu se pokazuje kako zapisanoj Božjoj riječi prethodi priopćena Božja riječ koja se po svojoj unutarnjoj strukturi ne može ukrutiti u knjigu. Ukazuje se i na to da je Crkva mjesto posredničkih objektivizacija Božje riječi. Odatle dolazimo do važnog uvida kako je Sveti pismo podložno kriteriju Božje riječi te je kao takvo norma normata, dok je sama Božja riječ, koju ne možemo opaziti izvan njezinih povijesnih objektivizacija, norma non normata. Članak upozorava i na važnost Predaje i crkvenog učiteljstva za katoličku teološku spoznaju. Treći i završni dio rada, polazeći od trojstvenog čitanja objave kako je donosi talijanski teolog Bruno Forte, bavi se pitanjem važnosti Božje tištine iz koje proizlazi Božja Riječ. U tom se smislu upućuje na dijalektiku tištine i Riječi.

Ključne riječi: Sveti pismo, teologija, Riječ Božja, Božja tišina, dijalektika, objava, Predaja, Crkva.

Uvod

Odnos između Svetoga pisma i teologije oduvijek je bio od značenja te je prolazio kroz različite vremenske epohe: od vremena crkvenih otaca, preko doba reformacije, vremena liberalne teologije koja je svoju znanstvenost pokušala profilirati na štetu Svetoga pisma i dakkako Predaje/Tradicije, pa sve do naših dana kada se pojavljuje svojevrsni dualizam između egzegeze i teologije. Drugi vatikanski sabor u svojoj dogmatskoj konstituciji o božanskoj objavi *Dei verbum*, nastavljajući se na govor o zadaći egzegeta i teologa u istraživanju i proučavanju

vanju Svetoga pisma pod budnim okom crkvenog učiteljstva,¹ izričito naglašava kako

„sveta teologija ima svoje uporište u pisanoj riječi Božjoj, koja joj je – zajedno sa Svetom Predajom – *trajan temelj*: u njoj teologija nalazi svoju *čvrstu jedrinu i uvijek se pomlađuje* tim što u svjetlu vjere pretražuje svu istinu sazdanu u Misteriju Krista. Sveti pismo sa drži riječ Božju i – jer je nadahnuto – zaista i jest riječ Božja: zato i treba da proučavanje svetih stranica bude kao *duša svecete teologije*.²

Slika Svetog pisma kao duše teologije preuzeta je iz enciklike *Providentissimus Deus* Leona XIII., a preuzimaju je i druge dvije velike biblijske enciklike *Spiritus Paraclitus* Benedikta XV., te *Divino afflante Spiritu* Pia XII. Ta slika ponavlja se još u Dekretu o odgoju i obrazovanju svećenika *Optatam totius*.³ U malo promijenjenu obliku ova sintagma nalazi se i u dokumentu Kongregacije za katolički odgoj iz 1976. godine *Formacija budućih svećenika* gdje se navodi kako je prva stvar koju treba imati na umu pri teološkom poučavanju ta da Sveti pismo čini *polaznu točku, trajni temelj i životno počelo čitave teologije*.⁴ Slika Svetog pisma, kao duše teologije, koje mora nadahnjivati sve teološke discipline ponavlja se i u dokumentu Kongregacije za kler *Dar svećeničkog zvanja. Ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis* iz 2017. godine.⁵

Sva ova nastojanja upućuju na jasan i kontinuiran nauk da Sveti pismo mora biti konstantna referentna točka teološkog promišljanja. Tamo gdje teologija nije u bitnome tumačenje Pisma u Crkvi, takva teologija nema više temelja, *nema duše*, ni živosti. Pretvara se u nešto drugo, možda korisnije, ali to više nije teologija kojoj bi Sveti pismo trebalo biti dušom. Gradeći na drugim temeljima, teologija gubi svoju svrhu. Mjenjajući vlastitu polaznu točku, neizvjesna joj je i dolazna. Ako ne polazi od Svetoga pisma, kao njezine duše, upitan joj je *terminus ad quem*, a još

¹ Usp.: DRUGI VATIKANSKI KONCIL, *Dei verbum. Dogmatska konstitucija o božanskoj objavi* (18. XI. 1965.), br. 23, *Dokumenti* (Zagreb: KS, ⁵1998.), (dalje: DV).

² DV 24. Kurziv je naš. Današnji čovjek izgubio je osjećaj za sveto. Kako bismo barem umanjili taj osjećaj, ovdje želimo naglasiti da Koncil govori o *svetoj teologiji*. Ona je sveta ne samo zato što govori o Bogu nego i zato što je u sebi Kristova karizma kojom izgrađuje svoju Crkvu te oblik djelatnosti kojom Duh Sveti uvodi Crkvu u svu istinu. Usp.: Ljudevit RUPČIĆ – Ante KRESINA – Albin ŠKRINJAR, *Konstitucija o božanskoj objavi Dei verbum* (Zagreb: FTI, 1981.), 265.

³ Usp.: DRUGI VATIKANSKI KONCIL, *Optatam totius. Dekret o odgoju i obrazovanju svećenika* (28. X. 1965.), br. 16., *Dokumenti* (Zagreb: KS, ⁵1998.), (dalje: OT).

⁴ Usp.: CONGREGAZIONE PER L'EDUCAZIONE CATTOLICA, *La formazione teologica dei futuri sacerdoti* (22. II. 1976.), br. 79. u: *Enchiridion Vaticanum*, V, 1974. – 1976.

⁵ Usp.: KONGREGACIJA ZA KLER, *Dar svećeničkog zvanja. Ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis*, (Zagreb: KS, 2017.), br. 166.

je upitnije može li ona sama biti *terminus ad quem* u sučeljavanju s drugim znanostima. Još radikalnije možemo reći da teologija koja ne ovisi o Božjoj riječi i nije istinska teologija. No, vrijedi i obratno: gdje egzegeza nije teologija, Pismo ne može biti duša teologije.⁶ Time zapravo želimo izbjegći dvije krajnosti. Prva krajnost je egzegeza koja je bremenita racionalističkim prepostavkama te vođena isključivim interesima za filologiju, arheologiju, lingvistiku, historicizam i slično. Druga krajnost koju moramo izbjegći je ta da teologija zbog socijalnih, kulturnih i tehnoloških gibanja modernoga vremena, svjesno ili nesvjesno, izgubi iz svojega središta Riječ Božju te da se teološki argumenti svedu na sociološke i kulturne argumente zaboravljujući tako da je rješenje ljudskih problema potrebno tražiti uvijek u svjetlu objave.⁷ Bez vjernosti Svetome pismu, kao pisanoj Božjoj riječi, teologija ne bi ispunila svoju zadaću razumijevanja objave i nauka vjere.⁸ Teologija, dakle, ovisi o slušanju i poslušnosti Božjoj riječi jer je Bog subjekt, a ne tek objekt teologije. Bog je, kako je pisao Toma Akvinski, radikalni subjekt teologije, tj. onaj od kojega sve proizlazi i kojemu se sve vraća. Zbog toga je teologija znanost koja pobožno i s ljubavlju sluša subjekta koji govori. Ona je razgovor s Bogom koji govori u Svetom pismu.⁹ Zbog toga je njezin odnos sa Svetim pismom, kao zapisanom Božjom riječi, od odlučujuće važnosti. Katolička teologija ovdje nipošto ne smije smetnuti s uma i kriterij Predaje/Tradicije te instanciju crkvenog učiteljstva. Samo ta trijada Pismo – Predaja – crkveno učiteljstvo tvori ispravan hermeneutski krug (katoličke) teološke spoznaje.

⁶ Usp.: BENEDIKT XVI. *Verbum Domini – Riječ Gospodnja. Postsinodalna apostolska pobudnica o Riječi Božjoj u životu i poslanju Crkve* (30. IX. 2010.), br. 35, (Zagreb: KS, ²2011.), (dalje: VD).

⁷ Usp.: Pio LAGHI, „I riflessi del progresso biblico, particolarmente Costituzione Dogmatica Dei Verbum, per la teologia“, Pio LAGHI – Maurice GILBERT – Albert VANHOYE, *Chiesa e Sacra Scrittura. Un secolo di magistero ecclesiastico e studi biblici* (Rim: Edizione PIB, 1994.), 54.

⁸ Ovako se o zadaći teologije izražava *Fides et ratio*: „Zato će njen glavni dio, i poput središta njezinih razmišljanja, biti razmatranje otajstva samoga Boga, Jedinoga i Trojedinstva. Ovamo se prispjeva po razmišljanju o otajstvu utjelovljenja Sina Božjega: on je sam postao čovjekom, a zatim se izložio patnji i smrti; to otajstvo dovršilo se u njegovom slavnom uskrsnuću i ulasku k Očevoj desnici, odakle je poslao Duha istine da uspostavi i oživi svoju Crkvu. U tom obzoru glavna zadaća teologije postaje razumijevanje Božje kenoze.“ FR 93.

⁹ O ovaku shvaćanju teologije slažu se Bonaventura i Toma Akvinski, a među mnogim drugim teologozima prihvata ga i Ratzinger. Usp.: Amaury BEGASSE DE DHAEM, „La Sacra Scrittura, anima della teologia“, u: *Gregorianum* 99, 2 (2018.), 247-269, ovdje 248.

1. Odnos Svetog pisma i teologije kroz tri slike (DV 24)

Slika Svetog pisma kao duše teologije govori već dovoljno sama za sebe. Bez duše nema života. Duša je životni princip. Ono što je duša tijelu, to bi Sveti pismo trebalo biti teologiji i teološkom proučavanju. Sveti pismo, prema toj slici koncilskog nauka, nadahnjuje sveukupno teološko promišljanje, nosi ga, ono mu je okosnica, životni princip i temeljni kriterij čitavog teološkog nastojanja.¹⁰ Polazeći od njega, teološko promišljanje ide ususret dubini, visini, širini i dužini svojega spoznavanja. Bez stvarnosti božanske objave, koja je sadržana u Svetom pismu i Predaji/Tradiciji, teologija bi bila puka znanost o religijskim stvarima, vlastito naprezanje da se prijeđe prag koji s naše strane nije moguće prijeći. Upravo zahvaljujući stvarnosti objave, ili Božjem prelaženju praga koji mi nismo u stanju prijeći, teologiji se otvara neistraživa i neiscrpiva dužina, širina, visina i dubina te nadspoznatljiva ljubav Kristova (usp.: Ef 3,18).

Tri su ključne slike kojima *Dei verbum* 24 opisuje konstitutivnu i nezamjenljivu ulogu Svetoga pisma u odnosu na teologiju.¹¹ Prva slika je slika Svetog pisma kao *trajnog temelja* teologije. Za katoličku teologiju ta danost Pisma vezana je uz Predaju/Tradiciju, o čemu *Dei verbum* govori na drugim mjestima, te uz instanciju crkvenog učiteljstva kako smo već spomenuli.¹² Koncilska tvrdnja o Svetom pismu kao polaznoj točki te trajnom i čvrstom temelju ima za cilj distanciranje od tzv. Denzinger teologije ili od puke spekulativne teologije koja smjera dokazivanju već postavljenih teza. Takav pristup doprinosio je tomu da je Sveti pismo izgledalo kao nešto izvanjsko teološkoj refleksiji, a ne nešto što joj je intrinzično – sama *duša*. Prema našem uvjerenju upravo povratak i trajno vezivanje teologije uz Sveti pismo (i Tradiciju/Predaju) kao uz njezin temelj, čini teologiju objektivno egzistencijalnom jer je Božja riječ živa i kao takva dodiruje ljudsku egzistenciju. Teologija nije tek puka spekulativna znanost nego i egzistencijalna – u najširem smislu te riječi – jer teolog živi od iskustva naslijedovanja Krista i udioništva u Gospodinovu pashalnom događaju što sačinjava središnji dio Svetoga pisma. Ovaj objektivni

¹⁰ Ova slika krajnje prikladno izražava odnos kakav bi trebao vladati između Pisma i teologije, jednako kao što je prikladna slika kojom pisac Poslanice Diognetu opisuje kršćane: „što je duša tijelu, to su kršćani u svijetu“. *Pismo Diognetu*, u: Ivan BODROŽIĆ (ur.), *Apostolski oci III.*, (Split: Verbum, 2011.), 43.

¹¹ Usp.: Nunzio CAPIZZI, *Dei Verbum. Storia / Commento / Recezione* (Rim: Edizioni Studium, 2015.), 146-149; Lj. RUPČIĆ – A. KRESINA – A. ŠKRINJAR, *Konstitucija o božanskoj objavi Dei verbum*, 265-269.

¹² Usp.: DV 8-10; 12; 21.

i subjektivni pol daje teologiji dubinu koju ne može posjedovati nijedna druga znanost. Kao takva, teologija, može i treba, među drugim znanstvenim disciplinama biti *dubinska znanost* koja će sve druge znanosti voditi prema njihovu krajnjem cilju. Kao dubinska znanost ona bi trebala preuzimati i nastavljati put koji znanosti ne mogu prijeći same od sebe sa svojim postulatima. U tom smislu vidimo teologiju kao kraljicu znanosti. Ne radi se o servilnosti drugih znanosti teologiji, nego o snazi teologije koja svoja načela i principe vuče od načela koja nadilaze ljudsku spoznaju i ljudski govor, a koja su izražena ljudskim jezikom. Teologija ne može biti dubinska znanost ako postane hladni relikt prošlih vremena, nego samo ako bude trajno egzistencijalna. Samo će takva teologija imati budućnost. Ukratko, egzistencijalna teologija je ona koja nastoji dospjeti do onoga što nas se tiče na bezuvjetan, konačan, neizbjegjan način, do onoga što je naša krajnja zaokupljenost. Egzistencijalna teologija je ona koja traži krajnji temelj našega bića i krajnji temelj svega što postoji. Teologija mora biti egzistencijalna upravo zato što navještaj spasenja nije nešto neutralno i relativno, nego krajnje egzistencijalno i odlučujuće.¹³ Pri tome, naravno, ne mislimo da bi se teologija trebala oslanjati na filozofski smjer egzistencijalizma, nego pojam „egzistencijalna“ ovdje razumijemo u njegovu najširem smislu, tj. sve ono što dodiruje našu egzistenciju. Samo teologija koja govori našoj egzistenciji, propitkuje ju i vodi njezinu temelju, može se nadati relevantnosti.

Druga slika koju nam donosi dogmatska konstitucija o božanskoj objavi Drugog vatikanskog sabora u broju 24 slika je Svetoga pisma u kojemu teologija nalazi svoju *čvrstu jedrinu i uvijek se pomlađuje*. Ako je pretvodna slika Svetog pisma kao trajnog temelja teologije pomalo staticna, tada ova druga slika izražava svu moguću dinamiku koju teologija crpi od zapisane Božje riječi. Sveti pismo nije riječ koja pripada prošlosti, nego je ona moćna i neiscrpiva riječ. Slikom jedrine i trajnog pomlađivanja želi se naglasiti da zgrada teologije nije načinjena jednom zauvijek, nego da ju se mora neprestano produbljivati, podizati i davati joj da raste na njezinu trajnom svetopisamskom temelju. To znači da su studij i zadaća teologije neiscrpivi jer im je neiscrpiv i neprolazan temelj. Nužno je za ovakvu teologiju, ako ne želi biti populistička teologija – što je najveća uvreda ozbiljnoj teologiji – da neprestano produbljuje svoj životni centar, ono što je pokreće, što joj daje smisao postojanja i djelovanja, a to je otajstvo Isusa Krista koji je punina i vrhunac objave. Stoga bi zadaća teologije trebala biti ta da u svakome vremenu podsjeća na našu *krajnju zaokupljenost* i na ono, kako bi

¹³ Usp.: Paul TILLICH, *L'era protestante* (Torino: Claudiana, 1972.), 116-118.

rekao Paul Tillich, što nas se bezuvjetno tiče.¹⁴ Teologija koja se temelji na Svetome pismu nužno je usredotočena na Krista o kojemu su govorila Pisma (usp.: Lk 4, 21).

Samo teologija koja nas vodi *krajnjoj zbiljnosti* može imati svoju relevantnost. Naravno da se takva teologija ne može nadahnjivati na onomu što se može čuti na televiziji i radiju ili surfati na internetu. Bude li joj to temelj i nadahnuće, ona će u budućnosti postati irelevantna, a takva će biti i sudska bina teologa. Danas je svijet zakinut za istinsku „ekstatičnu teologiju“,¹⁵ a sve je više na djelu teologija „političke korektnosti“. Teologija horizontale zauzela je mjesto teologije vertikale, što ukazuje na to da teologija svoju jedrino i pomlađivanje ne crpi iz Božje riječi, nego često iz provizornih slika koje nastoje utemeljiti mediji, ulica, tehnika ili neki drugi centri moći. Zbog teologa koji svoje uporište nalaze u ovim potonjim stvarnostima istinska teologija nalazi se u dijaspori i bit će potrebno načiniti protuteologiju takvoj teologiji. Jedan od oblika te protuteologije mogao bi biti istinski povratak monaškoj teologiji. Ako želi biti relevantna, egzistencijalna, *jedra i mlada*, teologija mora izreći riječi koje se ne mogu čuti na drugim mjestima. To su prije svega riječi nade i spasenja. Kao što Bog izriče Riječ koja je identična sa stvarnošću samoga Boga, tako i teologija mora uvijek iznova prericati tu Riječ i nositi je u novim oblicima za svako vrijeme. Ako pak teologija postane saveznicom javnoga mnijenja i ponavlja ono što ponavljaju svi drugi, tada gubi svoje vlastito dostojanstvo i postaje beskorisna. Tada teologija ne može biti dubinska dimenzija ostalim znanostima, nego se, ako ponavlja ono što se može čuti na drugim mjestima, suočava dominantnoj kulturi i u njoj se otapa. Teologija mora biti u stanju, usred dominantne kulture, nadići utopizam koji predlaže različite ideologije te nadići izvjesni oportunitet upućujući uvijek prema vertikalnoj dimenziji. Teologija mora također izbjegći stav spektakla i iluzije koji je nuka na opasnost da „blagoslovi“ različite situacije ljudske egzistencije, a da ih pri tome ne prosuđuje, ne preobražava i ne nadilazi u svjetlu Božje objave. Ako uspije izbjegći sve te opasnosti i postati dubinska dimenzija među drugim znanostima, tada će teologija biti u stanju opskrbiti temelj i posljednji kriterij ne samo u znanstvenom nego i u egzistencijalnom smislu, u najširem značenju te riječi.

¹⁴ Usp.: P. TILLICH, *L'era protestante*, 61., bilješka 1.

¹⁵ Ekstatična teologija je teologija koja dolazi iz vjere te slijedi stil i melodiju vjere. Ta-kva teologija je bezvremenska. Ekstatični teolozi zahvaćeni su Bogom, idejama i in-tuicijama koje su bezvremenske. To su oni kojima nije bitna izvanjska veličina, nego unutarnja. Oni se ne bave pojedinostima, nego cjelinom. Usp.: Ivica RAGUŽ, *Samovanja s prijateljima. Ignacije – Job – Franjo* (Đakovo: PANNI, 2019.), 180-185.

Treća slika kojom *Dei verbum* 24 opisuje odnos između Svetoga pisma i teologije slika je duše kojom se veli da je Sveto pismo kao *duša svete teologije*. Taj se izraz pojavljuje kao svojevrsna posljedica tvrdnje da je Sveto pismo, ako je nadahnuto, zaista Božja riječ. Ta slika nipošto ne znači da teolozi u svojim promišljanjima i istraživanjima trebaju voditi računa samo o Svetom pismu (time bismo ostali na biblicizmu i fundamentalizmu), a sve ostalo zanemariti. To je jasno već samim pogledom na Canova *Teološka mjesta*. Naime, želi se reći da – budući da je Sveto pismo kao Božja riječ superiorno u odnosu na teologiju kao ljudsku riječ Bogu i o Bogu jer Božja riječ prethodi svakoj riječi (usp.: Iv 1,1) – teolozi trebaju shvatiti svoj rad kao (uvijek) ponovno čitanje Svetog pisma pri čemu ne smiju zanemariti shvaćanje koje je o Svetom pismu imala Crkva svih vremena polazeći osobito od otačkih vremena kada je često komentar na Sveto pismo sačinjavao *opus magnum* njihova rada. Teologija koja se hrani Svetim pismom i čijem je promišljanju Sveti pismo duša, pokretačka snaga i uvijek polazna točka, otporna je na sve moguće ideologije koje perfidno nastoje podčiniti teologiju. Teologija koja se temelji na Svetom pismu i na punini objave koja nam je dana u Isusu Kristu otporna je na svaki oblik totalitarizma, fundamentalizma i svih drugih proizvoda bilo koje ideologije. Takva teologija, koja je kako smo prethodno rekli egzistencijalna, ostvaruje se u trostrukom ritmu: *oratio* – otvorenost u vjeri opravdanju koje dolazi od Boga; *meditatio* – meditacija Božje Riječi i *tentatio* – iskustvo kušnje kao udioništvo u Kristovoj muci koju se živi u vlastitom tijelu¹⁶ imajući na umu Pavlov nauk o svim patnjama sadašnjega vremena koje nisu ništa u usporedbi sa slavom koja se ima očitovati (usp.: Rim 8,18).

Ne bude li Sveto pismo duša sve teologije, a i crkvenoga propovijedanja, teologija će se pretvoriti u kruti spiritualizam gdje se stavlja naglasak na vlastito iskustvo koje je često odvojeno od iskustva Crkve, a gdje je dominantno poniranje u samoga sebe i svoj ja. Jednako joj tako prijeti opasnost od psihologizacije gdje se sve, pa i odnos s Bogom, tumači psihološkim metodama. U takvoj teologiji duhovnost i snaga Božje riječi postaju sekundarnima, a na cijeni su gole humanističke vrijednosti na kojima se najčešće ostaje bez ikakve druge nadogradnje. I pastoralna je teologija u opasnosti da se pretvori u sociološka istraživanja i bavljenje anketama ako joj Sveti pismo ne postane istinskom dušom.

¹⁶ Usp.: Piero CODA, *Teo-logia. La parola di Dio nelle parole dell'uomo* (Rim: Lateran University Press, 2009.), 233.

2. Božja riječ u svojim povijesnim objektivizacijama kao objekt teologije

2.1. Teologija kao okrenutost onomu što nismo sami osmislili

Koncilski govor o Svetom pismu, koje je zajedno sa svetom Pre-dajom trajan temelj teologije, upućuje na to da teologiji nešto prethodi, da se mora na nešto osloniti kako bi dobila smislenost. Ono što joj prethodi, Božja je riječ u svojim povijesnim objektivizacijama. Prije nego što je zapisana, postoji Riječ (usp.: Iv 1,1), postoji veličanstven događaj kojim Bog želi uči u prijateljski odnos s ljudima i učiniti ih dionicima spasenja. Zapisana Božja riječ je svjedočanstvo toga događaja te na efikasan način fiksira taj događaj.¹⁷

Polazeći od te istine, smijemo ustvrditi kako se *differentia specifica* teologije, u odnosu na druge znanosti, sastoji u tome da se teologiju ne može smatrati „metodički uređenim razmišljanjem o pitanjima religije i čovjekova odnosa prema Bogu“.¹⁸ Time se bavi znanost o religiji. Nasuprotnome, ako želi dati odgovor na pitanja o onomu što nas nadilazi, o onomu „odakle“ i „kamo“, tada se teologija može temeljiti samo na tome da polazi od odgovora koji nismo osmislili mi sami. Upravo nas taj odgovor nuka na njegovo razumijevanje. Time, u onoj mjeri u kojoj ga možemo razumjeti, on postaje naš odgovor. To je „posebnost teologije“, kako smatra Ratzinger, »da se okreće onomu što nismo sami smislili i što nam može biti temelj života upravo zbog toga što *nam prethodi i što nas nosi*, jer je veće od našeg vlastitog mišljenja“.¹⁹ To što nam prethodi, nosi naše teološko mišljenje jer je to što nam prethodi puno više i veće od onoga što mi sami možemo osmisliti. Ono nam prethodi i u isto nas vrijeme nadilazi.

Imajući to na umu, teologija uistinu ima smisla ako je u potrazi za nečuvenim, neizrecivim i nepriopćivim. To je upravo Božja riječ, Božji govor koji teologija mora izreći jezikom razumljivim čovjeku svakoga vremena. Tako teologija izražava dimenziju spoznaje koja je vlastita objavi i do koje dolazimo zahvaljujući objavi Boga u povijesti. Čovjek snagom svojega umovanja i mišljenja nikada ne bi došao do nekih istina koje su mu objavljene te koje kao takve nadilaze njegovo mišljenje i razumijevanje. Dakle, tamo »gdje zakazuje vlastito mišljenje, vječni um nam dobačuje riječ u kojoj skriva zraku svoga sjaja – onoliko koliko možemo pod-

¹⁷ Usp.: DV 2, 9.

¹⁸ Joseph RATZINGER, „Što je to zapravo – teologija“, u: ISTI, *Zajedništvo u Crkvi* (Split: Verbum, 2006.), 25.

¹⁹ J. RATZINGER, „Što je to zapravo – teologija“, 25.

nijeti, onoliko koliko nam je potrebno, onoliko koliko ljudska riječ može obuhvatiti²⁰. Pratemelj teologije nalazi se upravo u spoznaji smisla na temelju riječi koju nam nudi vječni um. Time je razvidno da je objekt i temelj teologije priopćena Božja riječ. Ona je princip, izvor i temelj teologije. Teologija ne dokazuje istinu svojega sadržaja, nego ga prima i potvrđuje u vjeri nastojeći ga poslije shvatiti te osvijetliti kasniju istinu koja potječe od tog sadržaja.²¹ *Teologija je, dakle, u svojem promišljanju određena specifičnošću Božje riječi.* Po specifičnosti Božje riječi teologija se razlikuje od svih drugih oblika spoznaje. Ona nastoji spoznati i prihvatići sadržaj Božje riječi posredstvom same Božje riječi.

Teologija je intiman odnos sa Svetim pismom. To vjerno preduče Augustin u svojim *Ispovijestima*: „Neka mi budu čista naslada tvoja Pisma, ne daj da se u njima prevarim i ne daj da po njima koga prevarim [...] Daj da čujem i razumijem kako si u početku stvorio nebo i zemlju (Post 1,1) [...] Unutra u meni, unutra u prebivalištu misli moje govorila bi Istina, koja nije ni hebrejska, ni grčka, ni latinska, ni barbarska, govorila bi bez upotrebe usta i jezika, bez šuštanja slogova.“²²

2.2. Božja riječ koja nas pretječe

Svetom pismu, kao zapisanoj Božjoj riječi, prethodi Božja riječ koju je Bog priopćavao više puta i na više načina (usp.: Heb 1,1). Kao što je i misao uvijek više od onoga što se može izraziti riječima, tako je i riječ po svojem unutarnjem ustrojstvu uvijek nešto više od onoga što može uči u knjigu. To implicira da Sveti pismo nije gola pripovijest o Božjem spasenjskom događaju, nego ono sadržava teološku interpretaciju toga događaja ili više teoloških interpretacija koje sačinjavaju *depositum* zapisane Božje riječi. Takva Božja riječ, koja je po nadahnuću prenesena i zapisana u Svetom pismu, zajedno sa svetom Predajom ima normativan karakter te polaznu referentnu točku u teološkim promišljanjima.²³ Drugim riječima, jedina Božja Riječ *par excellence* je ona koju nazivamo Jedinorođenom u krilu Očevu (usp.: Iv 1,18), to je vječna Riječ, savršena i definitivna Očeva Riječ, *verbum abbreviatum*.²⁴ U toj Riječi Bog nam je rekao sve. To je Riječ koju Otac vječno rađa. Kad Otac stvara i izriče sve stvari po Riječi, poima

²⁰ J. RATZINGER, „Što je to zapravo – teologija“, 26.

²¹ Usp.: Toma AKVINSKI, *Summa theologiae*, I, 1, 8c.

²² Aurelije AUGUSTIN, *Ispovijesti* (Zagreb: KS, 2016.), knjiga 11, glava 2, odlomak 3 i glava 3, odlomak 5.

²³ Usp.: P. CODA, *Teo-logia*, 135-136.

²⁴ Usp.: A. BEGASSE DE DHAEM, „La Sacra Scrittura, anima della teologia“, 250.

ih u nestvorenoj vječnosti, ali ih realizira u stvorenoj temporalnosti. Tu se Božja Riječ razastire u *mnogostruktost riječi* gdje se Bog izriče tijekom povijesti spasenja, koja započinje stvaranjem.²⁵ Kod zapisane Božje riječi nikada ne smijemo ispustiti iz vida ovu prethodnost Božje Riječi koja postoji od vječnosti. Ta riječ odzvana u povijesti spasenja. U njoj je i po njoj sve stvoreno. U procesu kritičke egzegeze izašla je na vidjelo činjenica da je biblijska riječ u trenutku zapisivanja imala dug proces usmenog oblikovanja. U trenutku zapisivanja ona se nije ukrutila, nego je ušla u nove procese tumačenja. To implicira da se domet smisla riječi ne može svesti na misao pojedinog autora u određenom vremenskom periodu. Taj domet živi u povijesti koja se dalje razvija. Sveti pismo nosi u sebi Božje misli i to ga čini jedinstvenim autoritetom, ali je ono posredovano ljudskom povješću.²⁶

Dakle, u jednome trenutku Božja riječ morala je biti prenesena vjerničkoj zajednici. To znači da ona zahtijeva priopćivost (nepriopćivog) i razumljivost (onoga što nas nadilazi) u konkretnoj stvarnosti. U toj točki spoznaja vjere probija se u određeni oblik *teološke spoznaje* jer proglaši navještaj Božje riječi vjerničkoj zajednici zahtijeva promišljanje o Bogu, o onomu što je on rekao i učinio za nas. To postaje jasno nakon izgnanstva kad Božja riječ, koja je jednom bila priopćena, biva zapisana te kada postaje *objektivnom polaznom točkom teološke spoznaje* za buduća vremena. U tu polaznu točku teološke spoznaje svakako spada Riječ Božja – Isus Krist kao onaj koji je došao ne dokinuti, nego ispuniti Mojsija i proroke, tj. one riječi kojima je Bog govorio kroz povijest, više puta i na više načina.²⁷ Dapače, on je jedina Božja Riječ *par excellence*. Ova Jedincata Božja Riječ, koja se tijekom povijesti spasenja razastire u *mnogostruktost riječi*, postaje objektivni princip teološkog promišljanja. No, ona se, kako je to pokazao Otto Hermann Pesch, daje u svojim povijesnim objektivizacijama: u Isusu Kristu, u Svetom pismu kao pisanoj Božjoj riječi, ali i u Tradiciji/Predaji te dogmama. To su posredničke objektivizacije Božje riječi koje sačinjavaju sadržaj vjere (*fides quae*) i koje su kao takve objekt teologije. Ono što je zapisano, uvijek je posrednička objektivizacija Božje riječi, a nikada sama

²⁵ Usp.: A. BEGASSE DE DHAEM, „La Sacra Scrittura, anima della teologia“, 251. Moramo dodati da profesor Begasse ovo svoje promišljanje temelji na Bonaventurnu nauku.

²⁶ Usp.: J. RATZINGER, „Što je to zapravo – teologija“, 27-28.

²⁷ Usp.: Otto Hermann PESCH, „La parola di Dio principio oggettivo della conoscenza teologica“, u: Walter KERN – Hermann Josef POTTMEYER – Max SECKLER (ur.), *Corso di teologia fondamentale 4* (Brescia: Queriniana, 1990.), 20-21.

Božja riječ kao takva²⁸ jer se ona ne da ukrutiti i ukoričiti u knjizi. Dakle, povijesne objektivizacije nisu Božja riječ, nego *predstavljaju* Božju riječ, predstavljaju karakter logosa Božjeg samopriopćavanja. Još konkretnije, „nijedan od biblijskih spisa nije Božja riječ, nego samo i uvijek njezina izražajna forma i sredstvo koje ju svjedoči“.²⁹ No, ipak smijemo reći da Sveto pismo jest Božja riječ, iako u analogijskom smislu u odnosu na Riječ. Božja Riječ je *analogatum princeps* svake bilo božanske, bilo ljudske riječi, kako je tvrdio Bonaventura.³⁰

Imamo li na umu da Božja Riječ nadilazi zapisano i prethodi zapisanom, tada postaje jasnije zašto je kršćanstvo religija Riječi Božje – ne zapisane i nijeme riječi, nego utjelovljene Božje Riječi – a ne tek religija knjige te koje šire obzore otvara takvo poimanje kršćanske religije. Pod komparativnim vidom može se još dodati da je židovstvo religija *otvorene knjige* ili religija otvorena za Božju riječ jer je još uvijek otvoreno definitičnoj ili konačnoj Božjoj Riječi koju mi kršćani prepoznajemo i prihvaćamo u Kristu Isusu. Židovstvo je otvoreno mogućnosti Božje riječi koju su iskusili u svojoj povijesti, a koja im je priopćavana više puta na uvijek nov i iznenađujući način. Oni su religija otvorene knjige upravo zato što su otvoreni da Bog opet i po tko zna koji put progovori na iznenađujući i nov način kako je progovorio u Egiptu, na Sinaju i tijekom cijele povijesti tog naroda.

2.3. Crkva – mjesto posredničkih objektivizacija Božje riječi

Trebamo ovdje dodati, samo radi cjelovitosti, bez ulaženja u dublja tumačenja, da je Crkva mjesto u kojemu se dolazi do posredničkih objektivizacija Božje riječi (Sveto pismo, dogma, sakramenti, simboli vjere). Upravo je vjernička zajednica Crkve „inicijalno prevela u riječi te utjelovila u svoje kršćanske objektivizacije Božju riječ, koju od tada nastavlja nositi i propovijedati“.³¹ To implicira da Sveto pismo nosi u sebi mišljenje i život zajednice koju u zajedništvu okuplja upravo događaj Božje riječi. Stoga Sveto pismo po sebi treba Crkvu kao krilo u kojemu će se produbljivati i u kojemu će rasti spoznaja zapisane Božje riječi. Drukčije rečeno,

²⁸ Usp.: O. H. PESCH, „La parola di Dio principio oggettivo della conoscenza teologica“, 19-39.

²⁹ Meinrad LIMBECK, „La Sacra Scrittura“, u: Walter KERN – Hermann Josef POTTMEYER – Max SECKLER (ur.), *Corso di teologia fondamentale 4* (Brescia: Querini-ana, 1990.), 73.

³⁰ Usp.: A. BEGASSE DE DHAEM, „La Sacra Scrittura, anima della teologia“, 251-252.

³¹ O. H. PESCH, „La parola di Dio principio oggettivo della conoscenza teologica“, 37.

knjige Starog i Novog zavjeta ulaze u život Crkve jer ih Crkva prepoznaće kao životno nužne za svoju vjeru te zato što ih je zajedno sa svetom Predajom oduvijek smatrala *vrhovnim pravilom svoje vjere*.³²

Međutim, oduvijek je prisutna svijest o razlici koja postoji između događaja objave u Isusu Kristu i pisanog svjedočanstva tog događaja te između Evanđelja kao žive riječi u Duhu Svetom po djelu Krista i evanđelja kao dokumenta.³³ U tom smislu Sveti pismo je vrhovno pravilo vjere u odnosu na druga svjedočanstva crkvene vjere. Međutim, ukoliko je podložno kriteriju Božje riječi, utoliko je Sveti pismo *norma normata*. Vrhovni kriterij, *norma suprema* ili *norma non normata* u odnosu na sva crkvena svjedočanstva je sama Božja Riječ koju mi nikada ne možemo opaziti izvan njezina svjedočanstva ili izvan njezinih objektivizacija:

„Norma suprema (norma non normata) kršćanske vjere i njezine Tradicije je samo Božja Riječ koja se utjelovila u Isusu Kristu te ostaje prisutna u Duhu Svetom, a nije tek jedan od njezinih oblika svjedočanstva. Zapravo, Božja Riječ svjedoči se u Svetom pismu, u nauku, liturgiji i životu Crkve te u srcima vjernika (2 Kor 3,3; 1 Sol 4,9; 1 Iv 2,28); ali zahvaljujući svojem eshatološkom karakteru, ne iscrpljuje se ni u jednom obliku svjedočanstva. Dapače, proizvodi mnogostrukost i plodnost uvijek novih svjedoka.“³⁴

Imajući ovo na umu, možemo zajedno s Pottmeyerom ustanoviti da je među očitovanjima Božje riječi Sveti pismo *norma primaria* ili *norma normata primaria*. U njemu je fiksirano svjedočanstvo proroka i apostola koje Crkva smatra djelom Duha Svetoga. Među očitovanjima Božje riječi *norma subordinata* ili *norma normata secundaria* je Predaja ili Tradicija vjere Crkve, odnosno *traditio interpretativa et explicativa*.³⁵

To je važno iz dva razloga kako zamjećuje Piero Coda. Prvo, jer se time naglašava posrednička nužnost ljudskih riječi preko kojih se Božja riječ svjedoči i izražava u Svetom pismu: Božja Riječ, Isus Krist, uvijek je izrečena preko shvaćanja onih koji su je prihvatali u vjeri te koji su pismeno prenijeli svoje svjedočanstvo ljudskim riječima. Upravo na njihovu svjedočanstvu i prenošenju počiva i naša vjera. Drugi razlog, zbog kojega je važno podcrtati središnjost Božje riječi kao vrhovne norme jest ispravno shvaćanje odnosa između Pisma i Predaje/Tadicije u odnosu prema objavi (prema Božjoj Riječi), izbjegavajući tako apsolutizaci-

³² Usp.: DV 21.

³³ Usp.: Walter KASPER, *Il dogma sotto la parola di Dio* (Brescia: Queriniana, 1968.), 99s.

³⁴ Hermann Josef POTTMEYER, „Tradizione“, u: René LATOURELLE – Rino FISICHELLA (ur.), *Dizionario di teologia fondamentale* (Assisi: Cittadella editrice, 1990.), 1347.

³⁵ Usp.: H. J. POTTMEYER, „Tradizione“, 1347.

ju Pisma u obliku biblicizma i fundamentalizma.³⁶ Dakle, Sveto pismo upućuje onkraj sebe. Ono je nužni i nepremostivi *medium* „preko kojega Crkva svih vremena pristupa neposrednosti povijesno-eshatološkog događaja Božje Riječi u Isusu Kristu te ga djelom Duha Svetoga ostvaruje u sadašnjosti“.³⁷ Sveto pismo upućuje na prethodnost Božje riječi, ali i na Predaju iz koje izrasta i koja ga prati. Ako je Sveto pismo *vrhovno pravilo vjere*, iz toga slijedi da je vjera Crkve *norma proxima* teološkog rada, a svjedočanstvo Svetog pisma *norma remota* tog istog rada.³⁸

2.4. *Predaja/Tradicija i crkveno učiteljstvo*

Kako smo već spomenuli, za katoličku teologiju važan je i drugi autoritet uz zapisanu Božju riječ. To je princip Predaje/Tradicije. Teološkim istraživanjem i s vremenskim odmakom od Lutherovih zahtjeva za načelom *sola Scriptura*, danas postaje jasno kako je neodrživo ograničiti riječ samo na knjigu jer ona po svojem unutarnjem ustrojstvu nadilazi knjigu. Svjestan ili ne ove stvarnosti, Tridentski sabor, suprotstavljajući se Lutheorovu odbacivanju Tradicije, naučava da je ono što je Krist nавjestio i što su apostoli propovijedali sadržano u svetim knjigama i nepisanim tradicijama koje su se prenosile iz ruke u ruku.³⁹ Imajući na umu prethodnost Božje riječi, jasno je da se Pismo ne može suprotstaviti Predaji, kako je to pokušavao Luther, jer je i ono nastalo iz prethodne Predaje koja ga prati. I Sveto pismo i Predaja proistječu iz istog božanskog izvora i, uzajamno se hraneći, smjeraju istom cilju.⁴⁰ To prepostavlja da Pismo i Tradicija ne mogu biti izolirani jedno od drugoga.

Iz toga je jasno zašto *Dei verbum* 24 naglašava da je trajan temelj teologije uz pisani Božju riječ i sveta Predaja. Ona je jednako važna za teološku spoznaju. Zahvaljujući Josefu Rupertu Geiselmannu (1890. – 1970.), pokazalo se da je s pomoću principa *et-et* moguće izbjegći redukcionizam koji bi definirao Predaju kao poseban materijalni izvor koji je dodan objavi. Time se izbjeglo shvaćanje prema kojemu bi objava bila sadržana dijelom (*partim*) u Svetom pismu kao pisanom svjedočanstvu, a dijelom (*partim*) u Predaji. Ovim principom *et-et* jasno je istaknuto da onkraj Svetoga pisma ne postoje objavljene istine koje bi bile sadr-

³⁶ Usp.: P. CODA, *Teo-logia*, 348-349.

³⁷ P. CODA, *Teo-logia*, 349.

³⁸ Usp.: M. LIMBECK, „La Sacra Scrittura“, 102-103.

³⁹ Usp.: Heinrich DENZINGER – Peter HÜNERMANN (ur.), *Zbirka sažetaka vjerovanja, definicija i izjava o vjeri i čudoređu* (Đakovo: 2002.), br. 1501-1505., (dalje: DH).

⁴⁰ Usp.: DV 9.

žane samo u Predaji jer bi to značilo da je Sвето pismo u materijalnom obliku nedostatno i imalo bi potrebu za Predajom kao drugim materijalnim izvorom.⁴¹ Sвето pismo i Predaja proistječu iz istog izvora. Razlika je samo u modalitetu.

Još je jedan element ili instancija važna kako bismo ispravno razumjeli saborski nauk o tome da je pisana Božja riječ, zajedno sa svetom Predajom, temelj i duša svete teologije. Radi se o instanciji crkvenog učiteljstva. Važnost te instancije oduvijek je vidljiva u Crkvi još od apostolskih vremena. No, u vrijeme reformacije te odgovora Katoličke Crkve na protestantske zahtjeve, kao i kasnijim teološkim razvojem, iskristalizirala se uloga i funkcija instancije crkvenog učiteljstva. Luther je smatrao da je Pismo tako jasno i da ne treba nikakva tumača, nikakvu instanciju poput crkvenog učiteljstva. Bio je uvjeren u jasnoću i jednoznačnost Pisma (*perspicuitas*), odnosno u činjenicu da se Pismo tumači samo od sebe snagom unutarnjeg svjedočanstva Duha Svetoga. Međutim, riječ koju se shvaća samo kao knjigu, a ne u njezinoj dinamici i nadilaženju zapisanoga, može biti izložena manipulaciji unaprijed stvorenih želja i mišljenja. Prema Ratzingeru, Pismo po svojoj vlastitoj biti ne postoji samo kao knjiga. Njegov ljudski subjekt je Božji narod. Predaja i crkveno učiteljstvo pripadaju tom Božjem narodu. Tako učiteljstvo nasljednika apostola nije neki drugi autoritet uz Pismo, nego mu *iznutra* pripada. Ono ne postoji da bi ograničavalo autoritet Pisma, nego se njegova zadaća sastoji u tome da osigura neraspolažanje Pismom, njegovu nemanipulativnost te da očuva njegovu jednoznačnost. Pismo postavlja mjeru i granicu učiteljstvu, a učiteljstvo jamči Pismu nemanipulativnost. U odnosu na teologiju, zadaća je crkvenog učiteljstva da se ne suprotstavlja mišljenju, nego da izražava autoritet odgovora koji nam je darovan.⁴²

Time nas je prethodnost Božje riječi koju opažamo u njezinim povijesnim objektivizacijama dovela do hermeneutskog kruga Pismo – Tradicija – crkveno učiteljstvo kao jedinog ispravnog kruga u tumačenju Božje riječi, što je prva zadaća teologije. Svi katolički teolozi koji zaobilaze ovaj hermeneutski krug, *extra corum cantant*.

⁴¹ Usp.: Dietrich WIEDERKEHR, „Il principio della tradizione“, u: Walter KERN – Hermann Josef POTTMEYER – Max SECKLER (ur.), *Corso di teologia fondamentale* (Brescia: Queriniana, 1990.), 113.

⁴² Usp.: J. RATZINGER, „Što je to zapravo – teologija“, 29-31.

3. Teologija i tišina

3.1. Tišina upućuje na Božju prisutnost

U dosadašnjem dijelu rada pokazali smo kako Božja riječ prethodi zapisanoj Božjoj riječi koja je zajedno sa Svetim pismom i Predajom/Tadicijom temelj i duša svete teologije. Zapisanoj Božjoj riječi, prethodi Božja riječ koju je Bog izgovarao i priopćavao više puta i na više načina. U ovome dijelu rada pokušat ćemo ukazati na ono što prethodi samoj Božjoj riječi koja nam se priopćava? Odakle ona proizlazi? Koje je njezino ishodište? Pratmelj teologije nalazi se upravo u spoznaji smisla na temelju riječi koju nam nudi vječni um, kako je ustvrdio Ratzinger, no ta Božja riječ proizlazi iz Božje tišine, kako ćemo vidjeti u ovome dijelu rada.

Čini se da, danas s pravom, možemo prigovoriti teologiji da je zaboravila tišinu ili šutnju te da je zanemarila, ako ne i napustila, mistiku i duhovnost. Teologija se udaljila od tišine i uplela u buku svijeta. Radikalnije rečeno, ponekad se čini kako je i sama teologija usred te buke zaglušila Božju riječ te kako Božja riječ usred buke svijeta nema više nikakvu snagu. No, postoji nešto što može spasiti teologiju i pomoći joj da ponovno ukaže na snagu i moć Božje riječi. Naime, teologija je zaboravila na snagu tišine, na moć Božje tišine. Tišina ili šutnja nije jedina Božja riječ, ali je glas *sui generis*: glas tišine koji prepoznaje i Ilija na gori Horebu (usp.: 1 Kr 19,12). Iz te Božje tišine ori se glas Pisma.⁴³ Tamo gdje je potisnuta tišina, ne može se oriti ni glas riječi. Božja tišina nije poput ljudske. Ona je dinamički izvor različitih odnosa. Ona je stvarateljska, kreativna. Mogli bismo je usporediti s Božjom stvarateljskom riječi.

Tradicionalno se Božju tišinu može interpretirati na dva načina: prvo, kao izraz slabosti, siromaštva, fragilnosti i poraza; i drugo, Božja tišina shvaća se kao izraz Božje snage, kao izraz koji je onkraj svake ljudske snage, kao izraz onoga nematerijalnog (ukoliko je riječ materijalna, pa i ona Riječ koja postaje tijelom) čime čovjek ni na koji način ne može raspolagati ni manipulirati. Takva Božja tišina stoji iza riječi koju Bog izgovara u svoje vrijeme. Iz te tišine proizlazi riječ.⁴⁴ Teologija je djelomično zaboravila tu

⁴³ Ivica Raguž smatra kako današnje kršćanstvo, a napose katoličanstvo guši glas Pisma. Prema njemu Pismo nije nikada bilo toliko ponižavano, zapostavljeno i zaboravljeno kao danas. Drži da su teolozi znanstvenici i bibličari fiksirali glas Pisma svojim pojmovima, tezama, i hipotezama te da su masakrirali Pismo i ugušili glas. Usp.: I. RAGUŽ, *Samovanja s prijateljima. Ignacije – Job – Franjo*, 130-131.

⁴⁴ Usp.: Carlo Maria MARTINI, *Le cattedre dei non credenti*, Virginio Pontiggia (prir.), (Milano: Bompiani, 2015.), 475. Iako je izražena ljudskim riječima, Riječ Božja je ona

polaznu točku. Zaboravivši Božju tišinu kao svoju polaznu točku, postala je sklerotična i prema svojoj tišini koja je preduvjet da bi se moglo čuti Božju tišinu. Bez dimenzije šutnje ili tištine, teško je razumjeti samoga sebe i Božju tišinu. Fundamentalna teologija trebala bi obnoviti promišljanje o snazi tištine, barem pod dva vida. Prvi vid je onaj u kojem bi ona, kao teološka spoznaja, trebala pokazati tišinu kao teološku metodu ako je tišina izraz koji dovodi u odnos objekt koji se istražuje i subjekt koji spoznaje. Drugi vid je onaj u kojem postajući *locus theologicus*, treba pomoći vjerniku da u snazi tištine susretne znak koji izražava i upućuje na Božju prisutnost.⁴⁵

Riječ i tišina bit su ne samo ljudskog nego i božanskog jezika. U Bogu supostoje zajedno riječ i tišina. Tišina ili šutnja razaznaje se kao privilegirano mjesto Božje objave. Polazeći upravo od objave, talijanski teolog Bruno Forte pojašnjava kako je *revelatio* otkrivanje vela, ali je još više skrivanje. Otkrivajući se i objavljujući, Bog ostaje skriven. Bog je uvjek i u isto vrijeme *Deus revelatus* i *Deus absconditus* ili *absconditus in revelatione – revelatus in absconditare*. To implicira da Božja objava nije nikada apsolutno viđenje, nego Božja objava ili Božja riječ otvara duboke putove Božjoj tišini.⁴⁶ Tema tištine povezana je, dakle, s temom Božje skrivenosti. Bog koji šuti u isto je vrijeme skriveni Bog. Stefano Levi della Torre ovako to pojašnjava: „Prihvatajući Savez, Židov prihvata ne samo Božje riječi i Božju objavu nego i njegovu tišinu i skrivenost.“⁴⁷ Bog se, dakle, objavljuje u svojoj skrivenosti i šutnji. To osobito pokazuje slika pustinje koja može izvrsno orisati kako se odnos između Izraela i Jahve ostvaruje i u šutnji. Takav odnos vidljiv je i u iskustvu proroka te psalmista: „Preni se! Što spavaš, Gospode? Probudi se! Ne odbacuj nas dovjeka! Zašto lice svoje sakrivaš, zaboravljaš bijedu i nevolju našu?“ (Ps 44,24-25). U Novom zavjetu Kristova šunja temelji se na unutartrostvenoj poslušnosti kojom prihvatača biti ponajprije izgovorena Božja Riječ.⁴⁸

koju može izgovoriti samo Bog jer su sadržaji te Riječi u unutrašnjem odnosu s bitkom i stvarnošću samoga Boga. Ta Riječ je definitivna ili konačna Božja Riječ jer priopćava ono što samo Bog može donijeti: spasenje (DV 11). Tako se Božja Riječ identificira sa samim Bogom u njegovoj spasenjskoj prisutnosti i brizi. Usp.: Salvador PIÉ-NINOT, „Il Dio che parla“, u: *Commento alla Verbum Domini*, Carmen APARICIO VALLS – Salvador PIÉ-NINOT (ur.), (Rim: GBP, 2011.), 60.

⁴⁵ Usp.: Rino FISICHELLA, „Silenzio“ u: René LATOURELLE – Rino FISICHELLA (ur.), *Dizionario di teologia fondamentale* (Assisi: Cittadella editrice, 1990.), 1139.

⁴⁶ Usp.: Bruno FORTE, *Confessio theologi. Ai filosofi* (Napoli: Cronopio, 1995.), 26.

⁴⁷ Stefano Levi della TORRE, „Forse“, u: Carlo Maria MARTINI (ur.), *Chi è come te fra i muti?* (Milano: Bompiani, 1993.), 23.

⁴⁸ Usp.: R. FISICHELLA, „Silenzio“, 1141-1142.

3.2. Dijalektika između Riječi i tišine

Pojašnjavajući dijalektiku između Riječi i tišine te polazeći od trojstvenog čitanja objave, Bruno Forte ističe da se Bog očituje i priopćava u svojoj Riječi (koja se daje u svojim različitim objektivizacijama). No, onkraj te Riječi nalazi se i ostaje božanska tišina koju on naziva *neriječ*. Ta *neriječ* je misteriozna i izvorna onostranost iz koje proizlazi Riječ te kod koje je Riječ bila i jest u vječnoj Božjoj povijesti. Oslanjajući se na Prosvet Ivana evanđelja: „U početku bijaše Riječ i Riječ bijaše u Boga i Riječ bijaše Bog“ (Iv 1,1), Forte pojašnjava razliku između Boga kod kojeg je bila Riječ i same Riječi. *Neriječ*, tišina, izvor bez izvora, počelo bez počela, početak svega što postoji u besplatnosti Božjeg stvaranja, identificira se s Bogom, tj. Ocem Isusa Krista, dok je Riječ postala tijelom. Ta Riječ koja odzvanja u povijest jest Isus Krist. Tako Riječ objave upućuje na objaviteljsku božansku tišinu, na dubinu iz koje vječno proizlazi i kod koje vječno prebiva.⁴⁹ Time se objava pokazuje kao igra i dijalektika između Riječi i tišine. Ovaj talijanski teolog nudi paralelu kako bismo lakše razumjeli tu dijalektiku te pozivajući se na Ignacija Antiohijskog, podcrtava da, kao što kažemo da Sin proizlazi od Oca i da ga Otac šalje, tako možemo reći da Riječ vječno proizlazi iz Božje tišine te da Riječ izlazi iz Božje tišine kako bi bila poslana ljudima radi njihova spasenja.

„Kao što je Sin jedno s Ocem, iako različit od njega, tako je i Riječ jedno s Božjom tišinom, iako je različita od nje: kad ne bi bila jedno s tišinom, Riječ ne bi bila samopriopćavanje Boga; a kad ne bi bila različita od vječne tišine kao Riječ koja je izrečena u vječnosti i utjelovljena u povijesti, pomiješali bi se božanski izvor i sudska svijeta.“⁵⁰

Kao što polazeći od objave Sina dolazimo do Oca (tko vidi mene vidi i Oca: usp.: Iv 14,9), tako jednako polazeći od objave Riječi dolazimo do božanske tišine iz koje Riječ proizlazi, s kojom je jedno i od koje je različita. No, treba spomenuti i to da u Isusu Kristu kao Božjoj Riječi ne prestaje glas tišine. U toj Riječi ostaje još uvijek duboko objaviteljska tišina.⁵¹ Riječ izlazi iz tišine i odzvanja u tišini.

Kao što postoji mjesto izlaska Riječi, tako postoji i njezino odredište, odnosno mjesto dolaska. To odredište u Novom zavjetu je Duh Sveti. I Duh Sveti je, kako naglašava ovaj talijanski teolog, u određenom smislu tišina. Duh Sveti slijedi Riječ onako kako Riječ slijedi tišinu. No, Duh Sveti nije tišina izvora, nego tišina odredišta, tišina konačne domovine. I ovdje

⁴⁹ Usp.: Bruno FORTE, *Trinità per atei* (Milano: Cortina, 1996.), 38.

⁵⁰ B. FORTE, *Trinità per atei*, 38.

⁵¹ Usp.: R. FISICHELLA, „Silenzio“, 1342.

se javlja dijalektika između Riječi i tištine (odredišta). Riječ nije nikada bez te tištine (Duh Sveti je prisutan tijekom čitava Isusova poslanja, sve što Isus čini, čini u snazi tištine – Duha), a tiština koja proizlazi od Oca i Sina uvodi u svu istinu. Onaj tko je primio Riječ, može opaziti i njezinu tištinu jer je ona jedno s iskonskom tišinom. Tako trojstvena teologija objave obuhvaća Riječ između dviju tiština: izvorne i polazne tištine (Otac) i tištine domovine (Duh Sveti).⁵² Ta snaga tištine daje glas Riječi, daje joj da odzvana u povijesti. S druge strane, upravo zato što je takoreći upisana u tišinu, Riječ je njezina posrednica, ona upućuje na tišinu, na duboke tihe predjele iz kojih proizlazi Riječ u vremenu i vječnosti. Tiština upravo preko Riječi izriče sebe i sve što je radi nas i našega spasenja. Zbog toga samo onaj tko sluša tišinu, može istinski prihvatići i Riječ: »Tko mene prima, prima onoga koji je mene poslao« (Iv 13,20). Bruno Forte nas odvodi još korak dalje. Naime, polazeći od trojstvenog produbljenja objave, postaje jasno kako krajnje odredište prihvaćanja objaviteljskog događaja nije Osoba Riječi koja djeluje u Riječi, nego u njoj i preko nje Osoba Oca, odnosno krajnje odredište je prihvaćanje Boga skrovitog u tišini, koji se učinio dostupnim utjelovljenjem Sina.⁵³

Time Riječ nije marginalizirana ni relativizirana. Riječ objave sama po sebi zahtijeva da bude transcendirana, naravno ne u smislu da ju se dokine ili stavi sa strane jer bi se tako zapriječilo pristup božanskim dubinama, nego u smislu da je ona istina i život, upravo ako je put i prag koji nam otvara vječno otajstvo (zar se to nije dogodilo upravo na križu?). Riječ je svjetlo od svjetla, Bog od Boga. Riječ nipošto nije zanemarena niti subordinirana. To se dobro razaznaje promišljamo li iz perspektive vjere. Tu je Riječ primarna. Jer vjera dolazi slušanjem (usp.: Rim 10,17). Vjerovati znači prianjati uz naviještenu Riječ koja proizlazi iz tištine te biti poslušan toj Riječi. Poslušnost vjere je upravo duboko slušanje ili slušanje onoga što je ispod i onkraj u odnosu na riječ koju se upravo čulo. Po svojoj strukturi Riječ je takva da ju se uistinu prihvaća samo kad ju se „nadi-lazi“ i kad se poslušno sluša ono što je onkraj nje, ono što je u njezinoj dubini i ono što joj je u pozadini. Na taj se način pristupa samoj dubini iz koje dolazi Riječ.⁵⁴ To ima i neke reperkusije na odnos teologije i vjere jer pokazuje da najprije dolazi vjera, i to slušanjem Božje riječi, a potom ta vjera traži razumijevanje onoga što vjeruje (*intellectus fidei*) te tako nastaje teologija.⁵⁵ Vjera prethodi teologiji. To implicira da istinski teolog mora

⁵² Usp.: B. FORTE, *Trinità per atei*, 39.

⁵³ Usp.: B. FORTE, *Trinità per atei*, 44.

⁵⁴ Usp.: B. FORTE, *Trinità per atei*, 44-45.

⁵⁵ Usp.: A. BEGASSE DE DHAEM, „La Sacra Scrittura, anima della teologia“, 253-254.

biti vjernik jer je teologija slušanje Riječi, ali i osluškivanje tištine, odnosno kontemplacija Božjeg otajstva koji nam se objavljuje. Vjera unutarnje pada teologiji. Vjera prethodi teologiji, ali u isto vrijeme i teologija vodi k vjeri, odnosno njezinu produbljenju i shvaćanju u mjeri u kojoj nam je to moguće prihvati.

Završavajući promišljanja o dijalektici tištine i Riječi, možemo ustvrditi zajedno s Brunom Forteom: „Uistinu je poslušan Riječi samo onaj tko „izdaje“ Riječ, tko se ne zaustavlja na čitanju, nego meditirajući je, prekapa po njoj kako bi pristupio putovima tištine.“⁵⁶ To je tišina koja je svime vladala (usp.: Mudr 18,14). U dijalektici tištine i Riječi uočavamo *exitus* i *reditus*. Dok je mirna tišina vladala, jurnula je riječ s kraljevskih visina. Riječ koja je proizšla iz tištine, privodeći nas, vraća nas tišini. Vječna Riječ proizlazi iz tištine (*exitus*) te se oplođena, ostajući uvijek u tišini, vraća vječnoj tišini (*reditus*).

Zaključak

Kompleksnu stvaranost priopćene Božje riječi, koja je u jednom trenutku morala biti zapisana te kao takva zajedno s Predajom postala duša svete teologije – što teologiji daje živost i egzistencijalnost – kako smo pokazali u prva dva dijela ovoga rada, dodatno je upotpunila dijalektika između Božje Riječi i tištine, što smo elaborirali u trećem dijelu našega rada. Time nije dokinuta snaga priopćene Božje riječi, nego smo nastojali pokazati na upućujuću snagu Božje riječi. Ona nam otvara pristup vječnoj tišini i vječnom misteriju. Mogli bismo dalje razvijati tu misao govoreći o sakramentalnosti riječi, ali ta tema nadilazi opseg i cilj ovoga rada. Spomenimo samo da novija katolička teologija promišlja o odnosu riječi i sakramenata te i sakrament vidi kao riječ koja utemeljuje novu stvarnost. Riječ stvara nove odnose, unutarnje preobražava, uprisutnjuje stvarnost oprosta i stvarnost Božje nazočnosti itd.⁵⁷

Imajući na umu analize vrsnog talijanskog teologa i danas biskupa Brune Fortea, možemo jasno ukazati kako je utjelovljena Riječ hermeneutsko središte čitavoga Pisma u kojemu ne odzvanja samo Riječ nego i tišina (Otac) koja vječno rađa Riječ, kao i tišina koja dolazi nakon Riječi (Duh Sveti), tj. ona koja nas upućuje u svu istinu (usp.: Iv 16,13). U tom smislu Božja tišina (Duh Sveti) produžava njegove prethodne riječi. Dru-

⁵⁶ B. FORTE, *Trinità per atei*, 48.

⁵⁷ O tome više vidi: Franz-Josef NOCKE, *Dottrina dei sacramenti* (Brescia: Queriniana, ⁵2015.), 41-45.

gim rijećima, tišina ili šutnja javlja se kao bitan izričaj Božje Riječi.⁵⁸ Shvatiti Sveto pismo kao dušu teologije, znači biti poslušan Duhu Svetom koji nas uvodi u svu istinu, tj. istom onom Duhu kojim je Pismo i nadahnuto. Time možemo proširiti naše dosadašnje istraživanje i kazati kako je duša čitave teologije zapisana Božja riječ, zajedno sa svetom Predajom, ali u isto vrijeme duša teologije je i tišina, snaga tišine iz koje proizlazi Riječ koja se ne može ukrutiti, ukoričiti niti stati u Pismo. U tom segmentu tišina i Riječ su jednake jer su i jedna i druga po svojoj unutarnjoj strukturi puno veće i više od onoga što može stati u knjigu.

Važnost Božje tišine za teologiju možemo shvati iz sljedeće usporedbe. Božju tišinu možemo usporediti s glazbenom kompozicijom: kad bismo iz jedne glazbene kompozicije uklonili sve pauze, ona bi ostala siromašno i nedovršeno djelo čije bi nedostatke mogao uočiti i netko tko se ne bavi glazbom. Snaga Božje tišine čini da jasnije i dinamičnije u nama odzvanja snaga Božje riječi na koju teologija uvijek iznova mora ukazivati postajući tako sve relevantnijom. Bez tišine, Riječ ne bi mogla ukazivati na drugi svijet i drugu domovinu. Samo ako upućuje na vječnu tišinu, Riječ zahtijeva poslušnost vjere. Tišina potvrđuje vjerodostojnost Riječi, što se na eminentan način vidi u Kristovu uskrsnuću.

Iz dijalektike Božje Riječi i tišine proizlazi još jedan kratak zaključni uvid. Polazeći od te dijalektike, na tragu Forteova trojstvenog čitanja objave, smijemo reći da je kršćanstvo ne samo religija Riječi nego zajedno sa židovstvom i religija Božje tišine koju kuša svatko tko kuša Božju riječ. Povijest izraelskog naroda bremenita je upravo tom tišinom koja je odzvanjala pustinjom i izgnanstvima. Jednako je i kršćanstvo bremenito snagom Božje tišine koja svoj vrhunac ima u događaju Velikog petka i Velike subote.

Proizlazeći iz tišine, Riječ se nudi kao svjetlo koje rasvjetljuje tamu te kao objava ljubavi koja se očituje u predavanju same sebe do kraja. Tom ljubavlju Sin nas čini sinovima u Sinu otvarajući nam tako pristup misteriju Oca koji je izvorna moć i prvo počelo svih bića.⁵⁹ Ovakav pristup objavi kao stvarnosti na kojoj se temelji teologija daje nam za pravo kazati kako teologija po svojoj naravi treba uvijek biti teo-logična, mistična i duhovna ako je dodirnuta samopriopćavanjem Presvetog Trojstva, a osobito djelom Duha Svetoga koji nas uvodi u svu istinu, nadilazeći tako svaki ljudski pokušaj posjedovanja istine.⁶⁰ Ne možemo govoriti o teologiji kojoj je temelj pisana

⁵⁸ Usp.: VD 21.

⁵⁹ Usp.: B. FORTE, *Trinità per atei*, 43-44.

⁶⁰ Usp.: Bruno FORTE, „La Sacra Scrittura anima della teologia“, u: http://www.notedipastoralegiovanile.it/index.php?option=com_content&view=article&id=840:la-sacra-scrittura-anima-della-teologia&catid=171&Itemid=1011 (pristupljeno: 1. svibnja 2020.).

Hrvoje KALEM, „Sveto pismo kao duša svete teologije. Riječ Božja koja nas pretječe proizašla iz vječne tištine“, 175-195

Božja riječ zajedno sa svetom Predajom, o teologiji koja se pomlađuje i kojoj je Sveti pismo kao duša, ako ne uzmemo u obzir trojstvenu strukturu objave koju je i sama teologija već dugo zaboravila. Trojstvena struktura objave pokazuje nam dijalektiku između Božje Riječi koja upućuje na tišinu i tištine koja je u pozadini Božje Riječi te iz koje proizlazi sama Riječ. Ta Božja riječ bila je zapisana u jednome trenutku povijesti. No, na tragu trojstvenog čitanja objave smijemo reći da je poput Božje riječi „zapisana“ i Božja tišina, i to u onoj mjeri u kojoj to možemo podnijeti, koliko nam je potrebno i koliko možemo obuhvatiti.

HOLY SCRIPTURE AS THE SOUL OF SACRED THEOLOGY. THE WORD OF GOD THAT OVERWHELMS US COMES FROM ETERNAL SILENCE

Summary

After the introduction, following DV 24, this article describes in three images the relationship between Scripture and theology, emphasizing some dimensions of theology to keep it relevant. The second section deals with the Word of God in its historical realization, showing how the written Word of God is preceded by the communicated Word of God, which by its internal structure cannot be fixed in a book. It also points out that the Church is a place where the Word of God is mediated and realized. From this we arrive at the key insight that the Scriptures are subject to the Word of God and as such are the norma normata, while the Word of God itself, which we cannot observe outside its historical realization, is a norma non normata. The article also highlights the importance of tradition and church teaching for Catholic theological knowledge. The third and final section, starting from the Trinity reading of Revelation as presented by the Italian theologian Bruno Forte, deals with the importance of Divine silence from which the Word of God derives, referring to the dialectic of silence and the Word.

Keywords: *Scripture, theology, Word of God, Divine silence, dialectic, revelation, tradition, Church.*

Translation: Josip Knežević and Kevin Sullivan

UDK: 272-277.2-278
27-9°03°JER
Pregledni rad
Primljeno: lipanj 2021.

Ivan BODROŽIĆ

Katolički bogoslovni fakultet Sveučilišta u Splitu
Zrinsko-frankopanska 19
HR – 21 000 SPLIT
ivan.bodrozic@gmail.com

NEPOZNAVANJE PISMA JE NEPOZNAVANJE KRISTA

Sažetak

Autor u ovom radu istražuje jeronimovsku sintagmu: 'Nepoznavanje Pisma nepoznavanje je Krista', ali je stavљa u širi patristički kontekst. Shodno tome rad je podijeljen u dvije cjeline. Prva cjelina doriće više povijesnih situacija iz ranoga kršćanstva u kojima je Crkva morala stati u obranu Svetoga pisma protiv iskrivljenih tumačenja. Već od apostolskih vremena došla je u sukob sa židovstvom, a tijekom II. stoljeća morala se oduprijeti Marcionu, Montanu, gnosticima te joj je velik izazov bio susret s poganskim filozofskom i znanstvenom misli. To su sve bile bremenite okolnosti u kojima je Crkva zauzela stav i iznijedrila princip čitanja i tumačenja Božje riječi. U drugom dijelu članka autor propituje teološke postulate ili načela koja su u pozadini Jeronimove egzegeze. Prvi od tih principa je: Nepoznavanje Pisma nepoznavanje je Krista, a drugi se izvodi iz prvoga kao: Nepoznavanje Krista nepoznavanje je Pisma. Treća pretpostavka Jeronimove egzegeze je da je Pismo jedno i jedinstveno, a četvrta da ga treba čitati na „duhovan“ način u zajednici vjernika – Crkvi.

Ključne riječi: egzegeza, Sveti pismo, sveti Jeronim, rano kršćanstvo, duhovna egzegeza, kristološko čitanje Pisma.

Uvod

Premda naslov ovog rada odgovara izreci svetog Jeronima „Nepoznavanje Pisma nepoznavanje je Krista“, ipak je korisno staviti je u širi kontekst teoloških stavova iz ranoga kršćanstva. Naime, ova Jeronimova rečenica dobro opisuje tendencije koje su u ranoj Crkvi postojale od samoga početka, a nisu njegova novotarija. U njoj se, naime, zrcali i sam pristup Crkve Svetome pismu, što nas nuka proširiti istraživanje na širi kontekst dorići i ističući najvažnije elemente nužne za razumijevanje crkvenoga stava prema Svetom pismu u prvih nekoliko stoljeća. U tom smislu nužno je propitati najprije više problematičnih situacija iz kojih se može iščitati stav Crkve prema Božjoj riječi, a onda potom u drugome dijelu prijeći na istraživanje o Jeronimovu odnosu prema Svetom pismu.

1. Borba za Pismo i borba s Pismom u ranoj Crkvi

Od samih početaka Crkve prihvatanje i tumačenje Svetoga pisma¹ nije bilo jednoznačno, već je nailazilo na suprotstavljeni mišljenja ili je izazivalo razna nesnalaženja i nemale trzavice. Sam Gospodin je u evanđelju definirao nekoliko čvrstih stavki od kojih Crkva nije mogla odustatи. Kao prvo, sve što je napisano u Starome zavjetu, napisano je u perspektivi Mesijina dolaska i budućeg ostvarenja te ništa nije bilo podložno pristranoj ljudskoj arbitraži dok se sve ne zbude (usp.: Mt 24,35; 5,17-19; Lk 21,33; Mk 13,31). Kao drugo, bilo je važno uočiti da je cijelo Pismo govorilo o njemu, to jest da je sve navijestilo Mesijin dolazak (usp.: Lk 24,44-46). Kršćani su, dakle, tumačili Pismo u svjetlu Kristova događaja i vidjeli njegov puni smisao otkriven u nauku i osobi Isusa Krista.² Te dvije točke bit će sasvim dostatne Crkvi da se čvrsto drži Svetoga pisma čitajući ga poglavito u kristološkom značenju, dok će sve druge dimenzije biti u drugome planu. Već vrlo brzo nakon Gospodinova uzašašća k Ocu Crkva će naići na Scile i Haribde, ali držeći se jasnih njegovih uputa i smjernica, ona će broditi s Pismom kroz oluje koje su se nad njom nadvijale.

1.1. Borba sa židovstvom

Svoju prvu borbu glede Pisma Crkva je morala voditi sa židovstvom koje nije povjerovalo u Isusa Krista – Mesiju. Otkako ih je Krist poučio, kršćani čitaju Pismo tražeći u njemu kristološki smisao i dimenziju, dok židovstvo odbacuje prihvatići da su se Pisma ispunila u Isusu iz Nazareta. Time će se stvoriti prostor za daljnje nesuglasice te će istraživanje Pisma biti jedan od predmeta rasprave između kršćanstva i židovstva u apostolsko i postapostolsko doba, o čemu svjedoče već novozavjetni spisi. Čitat će se ista riječ, ali ona neće imati isto značenje za jedne i druge. Još od vremena sv. Pavla kršćani se pozivaju na duh Pisma, dajući određenim tekstovima alegorijsko značenje, dotle se židovstvo drži slova Zakona (usp.: 1 Kor 3,6). U takvoj situaciji bilo je nemoguće doći do zajedničkih zaključaka makar su i jedni i drugi čitali isti tekst.

¹ U prva dva stoljeća sintagma Sveti pismo označavala je uglavnom samo Stari zavjet, to jest Izraelovo Pismo, jer će se tek u drugoj polovici II. st. razviti pojam Novi zavjet te će kršćani postupno razviti svijest da je Sveti pismo cjelina sastavljena od Staroga i Novoga zavjeta. Usp.: Donald H. JUEL, „Interpreting Israel’s Scriptures in the New Testament“, Alan J. HAUSER – Duane F. WATSON (ur.), *A History of Biblical Interpretation I. The Ancient Period* (Grand Rapids – Cambridge: William B. Eerdmans Publishing Company, 2003.), 283-284.

² Usp.: Joachim GNILKA, *Prvi kršćani* (Zagreb: Kršćanska sadašnjost, 2003.), 275.

Jasan primjer takva spora je Pseudobarnabina poslanica u kojoj se nazire otvoren egzegeetski sukob sa židovskim tumačenjima do mjere odbacivanja židovskih tumačenja shvaćenih doslovno u korist kršćanskih alegorijskih tumačenja.³ Druga važna točka u ovome procesu je ta da je Crkva pokazala samosvijest da joj Pismo pripada te, bez obzira na židovske stavove i uvjerenja da je ono njihovo, kršćani, polazeći od uvjerenja koja im je ostavio Gospodin, od tog trenutka stvaraju svoj paralelni svijet tumačenja istoga Pisma koji se odvojio od svijeta židovstva koje nije povjerovalo u Mesiju. Šagi-Bunić ističe Pseudobarnabin negativistički stav prema Starom zavjetu, no isto tako ukazuje da želi teološki objasniti kako kršćanska zajednica može smatrati Stari zavjet kršćanskom normom nakon dolaska Kristova, to jest kako to da kršćani čitaju Stari zavjet kao kanon koji vrijedi za kršćansku zajednicu u liturgijskoj uporabi.⁴

Kršćanska zajednica, dakle, u I. i II. stoljeću vodi veliki spor sa židovstvom glede tumačenja Svetoga pisma u kojemu prvenstveno iščitava poruku za duhovni život. Vrhunac tog procesa predstavlja zapravo sveti Justin sa svojom antižidovskom apologijom *Razgovor s Trifunom* u kojoj dokazuje kako kršćani, za razliku od Židova, ispravno tumače Stari zavjet u kojem se zrcali Božji plan spasenja koji je u konačnici odbacio upravo židovstvo. Ključ kršćanskoga tumačenja Staroga zavjeta bio je sam Krist, Božji Logos.⁵

Kako je očito, razlika u pristupu ticala se prihvatanja to jest ne-prihvatanja Krista. Dok ga kršćani prihvataju kao obećanoga Mesiju te time kao ispunjenje Pisama, Isusa iz Nazareta židovstvo odbija priхватiti Mesijom, što utječe i na njihovo tumačenje Pisama.

1.2. Borba protiv Marcionova antižidovstva

Druga važna borba oko polovice II. stoljeća dogodila se nakon što je Marcion iz Ponta išao pokazati sve svoje nerazumijevanje židovstva, ali vezujući to uz samo Pismo. Ne samo da je radikalno odbacio Stari zavjet (ono što je do tada bilo poznato pod nazivom Pismo) već je i od tekstova Novoga zavjeta odbacio i okljaštrio sve što je držao da je nastalo pod utjecajem židovstva, smatrajući kako Stari zavjet ne može biti u temeljima kršćanstva. Zadržao je Pavlove poslanice, koje je smatrao autentičnim,

³ Usp.: Johannes QUASTEN, *Patrologia I* (Casale: Marietti, 1980.), 84.

⁴ Usp.: Tomislav Janko ŠAGI-BUNIĆ, *Povijest kršćanske literature* (Zagreb: Kršćanska sadašnjost, 1976.), 135-136.

⁵ Usp.: Ivan BODROŽIĆ, „Uvod u Razgovor s Trifunom”, Sveti JUSTIN, *Razgovor s Trifunom* (Split: Verbum, 2011.), 12-13.

te Lukino evanđelje budući da je držao kako je Luka pod utjecajem sv. Pavla. Zbog ovakva stava prema Svetom pismu, ali i zbog drugih doktrinarnih zabluda, Marcion je 144. bio isključen iz Crkve.⁶

Ovakvim rezovima, kojima je u pozadini bilo nerazumijevanje Staroga zavjeta i mnoštva teških i zahtjevnih izričaja, bilo je najlakše odbaciti sve što je bilo teško razumljivo ljudskom neposrednom shvaćanju. Crkva je, međutim, premda u tom razdoblju u velikim raspravama i borbama sa židovstvom, ipak morala Marcionov stav proglašiti pogrešnim ne dopuštajući odbacivanje Staroga zavjeta. U pozadini crkvenih odluka glede Marciona i marcionita bili su naravno i dublji teološki razlozi jer bi doista bilo nemoguće protumačiti Kristov dolazak kao mesijanski ako se ne otkriju nagovještaj i proročanstva Staroga zavjeta. Marcion je htio doći do autentičnog kršćanskog Krista, nesvjestan da postoji samo jedan Bog i samo jedna ekonomija spasenja te time samo jedan Krist Božji Sin. Njegov pokušaj dolaska do autentičnog Krista je u potpunosti promašen jer je Kristu oduzeo sav širi povjesni kontekst, jer je odbacio vječni Božji plan spasenja te odbiotumačiti proročke navještaje i Stari zavjet kao pripravu i nagovještaj njegova dolaska kojim će se dovršiti djelo spasenja ljudskoga roda.

1.3. Borba protiv Montanova „novog proroštva“

Nešto malo nakon Marciona jedan Frigijac Montan⁷ uzdigao se ponovno protiv autoriteta Svetoga pisma i samoga Krista proglašivši sebe Parakletovim glasnogovornikom, to jest donositeljem konačne objave. U uvjeravanju, to jest razuvjeravanju montanista nije moglo pomoći ni Pismo jer je Montan, s uvjerenjem kako u njemu govori Paraklet, tvrdio da njegov autoritet nadilazi autoritet Svetoga pisma.⁸

Kao posljedica Montanova stava je to da su se montanisti smatrali autoritetom mjerodavnijim od onih koji su imali poslanje u Crkvi kao nasljednici apostola naviještati apostolsku predaju. Opet je to bio sudar s drukčijim poimanjem Pisma, u ovom slučaju proroštva. Monta-

⁶ Usp.: Barbara ALAND, „Marcione – Marcionismo“, *Nuovo dizionario patristico e di antichità cristiane* (dalje: NDPAC), sv. 2 (Genova-Milano: Marietti 1820, 2007.), 3020-3024. Posebno je bilo problematično njegovo uvjerenje da postoje dva boga: bog Staroga i bog Novoga zavjeta, jednako kao što je bila neprihvatljiva njegova kristologija.

⁷ Više o Montanu: Barbara ALAND, „Montano-Montanism“ , NDPAC, sv. 2, 3358-3361; John S. WHALE, „The Heretics of the Church and Recurring Heresies: Montanus“, *Expository Times* 45 (1934.), 496-500.

⁸ Usp.: B. ALAND, „Montano-Montanism“ , NDPAC, sv. 2, 3359.

nističko tumačenje nije odgovaralo poimanju koje je imala Crkva koja je naviještala da su proroštva bila usmjerena prema Kristu i da su završena prije Krista sa svetim Ivanom Krstiteljem, posljednjim prorokom, kako je ustvrdio Gospodin u evanđelju (usp.: Mt 11,11-15).⁹ Ako i nije dovodio izravno u pitanje Kristov autoritet, time što je tvrdio da Krist govori u njemu i po njemu, Montan je osporavao novozavjetna svjedočanstva kao konačni i najveći autoritet koji je svjedočio o Kristu. Izdižući sebe kao maksimalni autoritet kojim se služi Krist, frigijski krivovjerac je relativizirao Svetu pismo i njegovu važnost u kršćanskoj zajednici. A relativizirajući Pismo, ipak je relativizirao povijesne informacije o Kristu te time i njega kao takva.

S druge, pak, strane Montan je otvarao sebi prostor da vlastitim „objavama“ dopuni kršćansko Pismo, te je i zbog njega Crkva bila prisiljena definirati kanon i valjane kriterije razlikovanja kanonskog od nekanonskog. Pozivajući se na osobno nadahnuće, montanisti za sebe nisu tražili nikakvu crkvenu potvrdu ni legitimitet, ni kanonsko poslanje jer su se smatrali superiornijima u odnosu na Pismo.¹⁰

1.4. Borba protiv gnosičkog relativiziranja Pisma

U II. st. Crkva se je morala suprotstaviti još jednoj opasnoj pojavi, a to je bio gnosticizam koji se bitno odrazio i na planu korištenja i shvaćanja Svetoga pisma.¹¹ Gnostiци su svojom teološkom vizijom uvjetovali čitanje Pisma, koje im je tek samo prividno bilo temelj i polazište, ali su mu do te mjere izokretali smisao da je bilo praktički neprepoznatljivo.¹² To se najbolje očituje na njihovu čitanju Knjige Postanka čijim tekstom se služe kao potvrdom vlastite mitologije. S druge pak strane i Knjiga Postanka je potvrda da se gnosički nauk ne može protumačiti bez pozadine biblijskih spisa, čime se pokazuje njihova ovisnost o svetopisamskim tekstovima,

⁹ Za bolje razumijevanje proročke dimenzije Ivana Krstitelja i Isusa može se vidjeti: Ivica ČATIĆ, „Proroštvo u Evanđeljima“, *Bogoslovска smotra* 89 (2019.), 563-593. Autor istražuje isključivo novozavjetni kontekst ne dotičući se doduše montaničkog problema, no članak je vrlo koristan da se razumije problem proroštva.

¹⁰ Usp.: William Gordon MURDOCH, *A Study of Early Montanism and its Relation to the Christian Church* (Birmingham: University of Birmingham, 1946.), 109-130. Radi se o neobjavljenoj doktorskoj tezi u repozitoriju Birminghamskog sveučilišta.

¹¹ Više o gnosticizmu kao takvu: Ilaria RAMELLI, „Gnosti-Gnosticismo“, NDPAC, sv. 2, 2364-2380.

¹² Usp.: Giuseppe VISONÀ, „Gli scritti antieretici: La teologia tra ortodossia ed eresia“, Enrico DAL COVOLO (ur.), *Storia della Teologia I* (Bologna: Edizioni Dehoniane, 1995.), 69.

bez obzira na to što su im oni pridavali svoje značenje i tumačili na sebi svojstven način.¹³

Gnostici su doista pokazali veliku inovativnost u svojim tumačenjima i odmak od tradicionalnih tumačenja Pisma, čime su pokazali da im je sam tekst u drugom planu ili usputno sredstvo za osobna „nadahnuta“ tumačenja. Stavljući u prvi plan svoj mit i „teološka“ tumačenja ovisna o pristranoj osobnoj hermeneutici, u drugi plan su stavili kako tekst Svetoga pisma, tako isto kršćanski način njegova čitanja i tumačenja, pri čemu je u Crkvi u prvom planu bilo ono kristološko. Njima će Pismo postati tek podlogom za dokazivanje vlastitih teza i nauka, a ne temelj iz kojega će dosljedno crpiti teološke istine.

Kao odgovor na njihov pogrešni pristup sveti Irenej će stvoriti teološki sustav utemeljen na Svetome pismu pokazujući time da je Pismo apsolutno mjerodavno za teološku refleksiju, a ne tek puki ukras koji netko koristi u mjeri u kojoj mu se svidi ili učini prikladnim i korisnim. Za njega će Sveti pismo biti najveći izvor istine, za što mu potvrdu i dokaz daju proroci Bogom nadahnuti čija su se proročanstva potom ostvarila. Irenej u prorocima pronalazi ne samo ekonomiju povijesti spasenja već i ekonomiju božanskog Uma. Za njega proročanstva i njihovo ispunjenje nemaju samo povjesnu dimenziju već rekapitulacija svega ovisi o noetičkom svijetu, pri čemu Pismo sadržava i očituje Božji um i volju.¹⁴

Irenej će također biti jedan od svjedoka da u drugoj polovici II. stoljeća postoji već ‘kršćanska Biblija’, za razliku od ‘židovske’, jer je sadržavala i novozavjetne spise, što znači da je kanon bio u tom razdoblju već određen.¹⁵

1.5. Susret Pisma i poganske filozofske misli

Drugo stoljeće posebno je i zbog toga što kršćanstvo omogućuje intelektualnim krugovima i ostaloj javnosti da dođu u kontakt sa Svetim pismom. Zahvaljujući kršćanima, ono je sada dostupno i drugima, njihovoj radoznalosti ili pak ozbiljnijim željama. Bilo kako bilo, velika imena apogetike, kao što su Justin, Atenagora, Teofil Antiohijski, obraćaju se na kršćanstvo nakon što su došli u kontakt sa Svetim pismom.

¹³ Usp.: Birger A. PEARSON, *Ancient Gnosticism. Traditions and Literature* (Minneapolis: Fortress Press, 2007.), 101-133.

¹⁴ Usp.: Eric OSBORN, *St. Irenaeus* (Cambridge: University Press, 2001.), 162-192.

¹⁵ Usp.: Joseph TRIGG, „The Apostolic Fathers and Apologists“, Alan J. HAUSER - Duane F. WATSON (ur.), *A History of Biblical Interpretation I. The Ancient Period* (Grand Rapids- Cambridge: William B. Eerdmans Publishing Company, 2003), 304-305.

Sveti Justin je posvjedočio kako ga je jednom zgodom jedan starac usmjerio da čita proroke, ljudi blažene, pravedne i prijatelje Božje koji su navijestili Krista, ako želi pronaći istinu, što je on i prihvatio.¹⁶ Teofil je pak od nevjernika postao vjernik nakon što je u ruke uzeo spise svetih proroka koji su „po Duhu Svetomu kazivali o prošlim događajima, prerekli sadašnje kako se obistinjuju i buduće kako će se zbiti“.¹⁷ A za Atenagoru je povjesničar Filip iz Side (oko 430.) ustvrdio da je htio napisati nešto protiv kršćana pa se, proučavajući božanska Pisma, obratio na kršćanstvo postajući učiteljem vjere koju je progonio.¹⁸

Iz toga svega razaznajemo kako je Sveti pismo počelo biti izazovno među poganskim intelektualcima te da je izvršilo velik utjecaj na njihove živote i obraćenja, što je pokazatelj kako su kršćanski sveti spisi počeli prodirati u javnost među pogane. Postali su im dostupni te su se i sami htjeli osvjedočiti što je sve u njima sadržano pa je počelo onda i veliko uspoređivanje između kršćanskih istina i grčke filozofije. U takvu kontekstu već je Justin pokrenuo pitanje kronološkog prioriteta kršćanskih spisa u odnosu na Platona ustvrdivši da je Platon mnoge istine preuzeo upravo od Mojsija, najstarijeg filozofa.

1.6. *Sučeljavanje s poganskim kriterijima znanosti*

No, iz tog razdoblja ostaje svakako pojava s kojom će se Crkva susresti, a ona će se nastaviti i kasnije: Pismo će biti izloženo i sustavnoj svjetovnoj, to jest znanstvenoj kritici poganskoga svijeta. Bit će ljudi poput Celsa, potom Porfirija, pa sve do autora IV. (npr. car Julijan Apostat) i V. stoljeća koji će ukazivati na problematična mjesta, na neusklađenosti među evanđelistima i druge poteškoće koje se tiču teksta i smisla te će se kršćanski autori, od Origena, Euzebija Cezarejskoga, Apolinara iz Laodiceje pa sve do Jeronima i Augustina, morati nositi s takvim prigovorima.

Najveći posao u strukturiranju egzegeze kao discipline, koja može sustavno i znanstveno odgovoriti na kritike, učinio je Origen. Razvijajući tumačenje koje polazi od teksta, slova, događaja, povijesti, a usmjereno je prema duhovnom smislu (poruci Duha, nagovještaj i ostvarenje u Kristu) te uključuje još i moralni/anagoški smisao, Origen je razradio zadržljujući egzegetski sustav na visokoj znanstvenoj razini kojemu je središte bila

¹⁶ Usp.: Sveti JUSTIN, *Razgovor sa Židovom Trifunom* (Split: Verbum, 2011.), 7,1-8,2.

¹⁷ Teofil ANTIOHIJSKI, *Autoliku* (Split: Verbum, 2013.), 1,14.

¹⁸ Usp.: Ivan BODROŽIĆ, „Uvod u Atenagorine spise i misao“, ATENAGORA, *Molba za kršćane. O uskrsnuću mrtvih* (Split: Verbum, 2013.), 7.

alegorijska, to jest duhovna egzegeza. A srce alegorije bio je sam Krist o kojem Pismo, kojemu je autor Duh Sveti, govori te se može reći da se za Origena Krist i Svetu pismo poistovjećuju. Za njega je Svetu pismo trajno utjelovljenje Logosa.¹⁹

Jedna od zadaća takve egzegeze bila je odgovoriti na sve nejasnoće i predstavke pogana na svete tekstove, što je pretpostavljalo iznimnu književnu i filozofsku umješnost. A takva umješnost iziskivala je stručnu izobrazbu učitelja, kao i jednakom takvu pouku slušateljima. U kontekstu takvih izazova nastala je čuvena Aleksandrijska škola²⁰ koja je kao znanstvena ustanova sustavno istraživala Pismo pod prizmom alegorije, načina tumačenja koji su kršćanski autori usvojili pod utjecajem poganstva,²¹ ali i učenog židovskog filozofa Filona Aleksandrijskog.²² Uspostavom te škole napravljen je golem korak s obzirom na tumačenje Svetoga pisma, pri čemu je kršćanstvo pokazalo da može odgovoriti svim zahtjevima vremena, to jest izdržati kritiku ozbiljnih propitivanja svetih tekstova služeći se općeprihvaćenim metodama tumačenja. Svojim stručno-znanstvenim tumačenjima ta je škola dala obol sustavnim proučavanjima Svetoga pisma ne zaostajući za drugim školama onoga vremena u kojima su vladala jasna pravila tumačenja tekstova koji su se čitali.

U ovom bremenitom procesu, u kojemu je crkvena znanost dosegnula visoke točke, valja nadodati da će kasnije, u drugoj polovici IV. st., nastati i jedna druga egzegetska škola, ona Antiohijska, koja će se više posvetiti proučavanju teksta i konteksta kako bi učinkovito suzbila negativne učinke pretjeranog alegoriziranja.²³ U razdoblju kada nastaje, ta škola predstavlja dužnu ravnotežu u vrijeme kada je kreativno aleksandrijsko alegorijsko tumačenje počelo dolaziti u krizu.

2. Jeronimovi teološki aksiomi

Nakon ovog kratkog presjeka najvažnijih situacija u kojima je u ranome kršćanstvu u središtu pozornosti bilo Svetu pismo, sada treba prići i na važnost i ulogu svetog Jeronima glede spomenute problematike. Jay Pierre, jedan od suradnika na znamenitom djelu *Handbook of Patristic Exegesis*, analizirajući Jeronimov doprinos i važnost na polju egzegeze,

¹⁹ Usp.: Manlio SIMONETTI, „Scrittura Sacra“, *Origene. Dizionario la cultura, il pensiero, le opere* (Roma: Città Nuova, 2000.) 424.

²⁰ Usp.: Marco RIZZI, „Scuola di Alessandria“, *Origene. Dizionario la cultura, il pensiero, le opere* (Roma: Città Nuova, 2000.) 437-440.

²¹ Usp.: Manlio SIMONETTI, „Allegoria“, NDPAC sv. 1, 215-216.

²² Usp.: J. QUASTEN, *Patrologia I*, 284-286.

²³ Usp.: Claudio MORESCHINI – Enrico NORELLI, *Storia della Letteratura Cristiana Greca e Latina*, sv. 2,1 (Brescia: Morcelliana, 1996.), 195-199.

istaknuo da zbog više razloga Jeronim zauzima posebno mjesto u povijesti latinske egezegeze. I dok ga hvali da je vrlo poseban zbog tumačenja proroka (*man of the prophets*), ističe da unatoč naglasku na proroštvo njegova egzegeza nije odvojena od njegove preferencije za alegorijsku egzegezu te da je uočljiv kristocentrični karakter njegove egzegeze.²⁴

Dok je većina istraživača usmjeravala svoju pozornost na Jeronimovu egzegezu,²⁵ teološka dimenzija njegova rada ostajala je po strani, kao i teološka pozadina na kojoj se temelji njegova egzegeza. Štoviše, smatra se da je bježao od teoloških tema i pozivanja na pravovjerje,²⁶ što je samo dijelom istina. Upravo zato je cilj ovoga istraživanja produbiti teološke pretpostavke njegove egzegeze propitujući više situacija u kojima se jasno vidi teološki nauk koji stoji u pozadini njegovih tumačenja.

2.1. *Tko ne pozna Pisma, ne pozna Krista*

Znameniti aksiom „Nepoznavanja Pisama nepoznavanje je Krista“, koji je ujedno i u naslovu ovoga rada, Jeronim je izrazio u Prosloru *Tumačenja knjige proroka Izajie*. Ovo Tumačenje posvećuje djevici Eustohiji, pa stoga nakon uobičajenoga pozdrava i obrazloženja da ga piše na zamolbu njezine svete majke Paule, a sada i na njezinu zamolbu, kao i sjećajući

²⁴ Pierre JAY, „Jerome“ (ca.347-419/420), Charles KANNENGIESSER, *Handbook of Patristic Exegesis. The Bible in Ancient Christianity*, (Leiden-Boston: Brill, 2006.), 1113: „In this way Jerome occupies in the history of the Latin exegesis a position which is original for more than one reason. First of all he appears as the man of the prophets, for being the first and even the only one of the Latins to have commented on all of them, and this privileged accent placed on prophecy does not seem to be unrelated to his preference for the figurative exegesis and the Christocentric character of his exegesis.“ (cijeli tekst od 1094-1133).

²⁵ Usp.: Megan Hale WILLIAMS, *The Monk and the Book. Jerome and making of Christian Scholarship* (Chicago-London: The University of Chicago Press, 2006.), 97-131; Denis BROWN, „Jerome and Vulgata“, Alan J. HAUSER – Duane F. WATSON, *A History of Biblical Interpretation, sv. 1. The Ancien Period* (Grand Rapids – Cambridge: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 2003.), 355-379; Aline CANELIS, „Jerome’s hermeneutics. How to exegete the Bible?“, Tarmo TOOM, *Patristic Theories of Biblical Interpretation. The Latin Fathers* (Cambridge: Cambridge University Press, 2016.) 49-76.

²⁶ Usp.: David S. DOCKERY, *Biblical Interpretation Then and Now: Contemporary Hermeneutics in the Light of the Early Church* (Grand Rapids: Baker Books, 1992.), 235-248. Jasnoće radi korisno je prenijeti dio zaključka (str. 247-248): „In conclusion, Jerome was a more able linguist and translator than any of his colleagues in the early church. Yet, his interpretive work lacked originality and at times, while never denouncing orthodoxy, demonstrated a literary artist’s distaste for theological concerns. His eclectic methodology combined what was best in both the Alexandrian and Antiochene schools.“

se obećanja dana prijatelju Pamahiju,²⁷ Jeronim će reći da ima i drugi razlog koji ga nuka na pisanje i proučavanje Pisma, a to je sam Krist:

„Tako i tebi i njemu vraćam što moram, pokoravajući se odredbama Kristovim kada kaže: ‘Istražujte Pisma!’ (Iv 5,39). I: ‘Tražite pa ćete naći’ (Mt 7,7). Da mi ne upravi one riječi koje se odnose na Židove: ‘Lutate jer ne poznate Pisma ni sile Božje (Mt 22,29). Ako je pak, prema apostolu Pavlu, Krist Božja snaga i Božja mudrost, onda onaj tko ne pozna Pisma, ne pozna Božju snagu i Božju Mudrost. Nepoznavanje Pisma nepoznavanje je Krista.“²⁸

Uočljivo je da Jeronimu glavni poticaj na istraživanje dolazi od Krista, a ne od ljudi koji ga ipak mogu motivirati da se odluči tumačiti neku od biblijskih knjiga. Stridonac osjeća da pred Kristom ima obvezu proučavati Pisma, a to je interna obveza prisutna najprije iznutra u samome Pismu. U pozadini te njegove izjave uvjerenje je da je cijelo Sveti pismo govorilo o Kristu, počevši od Staroga zavjeta u kojem je bio naviješten, do Novoga u kojemu je Krist ispunio sav proročki navještaj. Krist ne samo da ne uskraćuje kršćanima da čitaju Pismo već ih na nj usmjerava i potiče otvarajući im ujedno pamet da ga mogu razumjeti.

2.2. *Tko ne pozna Krista ne zna tumačiti Pisma*

U istom Proslovu Jeronim će se, govoreći o uzvišenosti sadržaja Izajijine knjige, poslužiti jednom slikom uzetom upravo od samog proroka Izaje:

„U ovoj je knjizi sadržano što god je u Svetim pismima: sve što može kazati ljudski jezik i prigrlni smrtnički um. O tim otajstvima svjedoči onaj koji je napisao: ‘Imat ćete viđenje svih stvari, kao riječi zapečaćene knjige. Kada je dadu nekome tko je pismen, reći će: ‘Čitaj!’ On će odgovoriti: ‘Ne mogu jer je zapečaćena.’ Knjiga će se dati i onome koji ne pozna slova. Reći će se: ‘Čitaj!’ On će odgovo-

²⁷ Pamahije je bio senator iz obitelji Furijevaca te Jeronimov prijatelj i kolega sa studija. Oženio je Paulinu, kćer svete Paule, a 397. ostao je udovac, nakon čega se odlučio za monaški život. Jeronim mu je posvetio neka svoja djela i upravio mu je više pisama. Umro je 410. godine za vrijeme Alarikove okupacije Rima. (Usp.: Angela POLLASTRI, „Pammachio“, *Nuovo Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane*, sv. 3 (Genova-Milano: Marietti 1820, 2008.), 3789).

²⁸ Sveti JERONIM, Proslov *Tumačenja knjige proroka Izaje*, 2: „Itaque et tibi et illi per te reddo quod debeo, obediens Christi praeceptis, qui ait: Scrutamini Scripturas; et, Quaerite, et invenietis. Ne illud audiam cum Iudeis: Erratis, nescientes Scripturas, neque virtutem Dei. Si enim iuxta apostolum Paulum Christus Dei virtus est, Deique sapientia; et qui nescit Scripturas, nescit Dei virtutem eiusque sapientiam: ignoratio Scripturarum, ignoratio Christi est.“ (PL 24,17; naš prijevod).

riti: ‘Ne poznam slova’ (Iz 29,11-12). Prema tome, ako ovu knjigu dadeš poganskome narodu koji je nepismen, kazat će: ne mogu čitati jer nisam naučio svetopisamska slova. Ako je dadeš pismoznancima i farizejima koji se hvale da poznaju kraljevska slova, odgovorit će: ne možemo čitati jer je knjiga zapečaćena. Zašto im je zapečaćena? Jer nisu prihvatili onoga kojega je Otac opečatio (usp.: Iv 6,27). On ima Davidov ključ: ‘On otvara i nitko ne zatvara; on zatvara i nitko ne otvara’ (Otk 3,7).²⁹

Iz Jeronimovih se riječi zaključuje da Pismo treba znati čitati³⁰ te da postoji ključ čitanja Pisma. Taj ključ je sam Krist koji otvara spoznaje otajstva Božjega te tko s njime otvara, jedino ispravno ulazi u Svetu pismo i njegove dubine, uvjeren je Jeronim. Slično će reći i u jednoj propovijedi na Mk 1,13-31. Tumačeći 14. redak (Po što je Ivan bio predan, Isus je došao u Galileju), Jeronim će reći sljedeće:

„Povijest je očevidna. Slušateljima je jasna i bez našega tumačenja. Molimo se, dakle, onome koji ima Davidov ključ jer on otvara i nitko ne zatvara; zatvara i nitko ne otvara (usp.: Otk 3,7). Njega molimo da nam otkrije evanđeoske tajne. Tako ćemo i sami govoriti s Davidom: ‘Otvori moje oči i promatrati ću čudesna djela tvoga zakona’ (Ps 118,18). Gospodin je mnoštvu govorio u usporedbama. Govorio je vani, a ne unutra, to jest u duhu. Govorio je vani, tj. u slovu. Mi pak molimo Gospodina da nas uputi u svoja otajstva; da nas uvede u svoje odaje. Tako ćemo sa zaručnicom iz Pjesme nad pjesmama moći kazati: ‘Kralj me uveo u svoju ložnicu’ (Pj 1,3). Apostol kaže da se veo nalazio na Mojsijevim očima (usp.: 2 Kor 3,13), ja pak velim da se zastor ne nalazi samo u Zakanu. Za onoga tko ne zna, nalazi se i u evanđelju. Židov čuje, ali ne razumije: za nj se u evanđelju nalazi veo. Slušaju pogani i krivovjernici slušaju, ali imaju zastor. Sa Židovima, dakle, ostavimo slovo i s Isusom slijedimo duh. Rečeno ne znači da osuđujemo evanđeosko slovo. Sve se zbilo što je napisano. Zapravo se kao po kakvim stubama uspinjemo do višega.“³¹

Iz spomenutih tekstova sasvim je jasno da jedino Krist vjerodostojno tumači Pismo te da se bez njega ne može tumačiti. Krist upućuje

²⁹ Sveti JERONIM, Proslov *Tumačenja knjige proroka Izaje*, 4-6. (PL 24,19; naš prijevod).

³⁰ Usp.: Edoardo BONA, „Sola Scriptura ars est, quam sibi omnes passim uindicent (Hier. Ep. 53). L'esegesi non è un'attività da dilettanti“, *L'exégèse de saint Jérôme*, Élie AYROULET - Aline CANELLIS (ur.), (Saint-Étienne: Publications de l'Université, 2018.), 67-78.

³¹ Sveti JERONIM, „Propovijed na temelju Mk 1,13-31“, Prijevod: Marijan MANDAC, *Sv. Jeronim Dalmatinac* (Makarska: Služba Božja, 1995.), 272-273. Svi ostali tekstovi iz Jeronimovih propovijedi korištenih u nastavku ovoga rada bit će preuzeti iz ovoga izdanja.

u otajstva te samo s njime može se otkriti duh i dubinu Pisma, to jest istinsku poruku. Bez Krista ona bitna poruka doista izmiče. Ova dva aksioma mogu djelovati kao začarani krug, ali oni to nisu. Naprotiv, riječ je jednostavno o neizbjježnom međuprožimanju Krista i Pisma pri čemu onda veliki aksiom vrijedi i s druge strane. Crkva koja je sebe samopopimala kao Tijelo Kristovo vjerovala je da joj je dana objava Božja i da joj pripadaju Pisma. Ovaj drugi aksiom je znameniti princip protiv krivo-vjerja jer time ukazuje na prikraćenu mogućnost krivotvoraca tumačiti Pisma jer ne poznaju Krista kojega su navijestili apostoli.

Jeronim je, dakle, prenio jedan tipično kršćanski stav prema kojem postoji potpuna podudarnost između Krista i Pisama. Ako je on ispunjenje proročanstava i punina Božje objave, onda vrijedi i to da Pisma najbolje čitamo i razumijemo upravo kroz njegov lik i osobu. Takvim stavom kršćani su izbjegavali upasti u bibličizam ili pak u apsolutiziranje slova, već su radile iščitavali poruku Duha Svetoga u Pismima koju je Krist najbolje uočavao i svoje učenike njoj poučavao. Živi Krist je, kako se daje zaključiti, u zajednici vjernika bio najpouzdaniji tumač Svetoga pisma i Božje volje.

2.3. *Pismo je jedno jedinstveno*

U jednoj svojoj propovijedi sveti Jeronim će dotaknuti problem jednosti Svetoga pisma. Kao što je Crkva od starine držala, tako je i on zastupao da je Pismo jedna organička cjelina u kojoj se ne može isključiti neki od njegovih sastavnih dijelova. Nadalje, nije dopušteno nikakvim pristranim odlukama odbacivati ni pojedinu knjigu ili tekst. Ono je doista jedan korpus te tako jedna jedinstvena cjelina kao karike lanca: „Čitavo je Sveti pismo u sebi povezano i sjedinjeno jednim Duhom. Pismo je kao jedan lanac. Povezano je kao krug s krugom. Što negdje uzmeš, drugdje u tolikoj mjeri široko visi.“³² Prema Dalmatincu Sveti pismo nisu rascjepkane nepovezane knjige ili cjeline, već jedna smislena, skladna organička cjelina.

A u Propovijedi na Mk 9,1-8 Jeronim će govoriti o jedinstvu Pisma, što prepostavlja jedinstvo Staroga i Novoga zavjeta. U evanđeoskom tekstu se čita kako je prilikom preobraženja Gospodinova Petar izšao s prijedlogom da se na brdu naprave tri sjenice, no Jeronim uočava da je u tome određena nepravilnost, te je nastojij razjasniti: „Petar hoće načiniti tri sjenice: jednu za Isusa, jednu za Mojsija, jednu za Iliju.

³² Sveti JERONIM, „Propovijed na temelju Mk 1,13-31“, 271.

Tako razjedinjuje Zakon, proroke i evanđelje. Međutim, to se ne može rastaviti. Kao da Petar ovo kaže: načinimo tri sjenice: tebi jednu, Mojsiju jednu i Iliju jednu. Petre! Makar si se popeo na brdo, premda gledaš preobraženoga Isusa i njegove bijele haljine, ipak jer Isus još nije za te trpio, još ne možeš znati istinu.³³ Kako vidimo, prema Jeronimu, Zakon, proroci i evanđelje su nerazdvojne sastavnice Svetoga pisma, što će jasno istaknuti nekoliko redaka niže: „Nije naime znao što je rekao (Mk 9,6): jednako je Gospodina počastio koliko i sluge! Jedna je sjenica za evanđelje, Zakon i proroke. Ako ne prebivaju zajedno, ne mogu posjedovati suglasje.”³⁴

A onda, želeći protumačiti odakle dolazi jedinstvo Svetoga pisma, to jest što ga to čini jednom smislenom i povezanom cjelinom, jasno će reći da je to dar Duha Svetoga. To će pojasniti kad komentira značenje oblaka koji se pojavio i koji ih je zasjenio: „Meni se taj oblak čini milošću Duha Svetoga. Jasno je, dakako, da šator pokriva i osjenjuje one koji su u šatoru. Oblak polučuje ono što čine sjenice. Petre! Ti želiš podići tri sjenice. Uoči jednu sjenicu Duha Svetoga. Jednako nas štiti. Da si sagradio sjenice, sagradio bi, očito, po ljudsku. Načinio bi, razumije se, sjenice koje isključuju svjetlo i uključuju sjenu. Ali ovaj je ‘oblak’ i sjajan i zasjenjuje. Taj šator je jedan. Ne odstranjuje sunce pravde već ga uključuje. I Otac će ti reći: zašto gradiš tri sjenice? Eto, imaš jednu sjenicu.”³⁵

Ovaj odlomak Jeronim će završiti ističući otajstvo Trojstva u spomenutom tekstu, nakon čega će i reći: „Zapazi – makar prema mome shvaćanju – trojstveno otajstvo. Ja, naime, sve što razumijem ne želim razumjeti bez Krista i Duha Svetoga i Oca. Ako ne shvatim u Trojstvu koje će me spasiti, ne može mi biti slatko što shvatim.”³⁶ Vidimo da Jeronim aludira na to da je i Pismo jedno, premda sastavljeno od tri dijela označena u tri sjenice, kao što je jedno otajstvo Trojstva, premda se radi o tri božanske osobe.³⁷ Istina o jednome trojstvenome Bogu navodi Jeronima da jedinstvo, kojim se odlikuje Bog, shvati i kao mjerodavno i za oblikovanje i shvaćanje samoga Pisma.

³³ Sveti JERONIM, „Propovijed na temelju Mk 9,1-8“, 294.

³⁴ Sveti JERONIM, „Propovijed na temelju Mk 9,1-8“, 294.

³⁵ Sveti JERONIM, „Propovijed na temelju Mk 9,1-8“, 294-295.

³⁶ Sveti JERONIM, „Propovijed na temelju Mk 9,1-8“, 295.

³⁷ Više o značenju Trojstva u Jeronimovoj egzegezi može se vidjeti u sljedećem istraživanju: Ivan BODROŽIĆ, „Trinità – Dio vivo – come chiave ermeneutica geronimiana della retta comprensione della Scrittura, L’exégèse de saint Jérôme“, É. AYROULET – A. CANELLIS (ur.), (Saint-Étienne: Publications de l’Université, 2018.), 79-87.

2.4. Duhovno čitanje Pisma

Već prethodni paragraf omogućuje uočiti teološke sadržaje koji su bili od presudne važnosti u Jeronimovoj egzegezi. Vjera u Trojstvo pomaže mu da sagleda i protumači trodijelnu podjelu svetopisamskih knjiga, pri čemu je nezamjenljiva uloga Duha Svetoga. Upravo on kao autor jamči bitno unutarnje jedinstvo Svetoga pisma te daje da se u Pismu ne čita samo slovo već i da se pristupi dubljem duhovnom shvaćanju: „Židovi posjeduju knjige, mi Gospodina knjigâ; oni drže proroke, mi shvaćanje prorokâ; njih ‘ubija slovo’, a nas ‘Duh oživljuje’ (2 Kor 3,6).”³⁸ Jeronim ne osporava da postoji slovo, to jest povjesni smisao, ali redovito daje prednost onom uzvišenijem, duhovnom smislu.³⁹ Smatra da su to i činili apostoli koji su mu prvotni autoritet te pomažu duhovome shvaćanju Pisma: „Izvještaj sadrži navedeno. Oni koji ljube doslovni smisao te se povode samo za židovskim tumačenjem i slijede slovo koje ubija, a ne duh koji oživljava (usp. 2 Kor 3,6)... Ne zabacujemo doslovno tumačenje. Ipak prednost dajemo duhovnome shvaćanju.”⁴⁰

Jeronim, naravno, ima i razloge za takav stav. Njih mu je ponudio već novozavjetni kontekst i rasprave u kojima su novozavjetni autori pokazali da treba nadići slovo, a držati se duha, kao što je razvidno u gornjem tekstu u kojem se poziva na svetoga Pavla. S tim pravom će, ističući da se oslanja na stav i metodu kojom su se služili apostoli, onda i reći: „Tko slijedi slovo i sav je dolje te zemlju gleda poput nerazumnih životinja, ne može Isusa vidjeti u bijeloj haljini. Za onoga koji slijedi Božju riječ i penje se na brdo, tj. na više, Isus se odmah preobrazuje. Isusova odjeća postaje bjelija. Ako čitano tumačimo doslovce, što u sebi posjeduje sjajno, blistavo i uzvišeno? Ali ako shvaćamo duhovno, odmah se Sveti pismo, to jest odjeća mijenja i postaje bijela kao snijeg... Navedi bilo koji proročki navod; navedi evanđeosku usporedbu: ako doslovno shvaćaš, u sebi nemaš ništa sjajno, ništa divno. Slijediš li pak apostole i duhovno shvaćaš, odjeća se riječi odmah mijenja i postaje blještavija.”⁴¹

2.5. Crkveno čitanje Pisma

Za Jeronima je važna još jedna teološka dimenzija koja određuje njegovu egzegetsku aktivnost, a to je crkvenost. Za njega egzegeza Svetoga pisma nije privatna aktivnost, već se uklapa u zadaću i poslanje cijele

³⁸ Sveti JERONIM, „Predgovor djelu Tumačenje proroka Jone“, 230. Prijevod preuzet iz: Marijan MANDAC, *Sv. Jeronim Dalmatinac* (Makarska: Služba Božja, 1995.).

³⁹ Usp.: Sveti JERONIM, „Propovijed na temelju Mk 9,1-8“, 287-288. 290-293.

⁴⁰ Sveti JERONIM, „Propovijed na temelju Mk 9,1-8“, 288.

⁴¹ Sveti JERONIM, „Propovijed na temelju Mk 9,1-8“, 290-291.

Crkve zbog čega se on trudi dati svoj obol čitanju i tumačenju sukladno sadržajima koje je naučio u Crkvi. Sadržajno svjedočanstvo za to su i netom navedeni tekstovi u kojima Stridonac naglašava da se drži svjedočanstva apostola, a oni su bili stupovi Crkve i crkveni autoriteti čitanja i tumačenja Svetoga pisma.

Takve njegove stavove razaznajemo na primjer i iz polemike glede prevođenja Svetoga pisma s hebrejskog jezika kojemu daje prednost pred Septuagintom. U svojem opredjeljenju za hebrejski tekst kaže da ga je “nadasevne ponukala vlast evanđelista i apostola”.⁴² Očito je da su njemu najveći autoritet nakon Krista apostoli, stupovi Crkve, čija uvjerenja i stavovi njega uvjetuju i upravljaju. Oni su mjerilo njegova rada bilo da se mora suprotstaviti židovskim autoritetima, bilo da se mora kasnije suprotstavljati krivovjercima i svima koji čitaju Sveti pismo izvan kanona Crkve. U tom istom Predgovoru za knjigu Petoknjižja reći će da autoritet apostola stavlja ispred Sedamdesetorice jer mu Krist govori na njihova usta.⁴³ Slično će reći i u Predgovoru prijevodu s hebrejskog za Ljetopise kada objašnjava da svoj rad tumači s Hebrejima i s apostolskom vlašću.⁴⁴

Premda je Sveti pismo smatrao jednom cjelinom, ipak ako je dolazilo do suprotstavljanja između Staroga i Novoga zavjeta, Jeronim je vrlo dobro znao da ta dva zavjeta stoje jedan prema drugome kao nagovještaj

⁴² Sveti JERONIM, „Predgovor prijevodu s hebrejskog za Petoknjižje“, 233. Prijevod preuzet iz: Marijan MANDAC, *Sv. Jeronim Dalmatinac* (Makarska: Služba Božja, 1995.).

⁴³ Sveti JERONIM, „Predgovor prijevodu s hebrejskog za Petoknjižje“, 235: „Suparniče, počuj; klevetniče, poslušaj! Niti osuđujem niti korim Sedamdesetoricu već s pouzdanjem pred sve njih stavljam apostole. Na njihova usta meni govori Krist. Čitam da u podjeli duhovnih darova apostoli zauzimaju mjesto ispred proroka. Tu pak gotovo zadnje mjesto drže prevoditelji (usp. 1 Kor 12,28). Radi čega te izjeda zavist? Zašto protiv mene dižeš neuke ljude? Posvuda gdje ti se čini da sam u prijevodu pogrijesio, pitaj Židove i posavjetuj se s učiteljima raznih gradova: što oni imaju o Kristu, tvoji spisi ne posjeduju. Bit će drukčije ako su dokazali da su apostoli naknadno protiv njih upotrijebili svjedočanstva te ako su latinski primjeri slobodniji od pogrešaka nego grčki i hebrejski.“ Prijevod preuzet iz: Marijan MANDAC, *Sv. Jeronim Dalmatinac* (Makarska: Služba Božja, 1995.).

⁴⁴ Sveti JERONIM, „Predgovor prijevodu s hebrejskog za Ljetopise“, 237-238: „Drevno izdanje nisam oštetio. Novo sam tako uspostavio da svoj rad potvrđujem s Hebrejima i s apostolskom vlašću. To je pak puno više od Hebreja.“ Potom će nadodati: “Apostoli i Evanđelisti jamačno su poznavali Septuagintu. Otkuda im što kažu, a ne nalazi se u Septuaginti? Krist, naš Bog, utemeljitelj obaju Zavjeta, veli u Evanđelju po Ivanu: ‘Tko vjeruje u me, iz njegove će nutrine – kako kaže Pismo – poteći potoci žive vode’ (Iv 7,38). sigurno piše za što Spasitelj svjedoči da piše. Gdje piše? Septuaginta to ne posjeduje, a Crkva ne prizna apokrise. Treba se, dakle, vratiti židovskim izdanjima. Otkuda i Gospodin govori i učenici unaprijed uzimaju primjer.“ Prijevod preuzet iz: Marijan MANDAC, *Sv. Jeronim Dalmatinac* (Makarska: Služba Božja, 1995.).

u odnosu prema ispunjenju. Utoliko je Novi bio savršeniji jer se odlikovao puninom istine koju je Isus objavio i predao svojim apostolima. U takvu postupku za njega je značilo najprije da priznaje maksimalni Kristov autoritet nad cijelim Pismom, koji se potom nastavlja u onima na koje je Krist prenio svoju božansku vlast. Tako na jednome mjestu veli:

„Ako Abraham ide u podzemlje, tko neće u podzemlje? Abraham je u Zakonu kod podzemnika, razbojnik je u evanđelju u raju. Ne umanjujemo Abrahama. Svi se želimo odmarati u Abrahamovu ‘krilu’. Ipak Krista stavljamo pred Abrahama, a evanđelje prepostavljamo Zakonu.“⁴⁵

Iz rečenoga je jasno da Jeronim, ako već treba doći do dvojbe i do suprotstavljenosti između autoriteta Staroga i Novoga, on se opredjeljuje za autoritet Novoga u kojem je objavljena punina te on omogućuje bolje razumjeti Stari. Tako će na jednom drugom mjestu još jasnije izraziti svoju točku gledišta: „Prema tome, med ne nastaje jedino iz cvijeća nego također od svačega što je pohotno. Med se pričinja slatkim, ali je smrtonosan ako dobro pogledaš. Radi čega sam sve to kazao? Zato što su se u Zakonu nalazili počeci, u Evanđelju savršenost.“⁴⁶

Jeronim ne iskazuje svoje povjerenje samo prema Kristu, evanđelju i apostolima već zna da su nakon apostola u Crkvi djelovali i drugi važni pojedinci koji su zasluzni za vjerodostojno razumijevanje Božje riječi. I oni su također važna karika u lancu razumijevanja Pisma, a uočljivo je koliko povjerenja Jeronim ima prema njima. Vrlo jasno svjedočanstvo o tome imamo u jednoj njegovoj propovijedi:

„Ako te sablažnjava tvoja ruka ili tvoja noge (...) To Isus veli apostolima, a na apostolima je utemeljena Crkva. Prema tome, što god govori apostolima, govori Crkvi jer Crkva ima samo jedno tijelo premda posjeduje mnoge članove. Isto i Apostol reče Korinćanima: postoje proroci, učitelji, svećenici, čudotvorci i druge sile. Pavao je na tom mjestu raspravljao o duhovnim milostima (usp. 1 Kor 12,1-31). Tu veli: ‘Može li oko kazati ruci: ti mi nisi nužna ili pak ruka reći nozi: nisi mi nužna’ (1 Kor 12,21)? To Pavao iznosi kao primjer jer je predugo sve nabrajati. To reče jer se jedno tijelo Crkve sastoji iz mnogo članova. Crkva ima prave oči. To su crkveni muževi i učitelji koji u Pismu vide Božja otajstva. Nazivaju se ‘vidiocima’ (1 Sam 9,9). Prema tome, ti koji vide s pravom se nazivaju očima Crkve.“⁴⁷

⁴⁵ Sveti JERONIM, „Propovijed na temelju Mk 1,13-31“, 274.

⁴⁶ Sveti JERONIM, „Propovijed na temelju Mk 1,1-12“, 266.

⁴⁷ Sveti JERONIM, „Propovijed o Mt 18,7-9“, 257.

Razvidno je kako Jeronim ukazuje na nit crkvenosti koja povezuje cijelo tijelo. Sve što je Krist rekao apostolima, rekao je cijeloj Crkvi jer na njima je utemeljena. Upravo takav odnos koji postoji između njega i apostola, postoji između apostola i onih koji dolaze nakon njih. Svi članovi Crkve, premda imaju svaki svoju ulogu, rade zajedno za dobrobit cijelog tijela. Teologima i tumačima Božje riječi Bog je povjerio časnu zadaću da budu oči u tijelu Crkve te da razmatraju Božja otajstva i u Crkvi dosljedno prenose isti nauk koji je Gospodin od početaka predao svojim apostolima. Svako tumačenje Pisma pretpostavlja povjerenje u ove ‘oči’ Crkve koji su vjerno tumačili i predali evanđeoski nauk te se u Crkvi nitko ne može izuzeti od toga da taj poštuje nauk i da u suglasju s njime gradi druga tumačenja. Sve drugo bio bi odmak od Crkve, a time i odmak od Krista koji je u temeljima tog procesa kao Glava Tijela.

Zaključak

Svi izneseni Jeronimovi aksiomi međusobno se dotiču, isprepleću i prožimaju jer, prema njemu, nitko ne može ispravno tumačiti Pismo ako nema u vidu spomenute principe i ako oni međusobno nisu u dužnom suglasju. Sam Stridonac nije o njima često govorio ni teoretizirao, tako da ih se tek u nekim tekstovima može pronaći izrečene, ali ih je imao u vidu kao pretpostavku vlastite egzegeze te ih se držao kad je tumačio Svetu pismo. Za njega je zaglavni kamen svih egzegetskih načela sam Krist o kojem je Pismo govorilo i poradi koga je bilo napisano te čijom snagom i vlašću se tumači u Crkvi. I za Jeronima on je bio ne samo središte života kojemu je se posvetio već i središte Pisma i pokretač njegova teološko-egzegetskog rada.

IGNORANCE OF THE SCRIPTURES IS IGNORANCE OF CHRIST

Summary

In this paper, the author explores the Jerome phrase: „Ignorance of the Scriptures is ignorance of Christ“, and places this in a broader patristic context. Accordingly, the work is divided into two sections. The first touches on several historical situations from early Christianity in which the Church had to stand in defense of Scripture against distorted interpretations. It had been in conflict with Judaism since apostolic times, and during the 2nd century had to resist Marcion, Montan, and the Gnostics. The great challenge was to confront pagan philosophical and scientific thought. These were the demanding circumstances in which the Church took a stand and gave birth to the principles of reading and interpreting the Word of God. In the second section, the author examines the theological premises or principles that underlie Jerome's exegesis. The first of these

principles is: Ignorance of the Scriptures is ignorance of Christ, and the second is derived from the first: Ignorance of Christ is ignorance of the Scriptures. The third premise of Jerome's exegesis is that Scripture is one and unique, and the fourth is that it should be read in a „spiritual“ way in the community of believers – the Church.

Keywords: *exegesis, Scripture, St. Jerome, early Christianity, spiritual exegesis, Christological reading of Scripture.*

Translation: Josip Knežević and Kevin Sullivan

UDK: 271.2-1
271.2-277.2
Pregledni rad
Primljeno: travanj 2021.

Predrag DRAGUTINOVIĆ

Pravoslavni bogoslovski fakultet Univerziteta u Beogradu
Mije Kovačevića 11B
SR - 11 060 BEOGRAD
pdragutinovic@bfspc.bg.ac.rs

LECTIO DIVINA U PRAVOSLAVNOJ PREDAJI I SUVREMENOJ BIBLIJSKOJ HERMENEUTICI

Sažetak

Ekvivalent metodi i iskustvu koji se opisuju s *lectio divina* kod latinskih autora u pravoslavnoj predaji bilo bi „duhovno čitanje“ Pisma. Ovakav pristup biblijskim tekstovima bio je u novovjekoj bibličistici osporavan, ignoriran i proglašavan premodernim i srednjovjekovnim. Međutim, okret k „sinkroniji“, u drugoj polovini XX. vijeka stavlja u epicentar čitaoca, iskustvo, srodnost čitaoca i teksta, apropijaciju, odnos prema „stvari teksta“ i sl., i time vraća *lectio divina* u polje hermeneutičkih promišljanja. U pravoslavnoj predaji, kao i u suvremenoj pravoslavnoj bibličistici *lectio divina* ili „duhovno čitanje“ adekvatno je zahtjevu biblijskih tekstova, ne potire ispravno shvaćen historijski kriticizam, omogućava da glas tekstova iz daleke prošlosti nesmetano uprisutnjuje Boga kroz sve historijske epohe, kao i da komunicira suštinsku biblijsku poruku u Crkvi i društvu.

Ključne riječi: *lectio divina, pravoslavlje, duhovno čitanje, molitveno čitanje, suvremena biblijska hermeneutika*

„Jer ako je, kako kaže Pavao, Krist Božja snaga i mudrost Božja, a ako čovjek koji ne poznaje Pismo ne poznaje snagu i mudrost Božju, tada je nepoznavanje Svetoga pisma nepoznavanje Krista (*ignorantia scripturae, ignorantia Christi est*).“

HIERONYMUS, *In Isaiam, Praef.* 1.2

Uvod

U ovom kratkom i sadržajnom tekstu svetog Jeronima sažeta je jedna od osnovnih ideja patrističke hermeneutike: nepoznavanje Pisma je nepoznavanje Krista, odnosno: bez poznавanja Pisma nema kršćanske teologije. Ova ideja ima svoje korijene u samom Svetom pismu (u kontekstu recepcije Starog zavjeta u Novom, npr.), a ostvarivana je

neprekidno i u spisateljskoj praksi svetih otaca jer su oni uglavnom „pretraživali“ Pismo i tumačili ga u gotovo svim raspoloživim metodama i književnim formama ondašnjeg svijeta.¹ Poznavanje Svetog pisma bilo je karakteristično naročito za asketske krugove o čemu svjedoči i priča iz Paladijeva *Lavsaika* o dvojici monaha koji su na putu do Skita napamet izgovarali Psalme, njih petnaest na broju, potom dugački Psalm 118./119., potom cijelu poslanicu Židovima, potom knjigu proroka Izajije i dio knjige proroka Jeremije, potom Evandželje po Luki i Priče Solomonove (*Historia Lausaica*, 26,3).² Jedan od najuglednijih duhovnika suvremenog pravoslavlja, starac Siluan (+1938.), smatrao je da je Biblija do te mjere urezana u svijest Crkve da kada bi se desilo da ona bude izgubljena, mogla bi biti nanovo napisana; možda ne istim riječima, ali svakako istim Duhom.³

1. Pravoslavna biblijska hermeneutika

Teološki stav da je nepoznavanje Pisma zapravo nepoznavanje Krista, integralni je dio predaje Pravoslavne Crkve. On je u različitim historijskim periodima imao različite stupnjeve praktične primjene, nikad ne prestajući činiti osnovnu smjernicu pravoslavne biblijske hermeneutike, kao i pravoslavne teologije uopće. Razne historijske okolnosti uvjetovale su različite intenzitete prisutnosti Svetog pisma u crkvenom životu i teologiji pravoslavnih. U drugoj polovini XX. vijeka pravoslavni blicisti sve više ulaze u dijalog sa zapadnom blicistikom pokušavajući definirati i predstaviti konfesionalne specifičnosti discipline. U tome prednjače u Evropi pravoslavni Grci koji publiciraju na njemačkom jeziku, dok se u Americi pojavljuju brojne publikacije koje, zahvaljujući tome što su pisane na engleskom jeziku, postaju dostupne široj crkvenoj i akademskoj javnosti. Uglavnom se zauzimao apologetski stav u odnosu na historijski kriticizam i proučavalo vlastitu predaju zasnovanu na egzegetskom nasljedu svetih otaca i liturgijskom doživljaju Pisma. Danas je situacija takva da konfesionalna odrednica „pravoslavna“ još uvijek figurira u međunarodnom naučnom svijetu, dok su konfesionalne odrednice „protestantska“ ili „katolička“ fuzionirale u jedinstvenu sintagmu „zapadna“ blicistika. Pravoslavni blicisti, koji su na polju naučnog tumačenja Pisma uglav-

¹ Usp.: Frances YOUNG, *Biblical Exegesis and the Formation of Christian Culture* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997.), 241-247.

² Vidi: Christopher MARKSCHIES, „Bibelauslegungen in der Antike – ein neues Akademenvorhaben“, *Zeitschrift für Antikes Christentum* 16 (2013.), 423-432.

³ Usp.: Archimandrit SOPHRONIUS, *Starez Siluan. Mönch vom Berg Athos, Band 1: Sein Leben und seine Lehre* (Düsseldorf: Patmos, 1980.), 81-86.

nom usvojili tekovine „zapadne metodologije“, mnoge rezultate historijskog kriticizma i u ogromnoj mjeri zavise u svojemu radu od dostignuća „zapadne“ biblicistike, u permanentnom su traganju za vlastitim *identity markers*, u smislu opravdanja konfesionalnog pridjeva „pravoslavna“ u biblicistici koja se predaje i poučava na fakultetima pravoslavne teologije širom svijeta.⁴

Postoji nekoliko osnovnih karakteristika pravoslavne biblicistike s kojima bi se uglavnom složili mnogi egzegeti katolici. Naime, iako se ne može govoriti o nekom posebnom pravoslavnom pristupu Bibliji, pri čemu bi ta konfesionalna odrednica striktno usmjeravala tumačenje, dva su momenta od iznimnog značenja: prvi se tiče odnosa prema svetootačkom hermeneutičkom i egzegetskom nasljeđu, a drugi se tiče liturgijskog, odnosno eklezijalnog određenja tumačenja Pisma. To bi bio neki tematski krov na dvije vode, ispod kojega i u okviru kojega se odvija niz pojedinačnih tema, poput pristupa, metoda, kontinuiteta i diskontinuiteta, autoričeta Crkve i sl. U tom smislu svetootačko nasljeđe ne sagledava se samo kao referiranje o onome što je nekada u prošlosti napisano, kao arhiv ili registar znanja o prošlosti i iz nje, već kao hermeneutički konstitutivni horizont ili kontinuirana zajednička platforma na kojima se odvija tumačenje Pisma kroz historiju. Zajednički nazivnik patrističke i suvremene egzegeze bio bi tumačenje Pisma tako da ono bude prihvatljivo svakomu koji traga za smisлом života i smrti, i to onako kako se on očitava u evanđelju Gospodina Isusa Krista. Liturgijska dimenzija tumačenja Pisma pak podrazumijeva crkvenu relevantnost egzegeze čije je primarno i prirodno mjesto u događaju Crkve koja svetootajstveno uprisutnjuje Boga u svijetu.

⁴ Usp.: Elias OIKONOMOS, *Bibel und Bibelwissenschaft in der orthodoxen Kirche* (Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 1976.); John BRECK, *The Power of the Word in the Worshiping Church* (Crestwood, New York: St. Vladimir's Press, 1986.); Theodore STYLIANOPOULOS, „Historical Studies and Orthodox Theology or the Problem of History for Orthodoxy“, *Greek Orthodox theological review* 12/3 (1967.), 394-419; Theodore STYLIANOPOULOS, *The New Testament: An Orthodox Perspective I. Scripture, Tradition, Hermeneutics* (Brookline: Holy Cross Orthodox Press, 1997.); John FOTOPOULOS, „Orthodox Christianity - Historical Criticism of the Bible“, Eugen J. PENTIUC - John FOTOPOULOS and Bruce N. BECK (ur.), *Studies in Orthodox Hermeneutics*. [A Festschrift in Honor of Theodore G. Stylianopoulos], (Brookline, Massachusetts: Holy Cross Orthodox Press, 2016.), 57-79; Ulrich LUZ, *Theologische Hermeneutik des Neuen Testaments* (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 2014.), 71-81; Predrag DRAGUTINOVIĆ, *Interpretation of Scripture in the Orthodox Church Engaging Contextual Hermeneutics in Orthodox Biblical Studies* (Belgrade: Christian Cultural Centre - Biblical Institute, 2018.). Za čitavu tematiku iznimno je važan nedavno objavljeni dijaloški zbornik: Stefan ALKIER - Christos KARAKOLIS - Tobias NICKLAS (ur.), *Sola Scriptura Ökumenisch* (Paderborn: Brill-Ferdinand Schönigh, 2021.).

tu i aktualizira riječ Pisma. Stoga pravoslavni egzeget neprekidno testira crkvenu relevantnost svojega rada, koja jest krajnji kriterij učinkovitosti biblijske egzegeze.

Jedna od tema koja se može smjestiti u ovaj širi kontekst razumjevanja Biblije je i *lectio divina* – iščitavanje božanskog u Pismu,⁵ ili riječima sv. Jeronima upoznavanje „snage i mudrosti Božje“ kroz čitanje Pisma. Takvo čitanje podrazumijeva vjeru pojedinca da će u Pismu sresti, spoznati Krista, a da ga nepoznavanje Pisma vodi k nepoznavanju Krista, da upotrijebimo ponovo koncept sv. Jeronima. Kako se, dakle, osnovne karakteristike čitanja Pisma u pravoslavnoj predaji – sveti oci i liturgija – dovode u vezu s *lectio divina*? Postoji li u pravoslavnom kontekstu nešto analogno tome ili se pak slobodno može govoriti o istovjetnosti u smislu da je *lectio divina* inherentno pravoslavnom razumijevanju Biblije?

Čitanje Biblije s ocima Crkve podrazumijeva usvajanje sljedećih uvida koji na određeni način pretkoncipiraju lektiru biblijskih tekstova: 1) Sveti pismo organski je povezano s ličnošću i djelom Isusa Krista – kako vjerujemo u Krista, tako ćemo tumačiti Pismo (po analogiji na Krista Pismo je bogočovječansko); 2) tumačenje Pisma je kristocentrično – cilj i svrha tumačenja Pisma je (pro)nalaženje Krista u njemu; 3) Stari i Novi zavjet su jedna cjelina; 4) jedinstvo tumačenja Biblije i teologije – tumačenje Pisma je prvenstveno teološki pothvat; 5) povezivanje riječi Pisma i liturgijskog života Crkve; 6) metoda tumačenja Pisma je uvijek otvorena – potrebno je da metoda vodi k „cilju“ (*σκοπός*) tumačenja i da Crkva ima „korist“ (*ἀφέλεια*) od njega; 7) naučni pristup Bibliji je legitiman i potreban kako u kontekstu misije Crkve, tako i pouke unutarcrkvenog života.⁶ Sve te karakteristike pokazuju da čitanje Biblije u zajednici Cr-

⁵ Stupnjevi koji se navode u okviru *lectio divina* su: *lectio*, *meditatio*, *oratio*, *contemplatio*, *actio*. Radi se o jednom molitveno angažiranom čitanju Biblije kroz molitvu i posvećenom promišljanju tajne Božje prisutnosti. Dogmatska konstitucija o Božanskoj objavi *Dei Verbum* Drugog vatikanskog koncila preporučuje praksu *Lectio Divina* vjernicima (poglavlje 25). Papa Benedikt XVI. je u svojoj enciklici iz 2010. *Verbum Domini* afirmirao ovakav pristup Bibliji smatrajući ga ključnim i za osobni vjerski život, ali i za kršćansku ekumenu.

⁶ Usp.: Ioannis PANAGOPOULOS, ‘Η Ἐρμηνεία τῆς Ἅγιας Γραφής στην Ἐκκλησίᾳ τῶν Πατέρων. Οἱ τρεῖς πρώτοι αἰώνες καὶ ἡ ἀλεξανδρινὴ παραδόση ὡς τὸν πέμπτο αἰώνα (Athens: I. Ἀκρίτας, 1991.), 54-57. Također: Vasile MIHOC, „Basic Principles of Orthodox Hermeneutics“, Moises MAYORDOMO (ur.), *Die prägende Kraft der Texte. Hermeneutik und Wirkungsgeschichte des Neuen Testaments. [Ein Symposium zu Ehren von Ulrich Luz]*, (Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 2005.), 38-64; U suvremenoj pravoslavnoj bibličistici sve više se uviđa potreba „otvaranja“ k suvremenim metodama i kritizira puko tavorenje u „tradiciji“. Vidi npr.: Dragan RADIĆ, „Jezik apostola Pavla kao paradigm teološkog govora“, *Edinost in dialog/Unity and Dialogue* 74 (2019.), 151-174.

kve podrazumijeva usvajanje stavova koji rukovode lektirom biblijskih tekstova, npr. uvjerenje da je Pismo o Kristu i da je Pismo *totus Christus*.⁷ Evidentno je da se katolička i pravoslavna tradicija slažu u tom pitanju.

U ovom kontekstu zanimljivo je navesti razmatranja o *lectio divina* koja iznosi pravoslavni bisticist J. Breck u svojoj knjizi *Scripture in Tradition. The Bible and its Interpretation in the Orthodox Church* (2001.), i to u poglavlju pod vrlo indikativnim naslovom: „In Quest of an Orthodox *lectio divina*“ (67-86). On formulira sljedeće programsko usmjerenje svojih razmatranja:

„Mnogi pravoslavni ustuknu pred idejom da mi imamo naučiti ponešto od drugih kršćanskih tradicija. Oni bi sa skepticizmom i konfuzijom reagirali na sugestiju da bismo imali koristi ako bismo usvojili metodu duhovnog čitanja koja se obično dovodi u vezu s rimokatolicizmom. A to je upravo ono što bih ja želio preporučiti na stranicama koje slijede. Mi trebamo ustanoviti da ovaj konkretni pristup čitanju Pisma, poznat kao *lectio divina*, nije karakterističan samo za zapadno ili latinsko kršćanstvo. S jedne strane njegovi se korijeni mogu naći u ranim grčkim patrističkim spisima. S druge strane, ono je suštinski kompatibilno s tradicionalnom pravoslavnom praksom čitanja i posredovanja Pisma kao stjecanja znanja o Bogu i učešća u njegovu božanskom životu.“⁸

Razmatrajući jezik apostola Pavla, autor konstatira sljedeće: „Njegov pristup i uspeh u misionarskoj delatnosti sastojao se iz činjenice da apostol nije bio strogo zatvoren u tradicije svog vremena, nego je bio otvoren i prijemčiv za sve drugo što nije ugrožavao istinu Evanđelja. Takav Pavlov pristup poziva i nas da pratimo savremene tokove kako bi naša misionarska delatnost imala uspeha u savremenom društvu. Jezik i teologija Crkve ne smeju da se smeste u kulturni vakuum koji će ignorisati aktuelne filosofske i društvene trendove, nego moraju da budu otvoreni i prijemčivi. Da bi teologija ponovo postala pristupačna i verodostojna savremenom čoveku, ona mora da se otvorí prema svetu i da iznova preispita i reinterpretira biblijsku i patrističku tradiciju.“ (171). Vidi također: Christos KARAKOLIS, „Die Kirchenväter können das eigene Verstehen anleiten, aber nicht ersetzen – eine orthodoxe Perspektive“, Stefan ALKIER – Christos KARAKOLIS – Tobias NICKLAS (ur.), *Sola Scriptura ökumenisch* (Paderborn: Brill-Ferdinand Schöningh, 2021.), 55-72. Vidi također: Predrag DRAGUTINOVIĆ, „Constructing Context: Test Case ‘Orthodox Biblical Scholarship’“, Ute Eva EISEN – Heidrun MADER (ur.), *Talking God in Society: Multidisciplinary (Re)constructions of Ancient (Con)texts*. [Festschrift P. Lampe, Volume II: Hermeneia in Global Context: Past und Present], (Göttingen: Vandenhoeck&Ruprecht 2020.), 445-456.

⁷ Usp.: Peter J. LEITHART, *Deep exegesis. The Mystery of Reading Scripture* (Waco, Texas: Baylor University Press, 2009.), 173.

⁸ John BRECK., *The Bible and Its Interpretation in the Orthodox Church* (Crestwood, New York: St. Vladimir's Press, 2001.), 69.

U prilog ovoj svojoj tezi autor navodi brojna svjedočanstva iz grčke patristike. *Lectio divina* je odomaćena u pravoslavnoj predaji podjednako kao i zapadnoj. *Lectio divina* je zapravo jedan akt molitve Pisama („praying the Scriptures“), akt pogružavanja u tajne i istine Pisma koje se postiže posvećenim predavanjem Riječi i odvija djelovanjem Duha Svetoga.⁹

Koliko je, pak, moguće teoriju i praksu *lectio divina* komunicirati u kontekstu suvremene biblijske hermeneutike? Da li je taj koncept „naučan“, akademski pogodan za raspravu i kadar biti uključen u dijalog s drugim pristupima ili je on vlasništvo duhovnih elita koji se nameće na slijepo prihvatanje ili odbijanje?

2. *Lectio divina* u kontekstu suvremene biblijske hermeneutike

2.1. *Dijakroni pristup*

Historijski kriticizam je u velikoj mjeri relativizirao značenje *lectio divina*. Budući da su biblijski tekstovi proučavani kao dokumenti iz prošlosti, iz kojih se saznaje kako su tadašnji ljudi vjerovali i pisali o Bogu, u njima se uglavnom za tim i tragalo. Oni su eventualno mogli imati etičku vrijednost i paradigmatičnost za suvremene ljude, ali „čitanje božanskog“ u njima ili pak molitveno čitanje smatrali su se reliktom srednjovjekovnog samorazumijevanja, nenaučnim, nekritičkim i samim tim neadekvatnim prosvijećenom dobu.¹⁰ Međutim, od polovine XX. vijeka stvari se postupno mijenjaju. Historijsko-kritička metoda gubi dominaciju u tumačenju Biblije, veliki oci historijskog kriticizma bivaju sagledavani kao mislioci svojega doba koji su stavili snažan akcenat na razum i racionalno poimanje, razrađivali teme koje ni u kojem slučaju nisu relevantne za mnoge druge životne kršćanske kontekste. Veliku ulogu su odigrale u Evropi i generalno zapadnom svijetu hermeneutike H.-G. Gadamera i P. Rikera koje su stavile akcent na integralno razumijevanje biblijskih tekstova, u smislu da je čin razumijevanja jedan holistički akt čovjekova bića, pri čemu razumjeti znači i doživjeti, srodit se, a ne samo racionalno prihvati.¹¹

⁹ Usp.: John BRECK, *The Bible and Its Interpretation*, 79.

¹⁰ O idejnoj pozadini historijskog krticizma vidi: Ulrich WILCKENS, *Kritik der Bibelkritik. Wie die Bibel wieder zur Heiligen Schrift werden kann* (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 2012.), 27-46.

¹¹ Usp.: Anto POPOVIĆ, *Načela i metode za tumačenje Biblije. Komentar papina govoru i dokumenta Biblijske komisije Tumačenje Biblije u Crkvi* (Zagreb: KS, 2005.), 219-233; Peter STUHLMACHER, *Vom Verstehen des Neuen Testaments. Eine Hermeneutik* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht), 197-204.

Nadalje, pojava kontekstne hermeneutike dovela je do novih pitanja i novih metoda uz pomoć kojih se odgovaralo na njih. S drugih kontinenata su dolazili novi glasovi koji su insistirali na „čitanju odozdo“, na čitanju iz srca života natopljenog patnjom (npr. teologija oslobođenja, konteksti Afrike i sl.). Navedeni momenti su u velikoj mjeri doprinijeli hermeneutičkoj rehabilitaciji tumačenja iz prošlosti, s jedne, i osobna čitanja (u koja spada i *lectio divina*), s druge strane. *Lectio divina* angažira čitavo čovjekovo biće, i duhovno i tjelesno; čitalac integralno sudjeluje u aktu razumijevanja koji na koncu rezultira prakticiranjem vrline kao peti stupanj opisan s *actio (viva lectio est vita bonorum)*. Uz to, mnogi rezultati historijskog kriticizma nisu nužno u suprotnosti s *lectio divina*, niti pak *lectio divina* suspendira naučno i kritičko bavljenje Biblijom.¹² Naprotiv, modeli govora u Bogu koje susrećemo u Bibliji, a koje ustanovljujemo historijsko-kritičkom metodom, mogu u velikoj mjeri pomoći da *lectio divina* ne odvede samo k Riječi tajno skrivenoj u srcu čitaoca već i k Riječi upućenoj crkvenoj zajednici i svijetu. Potrebno je danas odlučno naglasiti da naučno proučavanje Biblije i *lectio divina* nisu međusobno suprostavljeni koncepti koji isključuju jedan drugi. To je često lažna dilema koja dovodi do polarizacije između vjere i nauke, duhovnog i akademskog i sl. Zapravo je nezamislivo da teologija, artikulirani teološki govor, služba Riječi, može postojati bez čitanja teksta Biblije. Historijski kriticizam nas uči da ozbiljno uzimamo tekstove – oni predstavljaju kontrolnu instanciju i oslonac koji čuva od pretjerano subjektivnog pristupa koji se nerijetko završava u maglovitim spekulacijama.

2.2. Sinkroni pristup

Dok je u okviru dijakronog pristupa fokus na prvobitnom čitaocu/slušaocu kojega biblijski autor/autori ima u vidu u momentu saставljanja spisa – tzv. izvornog čitaoca često nije moguće odrediti, u pojedinim slučajevima je to pak relativno lako – sinkroni pristup poklanja pažnju realnom čitaocu (*real reader*). To može biti bilo koja osoba koja je čitala i čita biblijski tekst. U okviru biblijskih studija ponekad se proučava način na koji realni čitaoci tumače biblijske tekstove.¹³ Načini na koji su tekstovi tumačeni kroz historiju proučava se u okviru koncepta historije

¹² Naravno, kritička egzegeza i *lectio divina* se ne odvijaju istovremeno, već strukturiraju rad jednog egzegeta komplementarno. Usp.: John BRECK, *The Bible and Its Interpretation*, 70-71.

¹³ Vidi npr.: Walter DIETRICH – Ulrich Luz (ur.), *The Bible in a World Context. An Experiment in Contextual Hermeneutics* (Grand Rapids, Michigan/Cambridge: Eerdmans Publishing Company, 2002.).

učinka (*Wirkungsgeschichte/history of reception*). Ta su proučavanja jasno pokazala da je način na koji čitaoci tumače biblijske tekstove suštinski pod utjecajem njihova shvaćanja Biblije, dogmatskih prepostavki i svrhe čitanja. Suvremena biblijska hermeneutika razvila je nekoliko strategija čitanja koje se fokusiraju na čitaoca, npr. čitaočev-kreativni-odgovor (*reader-response criticism*), gdje se naglašava uloga čitaoca kao aktivnog faktora u pronalaženju smisla teksta. U nekim slučajevima primjenjuju se interaktivni i fenomenološki pristupi, u okviru kojih se traga za balansom između uloge teksta i uloge čitaoca (npr. Wolfgang Iser, Umberto Eco).¹⁴ U drugim slučajevima primjenjuju se socijalni ili strukturalistički pristupi čitanju, u okviru kojih se akcenat stavlja na socijalnu lokaciju čitaoca i interpretativnu zajednicu čiji je čitalac dio. U okviru narativnog kriticizma pravi se razlika između pripovjedača (onoga koji pripovijeda), implicitnog čitaoca (*implied reader*) i stvarnog čitaoca teksta (*real reader*). Stvarni čitalac je osoba koja čita tekst, dok je implicitni čitalac intratekstni element. Implicitni čitalac je definiran ili kao čitalac kojega realni autor ima u vidu kada piše tekst ili kao intratekstni literarni konstrukt. U okviru narativnog kriticizma može se konstatirati da je implicitni autor taj koji vodi implicitnog čitaoca korak po korak kroz tekst.¹⁵ Svi ovi uvidi na polju suvremene hermeneutike otvaraju prostor za promišljanja koncepta *lectio divina*, naročito kada se uzme u obzir izrazito teološki karakter biblijskih tekstova. U svakom slučaju, čitalac se ne sagledava kao pasivan recipijent fiksnih sadržaja teksta, već kreativno sudjeluje u gradnji smisla od materijala koji tekst nudi.

2.3. Komunikološki ili eklezijalni karakter *lectio divina*

Lectio divina ne odvija se samo u tišini prostora pojedinca, individue koja čita, moli se, razmišlja i radi. *Lectio divina* se odvija i u molitvenoj zajednici Crkve, kroz čitanja i pjevanja Pisma u bogoslužnom životu. Sveti pismo je prvenstveno knjiga Crkve, knjiga koja svjedoči o događaju Krista i Crkve, ali ih ne zamjenjuje.¹⁶ U kojoj mjeri je zajednica mjerodavni i konstitutivni faktor u razumijevanju teksta, može se ilustrirati na dva primjera iz uvida suvremene hermeneutike, a u odnosu na različite komunikacijske situacije:

¹⁴ Vidi: U. LUZ, *Theologische Hermeneutik*, 176-188.

¹⁵ Vidi: Benedikt JESSING, „Leselenkung“, *Lexikon der Bibelhermeneutik. Begriffe – Methoden – Theorien - Konzepte* (Berlin: Walter de Gruyter, 2009.), 356-357.

¹⁶ Usp.: Robert GRANT – David TRACY, *A Short History of the Interpretation of the Bible* (Fortress Press, 1984.), 182-183.

Pimjer 1: Bogoslužna čitanja Pisma. Mjesto gdje se neprestano prakticira *lectio divina* je bogoslužje. Zajednica koja čita i posreduje poruku Pisma. Proučavanje historije teksta Novog zavjeta u okviru antičke produkcije i distribucije knjiga ukazuje na veliko značenje publike, kruga čitalaca ili zajednice, za očuvanje „izvornog“ teksta. Zajednica ili krug čitalaca su kontekst u kojem se jedan tekst producira i tradira, što bi u antičkim uvjetima značilo kopiranje, odnosno prepisivanje i umnožavanje tekstova. Usporedba produkcije i distribucije biblijskih spisa s odgovarajućim procedurama antičkog svijeta ukazuje na to da je zajednica Crkve kao primarni recipijent biblijskih tekstova bila u stanju uočiti i konstatirati pogreške do kojih je prilikom prepisivanja moralo dolaziti te da sve pogreške koje se javljaju na „makro nivou“ svede na najmanju moguću mjeru.¹⁷ Tako Crkva nije samo interpretativna zajednica koja tumači predane joj tekstove, već na izvjestan način uobličava te tekstove, bdiće nad njima, čuva ih, moli i čita, kako vjeruje, u skladu s njihovim vlastitim zahtjevom, koji je izrazito teološki.

Pimjer 2: Akademska čitanja Pisma. U svojem čuvenom djelu *Is There a Text in the Class?* (1980.),¹⁸ Stanley Fish zastupa tezu daje kompetentni čitalac dio interpretativne zajednice („interpretive community“) koja se sastoji od članova koji dijele interpretativne strategije („interpretive strategies“) ili zbroj zajedničkih pretpostavki („set of community assumptions“) čitanja teksta utoliko što zapravo ona daje smisao tekstu. On također smatra da svaka od tih interpretativnih strategija zajednice kreira sve navodno objektivne karakteristike teksta. U tom smislu značaj jednog teksta zavisi od strategija i pretpostavki koje čitaoci jedne zajednice dijele jedni s drugima. Fish nadalje smatra da interpretativna zajednica svakom tekstu daje vrijednost i smislove u toj mjeri da čak ne

¹⁷ Usp.: Timothy MITCHELL, „Exposing Textual Corruption: Community as a Stabilizing Aspect in the Circulation of the New Testament Writings during the Greco-Roman Era“, *Journal for the Study of the New Testament* 43/2 (2020.), 266-298. „In this paper I look at the publication and distribution practices of the first few centuries of the Christian era. I argue that because books were copied and circulated primarily through social networks in a community, this naturally created an environment where any macro-level changes to the text, literary theft, and plagiarism of these writings was exposed through these same social networks. In the article I give examples of this phenomena from pagan and Christian sources. Some of the examples are taken from the New Testament. Though these examples from the New Testament discuss communities of Christians that are in a position to expose textual corruption rather than being explicit references to revealing textual corruption.“

¹⁸ Usp.: Stanley FISH, *Is There A text in This Class? The Authority of Interpretative Communities* (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1980.), 147-174.

postoji neka vanjska instancija koja bi mogla utjecati na te procese. Stoga, on zaključuje da je za svaku interpretaciju tekstova karakteristično to što ona nije proces traganja za fiksnim smisлом u okviru jednog lingvističkog sistema, već je zasnovana na praksama i pretpostavkama jedne institucije ili zajednice gdje se smislovi izvode zavisno od njihova konteksta, prije nego iz njihove pozicije u lingvističkom sistemu. U tom smislu konteksti uvjetuju smislove koji se artikuliraju u jednoj interpretativnoj zajednici koja je kao instancija neodvojivi dio procesa tumačenja. Ovaj koncept naučno legitimira prakse čitanja i tumačenja u Crkvi kao interpretativnoj zajednici koja tekstove ne čita prosto kao nosioce smislova, već im u jednom interaktivnom procesu dodjeljuje smislove.

Primjer 3: Performativno Pismo. Uz duhovni i intelektualni moment, koji je karakterističan za bogoslužna i akademska čitanja Biblije, u okviru suvremene hermeneutike pojavljuju se pristupi koji ukazuju na performativnost biblijskog teksta. Ovaj pristup (*embodied performance*) ukazuje na mogućnost recepcije biblijskog teksta tako što recipijent, tumač, ujedno biva i performer koji svoje intuitivne doživljaje biblijskog teksta uvodi u dijalog s klasičnim razumijevanjima i tumačenjima. Novina je u tome što se akademsko i naučno sagledavanje biblijskih tekstova otvara za emociju i intuiciju recipijenta biblijske poruke. Ova metoda čitanja i „izvođenja“ Pisma na tragu je postavki i zahtjeva suvremene filozofske hermeneutike koja naglašava integralni i holistički pristup razumijevanju kao takvu. Tumač se postavlja ne samo kao subjekt pred tekstrom već i kao objekt na kojemu tekst vrši izvjesne utjecaje. Polazi se od činjenice da je svaki recipijent poruke Pisma kompleksno ljudsko biće koje osmišljava svijet oko sebe na različite načine, pa tako i kroz svoje tijelo, pokrete, emocije, pripadnost zajednici. Ova metoda nudi put i način otjelotvorenja čovjekova osmišljavanja sebe i svijeta oko sebe kroz aktivno suočavanje i recepciju biblijske poruke.¹⁹

Zaključak

Na osnovi svega iznesenog može se zaključiti da *lectio divina* u pravoslavnoj predaji postoji kao duhovno čitanje Pisma te da je riječ o istovjetnom pristupu Bibliji ili istovjetnoj tehnici čitanja Biblije koja se prakticira u obje Crkve. Ona se može označiti i kao molitveno čitanje

¹⁹ Sarah AGNEW, *Embodied Performance. Mutuality, Embrace, and the Letter to Rome* (Eugene, Oregon: Wipf and Stock Publishers, 2020.); Vidi također: Vladan TATA-LOVIĆ, „Performativnost“, *Leksikon Biblijske Egzegeze* (Beograd: Službeni glasnik i Biblijski institut PBF-a, 2018.), 299-301.

Predrag DRAGUTINOVIĆ, „*Lectio divina* u pravoslavnoj predaji i suvremenoj biblijskoj hermeneutici“, 215-225

Pisma, pri čemu takvo čitanje može u samoći prakticirati pojedinac ili ono pak može biti prakticirano u okviru liturgijske zajednice. S druge strane, ovakav pristup se, u akademsko-naučnom smislu, ne može odbaciti kao nenaučan, proizvoljan i lišen teorijskog diskursa, kao što se često događalo i događa. Naprotiv, mnogi suvremeni uvidi na polju epistemologije i heremeneutike pokazuju da je *lectio divina* jedan teorijsko-naučno legitimni koncept, komunikološki potentan i heremeneutički plauzibilan.

LECTIO DIVINA IN THE ORTHODOX TRADITION AND CONTEMPORARY BIBLICAL HERMENEUTICS

Summary

In Orthodox tradition the concept of „spiritual reading“ of Scripture might be viewed as equivalent to the methods and experience described as lectio divina by Latin authors. This approach to biblical texts in modern biblical studies has sometimes been challenged, ignored or declared to be pre-modern and obsolete. However, the turn towards „synchrony“ in the second half of the 20th century places the concept of the reader, the experience, the relationship between the reader and the text, appropriation, attitude towards „the substance of the text“, and so on at the center of hermeneutical observations. This approach has brought lectio divina back to the field of hermeneutic reflection. In the Orthodox Tradition, as well as in modern Orthodox biblical studies, lectio divina or „spiritual reading“ is considered appropriate to absorbing the fundamental claims of biblical texts; it does not inhibit correctly understood historical criticism; and it allows the voice of texts from the distant past to speak of God down the ages and diachronically communicate essential biblical messages to the Church and society.

Keywords: *lectio divina, Orthodox hermeneutics, spiritual reading, contemporary biblical hermeneutics*

Translation: Predrag Dragutinović and Kevin Sullivan

UDK: 272-278-279
272-23-766
Pregledni rad
Primljeno: studeni 2020.

Ivica ČATIĆ

Katolički bogoslovni fakultet u Đakovu
Sveučilište Josipa Jurja Strossmayera u Osijeku
ivicat6@gmail.com

KORIŠTENJE SVETOG PISMA ZA SVETO I PLODONOSNO VRŠENJE SVEĆENIČKE SLUŽBE

Sažetak

Iz naslova rada proizlazi kako u pitanju nije klasična biblijska tema jer se pruža prema području duhovnosti, liturgike, pastoralu itd. S obzirom na to da na hrvatskom jeziku postoje radovi (M. Vidovića i A. Popovića) koji status i ulogu Svetog pisma u Crkvi obrađuju na sveobuhvatan i sistematski način, ovaj članak neće insistirati na sveobuhvatnosti, nego nastoji ići što je moguće više u dubinu problema: od iznošenja naravi riječi Božje pohranjene u svetopisamskom tekstu i odgovarajućeg stava Crkve prema njoj pa sve do ključnih preduvjeta za aktiviranje njezine spasenjske snage (usp.: Rim 1,16). Prvi dio rada izlaže odnos Crkve prema Svetom pismu. Ono je ponajprije predstavljenko kao riječ Božja kojom se Stvoritelj čovjeku objavljuje kako bi mu otvorio put u zajedništvo, a potom se analizira potrebitu kvalitetu odgovora Crkve na Božju spasenjsku inicijativu ostvarenu njegovom riječju. Drugi dio posvećen je preobraziteljskom karakteru Božje riječi. U odnosu prema njemu ogleda se odnos crkvene zajednice prema Svetom pismu. Potom su izložene posljedice koje njegovo uvažavanje ima za ispravan stav prema Božjoj riječi. U trećem dijelu članka predstavljen je novozavjetni primjer slijedenja preobraziteljske naravi Pisma: stav sv. Pavla prema ropstvu, reakcije na njega te njihove posljedice kroz povijest Crkve. U prvi plan ovdje dolazi zahtjevnost Božje riječi i blagodat njezina slijedenja, dok kolebanje i zanemarivanje njezina zova vodi u nejasnoće i slabljenje povijesnospasenjskog učinka crkvenog života i djelovanja. U posljednjem dijelu rada u prvi plan su stavljena dva praktična momenta u korištenju Svetoga pisma koja su od eminentne važnosti: liturgija i homilija. Intertekstnost svetopisamskih tekstova u liturgiji, njihova aktualizacija te njihovo naviještanje traže pažljivo osluškivanje i suočavanje s njima od strane navjestitelja. Zbog toga crkveni dokumenti apeliraju na njegovu predanost duboku molitvenom životu.

Ključne riječi: Sveti pismo, zajedništvo s Bogom, Crkva, preobrazba, liturgija, naviještanje.

Uvod

Ovaj članak nastao je kao plod istraživanja teme „Korištenje Svetoga Pisma za sveto i plodonosno vršenje svećeničke službe“ povjerene mi

za izlaganje na simpoziju „*Ignorantia Scripturae, ignorantia Christi est*“, 5.-6. studenoga 2020. u Sarajevu.

Organizator mi je napomenuo kako je tema „Korištenje Svetoga Pisma za sveto i plodonosno vršenje svećeničke službe“ okvirna. Iz nje jasno proizlazi kako u pitanju nije klasična biblijska tema, nego se ona – poradi govora o svećeničkoj službi – proteže prema području duhovnosti, liturgike, pastoralu itd. S obzirom na njezinu širinu, ovaj rad će nastojati s biblijskim polazištem spojiti što je više moguće elemenata duhovnosti i liturgike. Razmišljajući kako predstaviti temu, uvelike mi je pomogla činjenica da na hrvatskom jeziku imamo već izvrsne rade kolega Marinka Vidovića¹ i Ante Popovića² koji status i ulogu Svetog pisma u Crkvi obrađuju na sveobuhvatan i sistematski način. Zahvaljujući njihovim radovima, ne smatram nužnim u ovom članku pokušavati dati sistematski pregled mjesta i uloge Svetoga pisma u životu i radu pojedinih crkvenih službenika i vjernika. Ovaj će rad, stoga, nastojati ići što je moguće više u dubinu problema: od kratkog iznošenja naravi riječi Božje pohranjene u svetopisamskom tekstu prema ključnom momentu za oslobođanje njezine spasenjske snage (usp.: Rim 1,16), što od običnog čini povijesnospasenjski trenutak. Dakle, pokušat će iznijeti ono sržno za čitanje Pisma od strane svakog službenika i vjernika u Crkvi. Ipak, preposljednji i posljednji dio rada će govorom o primjeru korištenja Svetog pisma od strane apostola Pavla te u kontekstu liturgije i homilije malčice skrenuti prema svećeničkoj službi, u skladu s naglaskom izvorno zamišljene teme.

U tom smislu prvi dio rada započinje kratkim izlaganjem ključnog momenta u korištenju Svetoga pisma koji se tiče odnosa Crkve prema Pismu. U prvom odjeljku ono je predstavljeno kao riječ Božja kojom se Stvoritelj čovjeku objavljuje kako bi mu otvorio put u zajedništvo. Drugi dio analizira potrebitu kvalitetu odgovora Crkve na Božju spasenjsku inicijativu ostvarenu njegovom riječju.

Drugi dio izlaže drugi ključni moment koji je potrebno uvažiti, a to je preobraziteljski karakter Božje riječi. Naravno, ona ima niz svojstava, međutim njezin transformativni potencijal izdvojio sam kao ključni i ujedno kritični moment na kojem se ogleda odnos crkvene zajednice prema Svetom pismu. Nakon što je ukratko predstavljen, izložene su posljedice koje njegovo uvažavanje ima za ispravan stav prema Božjoj riječi.

U trećem dijelu članka predstavljen je novozavjetni primjer slijedeњa preobraziteljske naravi Pisma: stav sv. Pavla prema ropstvu,

¹ Usp.: Marinko VIDOVIC, „Biblija u životu Crkve“, *Crkva u svijetu* 36 (2001.), 27-54.

² Usp.: Anto POPOVIC, „Sveto pismo u teologiji i pastoralu Crkve“, *Bogoslovска smotra* 75 (2005.), 713-744.

reakcije na njega te njihove posljedice kroz povijest Crkve. Raspoloživost potrebnu pred riječju Pisma nije uvijek lako ostvariti, ali donosi jasnoću i mijenja stvarnost u skladu s Božjom voljom, dok kolebanje i zanemarivanje njezina zova – iako na prvi pogled izgleda manje bolno – zapravo priprema nejasnoće, nesnalaženje te slabi povijesnospasenjski učinak crkvenog života i djelovanja.

U četvrtom, i ujedno posljednjem, dijelu rada u prvi plan stavljena su dva praktična momenta u korištenju Svetoga pisma koja su od eminentne važnosti: liturgija i homilija. Bez pretenzija zadirati u područja svojstvena liturgičarima, pastoralistima i retoričarima, ovdje su izneseni sržni momenti ispravnog korištenja Pisma gledajući s biblijske točke motrišta. Također, principi ovdje izneseni u osnovi vrijede i za korištenje Svetog pisma u katehezi. Intertekstnost svetopisamskih tekstova odabranih za liturgiju, njihova aktualizacija te njihovo naviještanje traže pažljivo osluškivanje i suočavanje s njima od strane navjestitelja. S obzirom na to da će u tom procesu i sam nerijetko biti pogoden riječu Božjom i stavljen u krizu, navjestitelju crkveni dokumenti na srce toplo stavljaju dubok molitveni život. To je ozbiljan preduvjet da bi mogao slijediti Duha koji *uvodi u svu istinu* (usp.: Iv 16,13) i kročiti za Bogom koji *sve stvara novo* (usp.: Otk 21,5).

1. Prvi ključni moment: odnos Crkve prema Svetom pismu

Govor o korištenju Svetog pisma za sveto i plodonosno vršenje svećeničke službe po sebi može biti veoma širok i uključivati mnoge momente. Očito je kako se u pristupu ovoj temi nužno mora izvršiti izbor i izdvojiti one ključne, a ostale po mogućnosti više ili manje detaljno dovesti u vezu s prvima. Prvi ključni moment svakako jest odnos Svetog pisma i Crkve. Imajući u vidu da Crkva svoj izvor ima u Bogu i u samom Svetom pismu, njegovo adekvatno korištenje kao svoj prvi preduvjet ima živu svijest o tom odnosu i posljedicama koje za sobom povlači.

Odnos Svetog pisma i Crkve može se promatrati u dva smjera. Prvi jest descendantni jer sve počinje Božjim „silaskom“, tj. objavom kojom sebe otkriva čovjeku. Budući da se njegova objava ne ograničava na iznošenje informacija, nego kao krajnji cilj ima ostvarenje punog zajedništva s čovjekom, Crkva kao narod okupljen u jedinstvu Oca i Sina i Duha Svetoga (usp.: LG 4), zahvaljujući Božjoj riječi, jest narod na putu sve dubljeg ostvarivanja tog zajedništva. To je ascendentni moment u kojem prihvaćanjem i življenjem Riječi Crkva „uzlazi“, tj. doživljava uzdizanje u svojem povijesnospasenjskom trenutku jer on je promijenjen djelovanjem Božje riječi spasenja (Dj 13,26) koju prihvata i živi.

1.1. Descendentni moment: Bog putem Pisma komunicira s čovjekom

U ovom odjeljku želimo Svetu pismo promatrati pod njegovim najodličnijim vidom, tj. u njegovoj povezanosti s Bogom. Svetu pismo svoj izvor ima u Bogu. Naime, „Sveti Pismo sadrži riječ Božju i – jer je nadahnuto – zaista i jest riječ Božja...“ (DV 24). Dakle, Pismo jest jedan od privilegiranih načina Božje descendantne akcije, tj. „silaženja“ i ulaženja u ljudsku povijest kako bi prišao i uspostavio komunikaciju s čovjekom.

Božja riječ čovjeku objavljuje istinu o njemu samom, o Bogu, o sveukupnoj stvarnosti i povijesti koju Božja blizina pretvara u povijest njegove djelatne prisutnosti, tj. *povijest spasenja*. Promatrana u tom kontekstu, riječ Pisma ne donosi samo informacije i Božje odredbe nego je u funkciji trajnog Božjeg dijaloga s čovjekom:

„Pismo je nastalo iz navještaja i ponajprije je namijenjeno navještaju (...) Kršćanstvo nije religija knjige, kao recimo Islam, već je religija žive riječi, riječi koja se ovdje i sada naviješta, u kojoj *otac nebeski s velikom ljubavlju dolazi u susret svojim sinovima i s njima razgovara* (DV 21).“³

Za razliku od Prvog vatikanskog sabora koji je naglasak stavio na govor o Božjoj objavi u prirodi, u želji progovoriti o mogućnosti razumske spoznaje Boga preko stvorenog svijeta, Drugi vatikanski sabor u prvi plan stavlja ovu Božju prijateljsku inicijativu dijaloga s ljudima:

„Božje prijateljsko komuniciranje s ljudima kulminira u punini objave u Isusu Kristu (DV 4) i dobiva svoj trajno dostupni oblik u Svetom pismu, tako da Bog svoj razgovor (dijalog) s ljudima kao prijateljima nastavlja po Svetom pismu odnosno po svetim knjigama (...).“⁴

Descendentna putanja Božjeg silaženja i prilaženja ljudima vrhunac doseže u teologiji sv. Ivana koji u svojem evanđelju potanko razlaže veliku novost: vječni Logos, Riječ utjelovljuje se u ljudskom *mesu*, tj. *tijelu* (usp.: Iv 1,14). Njegov odnos s Bogom evanđelist u 1,1 izriče izrazom *pros ton theon, kod Boga*. Taj izraz naznačava nepojmljivo zajedništvo s Ocem koje svoj temelj ima u onome biti *kod Boga prije negoli je svijeta bilo* (17,5,24). To je tema za koju se može reći da prožima evanđelje jer će Isus kasnije na više mjesta progovoriti o svojem jedinstvu s Ocem (usp.: 10,30) ili o svojemu biti u Bogu ili u Ocu (usp.: 14,10). Slikovito je taj odnos najavljen u 1,18 gdje Ivan kaže da *Jedinorođenac Bog jest u krilu Očevu* čime ustvrđuje da je Sinovo prebivanje u najvećem mogućem zajedništvu s

³ M. VIDOVIC, „Biblija u životu Crkve“, 30-31.

⁴ A. POPOVIĆ, „Sveti pismo u teologiji i pastoralu Crkve“, 715.

Ocem (usp.: Lk 16,22; Izr 8,30; Br 11,12; Rut 4,16).⁵ Time sugerira ne samo jedinstvo njihovih misli nego kompletno jedinstvo bića.⁶ Dok je Mojsije Boga mogao vidjeti samo straga (usp.: Izl 33,18-23), *Jedinorođenac* ga gleda licem u lice⁷ jer grčki termin *kolpon* označava grudi (usp.: 13,23), odnosno vanjski dio tijela.⁸ Temeljem tog jedinstva Sin ima neusporedivi kapacitet u odnosu na sve druge načine i događaje objave Boga; on – jer je Logos, Riječ – ulaskom u svijet omogućuje dia-log s Bogom (usp.: Iv 17).⁹ U tom kontekstu glagol *exēgeomai* (1,18), koji inače znači *potanko prepričati*,¹⁰ ovdje poprima novo značenje. Sin će – zbog svojega zajedništva koje ide do potpunog, čovjeku nedokučiva jedinstva s Ocem – svojom objavom ponuditi više od informacija i običnog dijaloga.¹¹ Jer je jedno s Ocem (usp.: 10,30), njegove *riječi su duh i život* (6,63; usp.: 6,68), i stoga omogućuju novo iskustvo Boga. Štoviše, s pomoću njih se ulazi u zajedništvo života s Bogom (usp.: 14,15-23; 15,1-11). Kao što riječ koja u sebi nosi informaciju onome komu je komunicirana pruža mogućnost zajedništvojanja na kognitivnom planu, tako Isusove riječi koje komuniciraju *život* onomu tko ih primi daju mogućnost zajedništvojanja na iskustvenom planu, i stoga komuniciraju novu razinu života (usp.: 6,63).¹² Sve je to najavljeni već u Proslovu: u Riječi jest *život* koji se ljudima manifestira, tj. objavljuje kao *svjetlo* (1,4): oni koji su primili *svjetlo* u 1,12a, zapravo su primili *život* o kojem govori 1,4. Ako su primili novi život, to znači da su se rodili, tj. da

⁵ Usp.: Enrico GHEZZI, *Come abbiamo ascoltato Giovanni. Studio esegetico-pastorale sul Quarto Vangelo* (Pontecchio Marconi: Edizioni Digograf, 2006.), 113; Andreas J. KÖSTENBERGER, *A Theology of John's Gospel and Letters* (Grand Rapids: Zondervan, 2009.), 49.

⁶ Usp.: Wes HOWARD-BROOK, *Becoming Children of God. John's Gospel and Radical Discipleship* (Maryknoll: Orbis Books, 1994.), 61.

⁷ Usp.: Herman RIDDERBOS, *The Gospel of John. A Theological Commentary* (Grand Rapids: W. B. Eerdmans, 1997.), 59.

⁸ Usp.: Francis MOLONEY, *The Gospel of John* (Collegeville: Liturgical Press, 1998.), 47.

⁹ Usp.: Anthony J. KELLY – Francis J. MOLONEY, *Experiencing God* (New York: Paulist Press, 2003.), 32 i 36.

¹⁰ Usp.: Henry G. LIDDELL – Robert SCOTT, *An Intermediate Greek-English Lexicon* (Oxford, Clarendon Press, 1889.), 274.

¹¹ Ovime tvrdimo da objava o kojoj se govori u 1,18 nadilazi tumačenje koje iznosi npr. Francis J. MOLONEY, *Belief in the Word. Reading John 1-4* (Minneapolis: Fortress Press, 1993.), 50-51 kako je Isus svojim životom, smrću i uskrsnućem objavljuje „story of God“ ili „makes God known“, „God can now be seen“.

¹² Usp.: Robert KYSAR, *Voyages with John: Charting the Fourth Gospel* (Waco: Baylor University Press, 2005.), 34, koji smatra kako naglasak na komunikaciji u 1,18 potvrđuje da je Prolog primarno soteriološki orijentiran jer završni redak izražava naboј cijelog dosadašnjeg tijeka teksta.

su postali djeca Božja (1,12b). Naracija Evanđelja, koja slijedi iza Prologa, razvija i „ostvaruje“ njegov smisao kao što i Prolog najavljuje smisao ostatka Evanđelja koji iza njega slijedi.¹³ Prolog je stoga poziv na novo iskustvo u koje čitatelji, ako se odazovu dinamici Isusove riječi, mogu uči – iskustvo postajanja djecom Božjom.

U ovoj točki postaje jasno da ivanovsko shvaćanje uloge Logosa ide znatno dalje od svakog pa i najšireg pojma objave te se prelijeva u soteriologiju. Krajnji smisao objave Oca po Sinu nije samo objavljivanje istine kao skupa određenih informacija nego ima jasnu svrhu soteriološke naravi: spasiti čovjeka, tj. omogućiti mu ulazak u zajedništvo s Bogom. Ovdje, jasno je, descendantno kretanje Božje objave otvara mogućnost ascendentnog kretanja za čovjeka. Ako bismo se nastavili izražavati u terminima Proslova, status *djece Božje* ne dobiva se tjelesnim rođenjem ili čistim darom, nego kombinacijom zasluge i milosti tako da je on istovremeno i nešto darovano i nešto potignuto.¹⁴

Već ovdje u Proslovu evanđelist Ivan dovodi u jasan suodnos objavu Božju putem Riječi, njezino primanje/odbijanje i soteriološki ishod koji iz toga slijedi. Naime, nakon govora o odbijanju Riječi u 1,11 sljedeći redak uvodi kontrapoziciju: nasuprot onima koji nisu, postoje oni koji prihvaćaju Riječ (usp.: 12,37-43). Oni su *primili svjetlo* i povjerili mu se, priznali njegove zahtjeve i ispovijedaju ga.¹⁵ Nakon onoga što je rečeno u 1,5.10-11, ovi koji ga *primiše* predstavljeni su kao ljudi koji su isli protiv dominantnog načina na koji svijet razmišlja, živi i djeluje; oni su ga prihvatili zbog onog što jest i kako im se očitovao.¹⁶

Glagol *primiti* (1,12a) znači isto što i *vjerovati* (1,12c; usp.: 5,43-44),¹⁷ a to podrazumijeva prihvatanje Logosa u punom opsegu njegove

¹³ Usp.: F. J. MOLONEY, *Belief in the Word. Reading John 1-4*, 50-51; on posebice znakovitim prepoznanje činjenicu da glagol *exēgeomai*, što je sintaktički veoma neuobičajeno, ipak stoji na samom kraju retka 1,18; ako se tome doda da 1,19 počinje konjunktivnim veznikom *kai*, onda je jasno kako evanđelist ovim gramatičko-sintaktičkim elementima želi naglasiti da poetski Prolog čitatelja direktno uvodi u narativni nastavak Evanđelja u 1,19.

¹⁴ Usp.: W. HOWARD-BROOK, *Becoming Children of God. John's Gospel and Radical Discipleship*, 55.

¹⁵ Usp.: Andreas J. KÖSTENBERGER, *John* (Grand Rapids: Baker Academic, 2004.), 38; on ističe da na ovaj način Iv uspostavlja ravnotežu između ljudske odgovornosti (*primiti, vjerovati*) i božanskog suvereniteta (*udijeliti moć da netko bude rođen od Boga*).

¹⁶ Usp.: H. RIDDERBOS, *The Gospel of John. A Theological Commentary*, 45; A. J. KÖSTENBERGER, *John*, 38.

¹⁷ Usp.: F. J. MOLONEY, *Belief in the Word. Reading John 1-4*, 38-39; William BONNEY, *Caused to Believe. The Doubting Thomas Story as the Climax of John's Christological Narrative* (Leiden – Boston: Brill, 2002.), 51-52; A. J. KÖSTENBERGER, *A Theology of*

objave.¹⁸ Takav stav jest ono što zahtijeva svrha Evandelja izrečena u 20,31: *da ljudi vjeruju i da vjerujući imaju život u njegovu imenu*. Gore smo ustvrdili da *primiti svjetlo* zapravo znači *primiti život koji jest u Logosu* jer u Logosu jest život koji se ljudima manifestira kao *svjetlo* (1,4); stoga oni koji su primili *svjetlo* u 1,12a, zapravo su primili život (1,4). A *primiti život koji bijaše u Riječi* (1,4), nadalje znači primiti u sebe dinamiku onoga što Riječ jest i što živi. Njegov život jest odnos, komunikacija, ljubav s Ocem jer u Njemu prebiva Otac i Očeva ljubav za svijet (usp.: 3,16; 14,10). Stoga *vjerovati* znači ući u sinovsku komunikaciju s Ocem. Nadalje, to znači da *vjerovati* nije moguće onome tko ostaje u dosadašnjem, „starom“ životu. Potrebno je novo rođenje! Ono koje dolazi primanjem Logosa, Riječi i života koji iz njega izvire.

Takva vrsta rođenja nije nešto izvanjski pridodano ljudskom biću. Božja objava i svrha kojoj ona želi privesti čovjeka, kongenijalna je dubokoj biti ljudske naravi, a biblijski jezik izriče je kao općenitu čovjekovu bliskost ili srodnost s Bogom (usp.: Post 1,26-27; Dj 17,24-28) ili kao skrovitu prisutnost Božje riječi u srcu svakog čovjeka (usp.: Pnz 30,11-14; Rim 10,4-9).¹⁹ Stoga će važan segment crkvenog poslanja biti pomoći vjernicima i ljudima u potrazi za istinom da na ispravan način tumače biblijske tekstove uz pomoć pogodnih metodologija i prikladnih hermeneutičkih pretpostavki. Spoznaje o biblijskoj poruci „trebaju postati život u liturgijskom slavlju, u teološkoj refleksiji, u službi Riječi, u svakodnevnom čitanju Biblije i u duhovnom životu vjernika“.²⁰ To je put kojim Crkva i oni kojima navješta Božju riječ mogu, da se još jednom poslužimo ivanovskom terminologijom, ići prema novom rođenju od vode i Duha (usp.: Iv 3,3).

Iz ovoga je razvidno u kojoj je mjeri adekvatan stav pred Božjom riječju značajan element koji priprema i omogućuje ascendentni hod crkvene zajednice prema zajedništvu s Bogom, njezinim izvorom.

1.2. Ascedentni moment: ispravan stav pred darom Pisma

Konstatirali smo koncem prošlog odjeljka da spoznaja koju pruža Sveti pismo treba postati život njegova čitatelja kako bi mu omogućila hod prema novom rođenju i novom životu djeteta Božjega (usp.: Iv 1,12). Takav stav znak je prihvaćanja Božje ponude, pristajanja uz njegovu

John's Gospel and Letters, 183. 471; John PAINTER, „Quest Stories in John 1-4“, Journal for the Study of the New Testament 41 (1991.), 33-70, ovdje 44-45.

¹⁸ Usp.: A. J. KÖSTENBERGER, *John*, 38.

¹⁹ Usp.: A. POPOVIĆ, „Sveti pismo u teologiji i pastoralu Crkve“, 718.

²⁰ M. VIDOVIĆ, „Biblija u životu Crkve“, 28-29.

objavu i prihvaćanja zajedništva s njim. Sveto pismo jest, također, jedan od privilegiranih načina koji čovjeku omogućuju hod prema Bogu. Iz ovoga se nazire veličina dara Božje riječi koju čitatelj susreće u riječi Pisma.

Međutim, praksa pokazuje da Sveti pismi kao riječ Božja ima udioništvo ne samo u snazi i istini utjelovljenog Logosa nego i u njegovoj nemoći, ne samo u njegovu autoritetu nego i u njegovoj neshvaćenosti, odbačenosti. Riječ Božja može naići na zapreke ne samo kod onih vani nego i unutar Crkve; one se odnose na neshvaćanje, nepovjerenje, ignoriranje, zapostavljanje.... Da se i ne govori o iskustvima iz povijesti kad je ono bilo čak i instrumentalizirano da bi se opravdali ratovi, pogromi i mučenja, ropstvo, nepravedni i nasilni oblici društvenih uređenja i sl. A tko bi tek mogao kvantificirati štetu od nemara prema riječi Božjoj u Pismu ili od formalističkog stava prema njoj koji generiraju indiferentizam spram njezine poruke?²¹

Zbog toga je neobično važno posvetiti pažnju pitanju odnosa Crkve prema Svetom pismu. Imati jasnim taj odnos u praktičnom radu s riječu Božjom, jamac je kvalitetnih stavova i odluka koje će iz te aktivnosti proizaći. To se ponajprije tiče onih koji u Crkvi obnašaju službu povezanu s tumačenjem i naviještanjem Riječi. O njihovu stavu ovisi hoće li na osobnom i crkvenom planu otkriti te u svoj život i djelovanje pustiti dinamizam riječi Božje. A to je jedan od osnovnih uvjeta ispravnog korištenja Svetog pisma za sveto i plodonosno vršenje svećeničke službe.

Nakon što smo u prethodnom odjeljku fenomen i domašaj Božje objave promatrali u optici ivanovske teologije, traganje za ispravnim stavom pred darom Svetog pisma nastaviti ćemo u također bogatoj pavlovskoj baštini.

U Poslanici Rimljanim sv. Pavao govori o *evangeliju*. Kod njega se taj izraz ne odnosi na izvještaj o Isusovu životu na način kako ga prikazuju sinoptička evanđelja ili Evanđelje po Ivanu. Pavao ovdje želi razmatrati *evangelje* kao Radosnu vijest o onome što je Bog učinio za čovječanstvo po svojemu Sinu Isusu Kristu. Apostol u 1,16 u grandioznoj litoti tvrdi da se *evangelje* ne stidi propovijedati ni u tadašnjoj prijestolnici civiliziranog svijeta (usp.: 1 Kor 2,3-6). Razlog tomu jest što ga Pavao smatra *snagom Božjom*. Dakle, ono nije samo poruka, filozofija ili sustav misli koje bi trebalo naučiti; ono je *pripovijest o križu* (1 Kor 1,18). Štoviše, ovdje se Apostol približava starozavjetnoj misli da se radi o *sili* (grč. *dynamis*) kojom Bog zahvaća u tijek ljudske povijesti (usp.: 1 Kor 2,4; 4,20). Valja istaknuti kako za tu snagu

²¹ Usp.: Virgil HOWARD – Patricia LENOIR, „Introduction“, William R. FARMER (ur.), *The International Bible Commentary* (Collegeville: The Liturgical Press, 1998.), 131-137, ovdje 132.

Pavao ovdje tvrdi da je namijenjena ne na opravdanje, nego na *spasenje svakomu koji vjeruje*. *Sôtēria* u biblijskom smislu znači „izbavljenje, spas“ od zla raznih vrsta ugroza i nije ograničena samo na duhovno područje nego podrazumijeva i povjesni vid izbavljenja.²²

Zahvaljujući ovaku shvaćanju evanđelja, Pavao nam daje dragocjen uvid u nedokučivo dostojanstvo Božje riječi jer naučava da se ona – kao i navještaj križa (usp.: 1 Kor 1,18) – može okarakterizirati istim oznakama kojima naziva samog Krista: on je također *sila*, tj. *snaga Božja* (usp.: 1 Kor 1,24).²³ Iz toga proizlazi da su članovi Crkve pozvani Sveti pismo držati u najvišoj časti i ući u iskustvo *snage Božje* kojom je ono ispunjeno. Jedno od njezinih važnih dohodišta jest preobrazba stvarnosti. Stoga ćemo snagu pohranjenu u Pismu u sljedećem odjeljku razmatrati pod vidom preobrazujuće vizije Božjeg djelovanja na svekoliko stvorene koju u sebi nosi. Riječ Božja ne samo da izvještava i slavi njegove prošle spasenjske zahvate nego ujedno poziva sve generacije čitatelja da uđu u to iskustvo božanskog preobrazujućeg djelovanja.

Zahvaljujući toj snazi Božjoj, prema Pavlu, učinkovitost Božje riječi ne ovisi o osobnosti ni o odlikama nastupa pojedinog navjestitelja (usp.: 1 Kor 1,17). Osobna ograničenja ne mogu umanjiti snagu evanđelja koje naviješta jer po vjeri riječ Kristova silazi u dubine čovjekova srca (usp.: Kol 3,16), a Duh Sveti ga, ako je otvoreno, uvodi u dubine Riječi. Isti Duh daje život i riječi Pisma i onome tko je prima.²⁴ Iz toga razloga potrebni su navjestitelji da bi slušatelji mogli čuti evanđelje i povjerovati (usp.: 10,14-17). Čak i ono *ludo Božje* mudrije je od ljudi pa *ludost propovijedanja* spašava one koji uzvjeruju (usp.: 1 Kor 1,21-25). Slušanjem riječi Božje, vjernik prima Duha Svetoga (usp.: Gal 3,2) i puni se božanskim životom (usp.: 2,20).²⁵

Pastoralne poslanice odražavaju brižljivost oko čuvanja i prenošenja Božje riječi. Zato što je slavno evanđelje, koje je povjerenio Pavlu, *evanđelje spasenja* (Ef 1,3) jer sljedbenike uvodi u božanski život, ono je od vitalne važnosti za Crkvu koja ga treba čuvati i dalje ga predavati. Da bi se osigurao taj cilj, te poslanice predstavljaju Pavla, Timoteja i Tita kao uzore

²² Usp.: Joseph FITZMYER, „The Letter to the Romans“, Raymond E. BROWN – Joseph A. FITZMYER – Roland E. MURPHY (ur.), *The New Jerome Biblical Commentary* (Englewood Cliffs: Geoffrey Chapman, 1990.), 830-868, ovdje 834.

²³ Usp.: V. HOWARD – P. LENOIR, „Introduction“, 131.

²⁴ Usp.: Armando J. LEVORATTI, „The Power of the Word of God“, William R. FARMER (ur.), *The International Bible Commentary* (Collegeville: The Liturgical Press, 1998.), 1-8, ovdje 6.

²⁵ Usp.: James D. G. DUNN, *The Theology of Paul the Apostle* (Grand Rapids – Cambridge: William B. Eerdmans Publishing Co., 1998.), 324.

crkvenih pastira od kojih kasnije generacije trebaju učiti.²⁶ Timotej se treba posvetiti čitanju Pisma, poticanju i poučavanju (usp.: 1 Tim 4,13). Apostol mu je povjerio *poklad* (6,20): *evanđelje Slave blaženog Boga* (1,11) u čijoj je službi kao propovjednik i apostol.²⁷ Da bi *poklad* očuvao čistim, Timotej će morati pobijati krivovjerja izlaganjem pravog nauka (usp.: 4,1-11). Insistiranje na trudu oko čuvanja, prenošenja i tumačenja poruke života upozorava da bi popuštanje na tom planu vodilo njezinu zanemarivanju, a time u pitanje dovelo i spasenje kojemu vodi.

To je u skladu s cjelinom novozavjetne poruke te potvrđuje ono što je već bilo zasvjedočeno i u Starom zavjetu (usp.: Pnz 6,1-25; 11,26-28; Izr 1,20-33; 8,33-36; Ps 1): Božja riječ je događaj, poziv koji se ne može tretirati ignoriranjem ili prešućivanjem jer će, u konačnici, biti ili prihvaćena ili odbijena (usp.: Mt 7,24-26 par. Lk 6,47.49; Iv 12,48; Heb 4,12-13). Dakle, dva su moguća stava pred njom: prihvatiti je i život urediti prema njezinim standardima ili je odbiti, što se ne događa uvijek otvoreno, nego često uz eventualne prigodne izgovore.²⁸

Iz gore kratko naznačenog dostojanstva i uloge riječi Božje proizlazi važnost njezina prihvaćanja i slijedenja. Iako Sveti pismo obiluje izrazima koji upućuju u tom pravcu, za daljnji hod u analiziranju njegova korištenja za plodonosnost svećeničke – a i svih drugih službi u Crkvi – pažnju ćemo nakratko posvetiti još novozavjetnom tekstu koji je veoma znakovit i sadržajem i načinom na koji je izrečen.

Naime, kad sam čuo naslov predavanja koje mi je dodijeljeno na simpoziju, prvo što mi je prošlo glavom kao reakcija na izraze *korištenje Svetog pisma* jest sjećanje na Dj 20,32 gdje Pavao, u oproštajnom govoru efeškim starješinama (što je jedini Apostolov govor u Djelima apostolskim upućen pripadnicima crkvene zajednice i stoga je veoma znakovit!), kaže: *I sada vas povjeravam Bogu i Riječi milosti njegove koja je kadra izgraditi vas i dati vam baštinu među svima posvećenima.* Dakle, „Crkva je povjerena Bogu i Riječi, a ne obratno“!²⁹ Apostol efeškim pastirima „zaviješta Logos ne kao posjed kojim mogu raspolagati, nego ih preporučuje riječi Božjoj kao otajstvenoj moći. Ona može *izgrađivati* (u pogledu zajednice) i udijeliti baštinu (misli se na nebesku baštinu) (...). Ali ne стоји на raspolaganju prezbiteru, nego je

²⁶ Usp.: Frank J. MATERA, *New Testament Theology. Exploring Diversity and Unity* (Louisville – London: Westminster John Knox Press, 2007.), 245.

²⁷ Usp.: F. J. MATERA, *New Testament Theology. Exploring Diversity and Unity*, 246.

²⁸ Usp.: A. J. LEVORATTI, „The Power of the Word of God“, 1.

²⁹ Richard J. DILLON, „Djela apostolska“, *Komentar evanđelja i Djela apostolskih* (Sarajevo: Vrhbosanska katolička teologija, 1997.), 387-518, ovdje 493.

Božji instrument za izgradnju Crkve i za spas njezinih članova.“³⁰ Iz toga je razvidno da Lukin Pavao, koji je do sada nadzirao efeške starještine, sada ih predaje Bogu. *Riječ* im ne predaje na prvom mjestu kao čvrsti polog vjere, nego na prvom mjestu njih predaje *Riječi* kao spasenjskoj snazi Božjoj (usp.: Rim 1,16) koja djeluje u povijesti.³¹ Na sažet način te Apostolove riječi mogu se staviti u širi kontekst Djela apostolskih te promatrati u trinitarnoj perspektivi:

„Već u 14,23, prije povratka u Antiohiju Pizidijsku, Pavao i Barnaba povjerili su Gospodinu starještine postavljene na čelo pojedine crkve (...) Ovdje (u 20,32, op. moja) obrazac povjeravanja jest širi i također diskretno trinitarni: spominje Boga, *Riječ njegove milosti...i onome koji ima moć* (...) Ne povjerava *Riječ* starješinama, nego njih *Riječi* (...) Bog Otac je onaj koji utemeljuje Crkvu, zajednicu posvećenih; Sin, tj. *Riječ milosti*, daje vlastiti život u službu Očeva nauma; Duh – kao svjedok Gospodina Isusa – gradi Crkvu postavljajući u njoj pastire koji bdiju nad njom (...) Predane Bogu i njegovoj Riječi, efeške starještine pozvane su pružati svjedočanstvo života konkretno izručenog milosti Božjoj.“³²

Iz pavlovske baštine, dakle, proizlazi da Crkva kao zajednica jest dobila *poklad* (1 Tim 6,20), ali on joj nije predan kao nekakav beživotni objekt na proizvoljno raspolaganje, nego je u pitanju živa riječ Božja kojoj se crkvena zajednica treba predati i staviti na raspolaganje.

Na tragu ove linije biblijske teologije jest i jasno izražen stav učiteljstva Crkve, poglavito u konstituciji Drugoga vatikanskog sabora *Dei Verbum*. U njoj je zasvjedočeno iznimno visoko vrednovanje Svetoga pisma. Tako DV 21 smatra kako zbog „velike sile i moći riječi Božje, koja je uporište i životna snaga Crkve, jedrina vjere sinovima Crkve, hrana duši, čisto i nepresušno vrelo duhovnoga života“ saborski oci „jasno ističu kako je „Crkva uvijek štovala božanska Pisma kao i samo Gospodinovo Tijelo“, tj. presvetu euharistiju. Drugim riječima, za Sabor Sveti pismo stoga jest živa Božja riječ koja ima sakramentalno-spasenjsko značenje kao i euharistija.³³

³⁰ Gerhard SCHNEIDER, *Apostelgeschichte 9,1 – 28,31* (Freiburg – Basel – Wien: Herder, 2002.), 298.

³¹ Usp.: Charles K. BARRETT, *Acts 15 – 28* (London – New York: T & T Clark, 1998.), 980.

³² Philippe BOSSUYT – Jean RADERMAKERS, *Témoins da la Parole de la Grâce. Lecture des Actes des Apôtres* (Bruxelles: Institut d'Etudes Théologiques, 1995.), tal. prijev.: *Lettura pastorale degli Atti degli apostoli* (Bologna: Centro Editoriale Dehoniano, 1996.), 581.

³³ Usp.: Ljudevit RUPČIĆ – Ante KRESINA – Albin ŠKRINJAR, *Dogmatska konstitucija o božanskoj objavi Dei Verbum*, Komentari dokumenata Drugog vatikanskog sabora (Zagreb: FTI, 1981.), 256.

Zbog svijesti o ovako visokom dostojanstvu riječi Božje pohranjene u Pismima, Sabor će na više mjesta jasno dati do znanja o tome kako shvaća odnos Crkve i Pisma. Pri tome nedvosmisleno utvrđuje podređenost Crkve i njezina vodstva riječima Pisma pred kojim stope u stavu služenja:

“Vec u proslovu (DV 1) Sabor opisuje svoju vlastitu zadaću kao služenje ovom cilju Božje objave. Naime, saborski oci nisu u prvi plan stavili autoritet Crkve i Učiteljstva, niti istine koje treba vjerovati, kao što je to bilo na Prvom vatikanskom saboru, nego se od prvog trenutka Sabor i Učiteljstvo Crkve podlažu autoritetu Božje riječi, njenom slušanju i naviještanju zajedništva vječnoga života kao Božjeg dara ljudima (1 Iv 1,2-3).”³⁴

Činjenica da je u saborskoj konstituciji na ovaj način „istaknuto da je Pismo iznad Crkve“³⁵ trebala bi imati veliko značenje za kreiranje ispravnog stava u najširim slojevima naroda Božjega spram velikoga dara njegove Riječi. Snaga spasenja (usp.: Rim 1,16) kojom se odlikuje Sveti pismo jest izvor plodonosnosti crkvenog života i djelovanja:

„Pismo mu (Saboru, op. a.) je *norma normata* vjere vjernika, razumljivo, u okrilju Crkve, ali ne na taj način da je Crkva iznad Pisma. Pismo je Crkvi konaturalno, ali je Crkva spasonosno djelotvorna upravo snagom spasonosne djelotvornosti Božje riječi. Koncil se, što je potrebno dobro naglasiti, prema riječi Božjoj postavlja najprije učenički, da bi nama progovorio učiteljski (usp.: DV 1 i 10).”³⁶

Iz toga proizlazi važna pouka da saborski oci, kao eminentni segment crkvenog učiteljstva, podređenost Crkve i vlastitu podređenost Pismu doživljavaju upravo izvorom svojeg autoriteta: „autoritet Učiteljstva temelji se na poslušnosti Božjoj riječi i na služenju“.³⁷ Ovakav stav magisterija pruža ponajbolje i najzornije tumačenje gore iznesenih pavlovskeih motiva evanđelja kao *snage na spasenje* (Rim 1,16) te potrebe povjeravanja, tj. predanja Crkve *Riječi milosti* (Dj 20,32).

I ovdje nam prosijava zraka trinitarnoga svjetla jer radi se o prijanjanju uz spasiteljsku i objaviteljsku inicijativu Oca koju ostvaruje po Sinu (DV 2), pri čemu

³⁴ A. POPOVIĆ, „Sveto pismo u teologiji i pastoralu Crkve“, 716.

³⁵ Usp.: Lj. RUPČIĆ – A. KRESINA – A. ŠKRINJAR (ur.), *Dogmatska konstitucija o božanskoj objavi Dei Verbum*, 257.

³⁶ M. VIDOVIC, „Biblijna u životu Crkve“, 37, bilj. 21; on se pri tom poziva na Bonaventuru DUDU, „Biblijске vrijednosti u našim novijim Katekizmima“, u: Bonaventura DUDA, *U svjetlu Božje riječi* (Zagreb: KS, 2000.), 133-151, ovdje 134.

³⁷ A. POPOVIĆ, „Sveto pismo u teologiji i pastoralu Crkve“, 720.

„...Sveta predaja,³⁸ Sвето писмо и црквено уčiteljstvo су tako uzajamno povezani i združeni te jedno bez drugih ne može opstati, a sve zajedno – svako na svoj način – pod djelovanjem jednog Duha Svetoga uspješno pridonosi spasenju duša“ (DV 10).

Kada se u svjetlu ovog zaključka vratimo na našu temu, nužno će izroniti pitanje: Možemo li reći da kao članovi Crkve trebamo koristiti Sveti pismi, tj. *Riječ*, ili ona zapravo treba koristiti nas? Iako to pitanje podrazumijeva razlikovanje značenja izraza *korištenje* (jer na jedan način čovjek koristi pisano riječ, a na drugi Bog koristi čovjeka), jasno je da se odgovor ne može iscrpiti objašnjenjem ove jezične distinkcije. Iz gore iznesenoga proizlazi da se članovi Crkve Pismom trebaju koristiti tako da se svojim stavom i djelovanjem izručuju *Riječi* koja će u konačnici koristiti njih. Inače s crkvenim korištenjem Pisma nešto nije u redu. Dakle, da bi naše korištenje Pisma bilo ispravno i boguugodno, kao preduvjet ima to da smo mu se izručili kako bi ono – jer je *snaga Božja na spasenje* (Rim 1,16) – zahvaćalo i koristilo nas.

Kada smo ovako stavili u suodnos ljudskog korištenja Svetog pisma i, u isto vrijeme, izručenja crkvene zajednice tom istom Pismu, razložno je postaviti pitanje: Postoje li naznake u kojem slučaju će korištenje Svetog pisma za posljedicu imati izručenje korisnika *Riječi*, kako Pavao i preporuča u Dj 20,32, te će ono stoga urođiti svetim i plodnim vršenjem njegove crkvene službe?

2. Drugi ključni moment: preobraziteljska narav Božje riječi

Drugi ključni moment u korištenju Božje riječi koji će učiniti plodonosnim i vršenje svećeničke službe i djelovanje cijele Crkve jest uvažavanje i korištenje njezina preobraziteljskog potencijala. Ako članovi Crkve poštuju dostojanstvo Pisma i spremni su ga koristiti tako da mu se izručuju – kao što smo vidjeli u prethodnom odjeljku – to zapravo znači da su spremni slijediti poticaje i smjerokaze Božje riječi. Ona ima mnoštvo osobina koje ovdje zbog ograničenosti prostora ne možemo navoditi i obrazlagati.

³⁸ U ovom radu pitanje delikatnog odnosa Pisma i predaje neće biti posebno razmatrano s jedne strane zbog ograničenosti teme na Sveti pismi, a s druge zbog nedostatka prostora. Kvalitetne informacije o saborskem stavu prema ovom pitanju mogu se pronaći u Lj. RUPČIĆ – A. KRESINA – A. ŠKRINJAR (ur.), *Dogmatska konstitucija o božanskoj objavi Dei Verbum*, 27-42.256-257; M. VIDOVIĆ, „Biblija u životu Crkve“, 37; A. POPOVIĆ, „Sveti pismo u teologiji i pastoralu Crkve“, 719-722.

Ograničit ćemo se samo na njegovu jednu, ali iznimnu osobinu: ono je preobraziteljske naravi. Naime, vizija Božjeg iscjeliteljskog djelovanja na sve stvorenje, zasvjedočena u Svetom pismu, stavlja u pitanje svijet kakav je sada i teži preobraziti ga u svijet u kojem će se *pravednost i mir zagrliti* (Ps 85,10). Stoga je i Sveti pismo, kao i Krist i evanđelje, djelotvorna snaga Božja za spasenje, ozdravljenje i obnovu svekolikog Božjeg stvorenja.³⁹

To se očitovalo već u stvaranju svijeta – Bog mijenja kaos u kozmos time što svjetlom suzbija tamu i uređuje preduvjete za pojavu života na do tada pustoj i praznoj zemlji (usp.: Post 1,2-19); nakon što je ustanovio da je *zemlja iskvarena* (6,11), mijenja situaciju tako što uzima Nou kako bi od njega načinio novo čoječanstvo (usp.: 6,11-21). U krilu obnovljenog čovječanstva Gospodin ponovno zahvaća i mijenja situaciju odabirom Abrahama iz kojega će podići sebi narod (usp.: 12,1-3). Nakon izlaska iz Egipta primanjem i vršenjem Riječi Hebrejci postaju narod Božji (usp.: Izl 19,3 – 20,10) i stoga protagonisti povijesnospasenjskih procesa u svojstvu privilegiranog sredstva Božjeg zahvaćanja u tijek svjetskih zbivanja (usp.: Ps 147,19-20). U cjelini uzevši, Božja riječ, kojom je sve stvoreno (usp.: Post 1,1-13; Ps 33,9; 147,15-18; Job 38,8-11; Sir 39,17), pokreće Božji naum s čovječanstvom i upravlja ga u krizama.⁴⁰ Motiv preobrazbe posebno je naglašen u Isusovu prvom nastupu, kako nas izvješćuju sinoptici Marko i Matej. Blizina kraljevstva, koje predstavlja novinu u odnosu na povijesni tijek našega svijeta, iziskuje promjenu: *približilo se kraljevstvo – obratite se i vjerujte evanđelju* (Mk 1,15; Mt 4,17). Njegova blizina očituje se promjenama koje Isus unosi u živote ljudi: mijenja njihov odnos s Bogom, prema samima sebi i prema drugima, mijenja njihovo zdravstveno i socioekonomsko stanje te priprema veliku novinu – od proroka najavljenu eru Duha Svetoga.

³⁹ Usp.: V. HOWARD – P. LENOIR, „Introduction“, 131. Autori gore navedenoj dodaju još dvije, međusobno usko povezane značajke Božje riječi. Njezin holistički karakter očituje se u upornom insistiranju Svetog pisma na život i dinamičkoj interakciji svih sastavnica Božjeg stvaralačkog djela. Kao što su nerazdvojno povezani Bog i zemlja, tako su su međusobno povezani i ovisni i drugi elementi stvorene stvarnosti. „Čitati i častiti biblijsku ujedinjujuću viziju stvarnosti može pomoći Crkvi u prevenciji fragmentiranja vlastitog života“ (132-133). Inkluzivni karakter biblijske vizije jasno je naznačen teologijom izabranja prema kojoj Bog izabire neke radi svih – izabrani su izdvojeni da bi bili na službi i na korist svima. Tako je i Izraelova izabranost u službi svih kako bi, u konačnici, svi prispjeli punini blagoslova (usp.: Post 12,3). Tako su i apostoli izabrani kako bi služili izgradnjni Crkve koja treba uključivati sve narode (usp.: Mt 28,18-20). No, inkluzivnost ne ostaje samo na multietničnosti: ona obuhvaća svekoliko Božje stvorenje koje iščekuje obnovu (usp.: Iz 11,6-9; Rim 8,21; Otk 22,1-2). (133-134).

⁴⁰ Usp.: A. J. LEVORATTI, „The Power of the Word of God“, 2.

Ako se na trenutak vratimo na temu iz prethodnog odlomka i postavimo pitanje kako osloboditi snagu pohranjenu u riječi Pisma, govor o preobraziteljskoj snazi koju one posjeduju daje naslutiti odgovor. Riječ Božja u sebi nosi i snagu i vodi u preobrazbu – na njezinu slušatelju jest da je slijedi i s povjerenjem joj se izruči. Howard – LeNoir u nekoliko riječi oslikavaju kritični moment pri čitanju riječi Božje: ako je Pismo zaista očitovanje Božje moći koja djeluje u pravcu ozdravljenja i izmirenja svekolikog stvorenja, tada osnovno hermeneutsko pitanje *što znači ovaj tekst?* mora pratiti i sljedeće: *Što ovaj tekst čini/želi činiti preko mene/nas?* Iako se može čitati kao umjetnost, informacija, povijest itd., biblijski tekst uvijek ima težnju čitatelja uključiti u radnju koju iznosi tako da se u povratku pita: Gdje je moje mjesto u ovom tekstu? Gdje se u mojoj svijetu odvijaju ova/ovakva zbivanja? Tko je u mojoj svijetu aramejski latalac, a tko egipatski zlostavljač? Jesam li potomak aramejskog lutaoca koji je sišao u Egipat i kojega su ondje zlostavliali ili sam onaj koji Aramejce zlostavlja i od kojega tek trebaju biti oslobođeni (usp.: Pnz 26,1-15)? Dakle, plodonosno čitanje Pisma, ono koje će doprinijeti oslobođanju njegove snage spasenja i voditi u preobrazbu, iziskuje da čitatelj premisli i uskladi svoj povijesni trenutak s onim što poručuje Pismo. To zapravo znači transformirati svoje misli i djelovanje u skladu s vrijednostima biblijske vizije – postajati novo stvorenje (Gal 6,15, 2 Kor 5,17)! Tu počinje obraćenje, tj. promjena uma potrebna pred blizinom kraljevstva koje zahtijeva Isus. Tako voljan i pripravan čitatelj ulazi u veliku promjenu stvarnosti u kojoj Gospodin *sve čini novo* (Otk 21,5). Naravno, svećenik koji to prakticira nastojat će i svoje vjernike uvesti u ovakvu dinamiku čitanja Božje riječi.⁴¹

Osim što se čitatelj Božje riječi ovakvim stavom usklađuje s njezinom nutarnjom dinamikom te izručuje njezinoj snazi i vodstvu, praktična posljedica ovakva životnog usmjerenja jest egzistencijalna promjena koja će nastupiti. Ona mijenja čitateljev život, život zajednice čitatelja, ali ih izdvaja u odnosu na okolinu. Ponekada su takve promjene od okoline dobro prihvaćene, ali neće biti uvijek. Proročka literatura jedna je od najdužih svetopisamskih sekcija i u njoj je jasno razvidan ovaj mehanizam. Proroci su riječ Božju tumačili i primjenjivali na situaciju u kojoj su živjeli. No, u isto vrijeme svojom porukom su predstavljali prijetnju onim dijelovima društva koji imaju političku, ekonomsku i religijsku moć. Izlagali su protivljenju sebe i svoje živote jer su stavljali u pitanje ustaljene standarde društva u kojemu su živjeli i svoje slušateljstvo suočavali s nužnošću odluke koja mora imati zadovoljavajuću moralnu kvalitetu da bi bila na tragu žive Božje riječi koju su donosili.⁴²

⁴¹ Usp.: V. HOWARD – P. LENOIR, „Introduction“, 133.

⁴² Usp.: A. J. LEVORATTI, „The Power of the Word of God“, 3.

Transformirajuće djelovanje Svetoga pisma obilježilo je povijest naroda Božjega kako starozavjetnoga, tako i novozavjetnoga. Ova preobraziteljska i inovativna snaga Biblije, očitovana na filozofsko-teološkoj razini npr. u Filonu Aleksandrijskom, nastaviti će se i u nepreglednom nizu njezinih kršćanskih čitatelja sve do naših dana. Sveti pismo imalo je ključnu ulogu u nastanku Crkve: Isusovi učenici su tako u njemu prepoznali Boga, Očeva Sina, i to u procesu nerazdvojno vezanom s novim shvaćanjem židovskog Pisma. Duhovna snaga Svetog pisma, očitovana u samom korijenu nastanka Crkve, ostaje njezinom trajnom baštinom kroz stoljeća i postaje nutarnji, nevidljiv motor mijena i razvoja života, institucija i društva koje Crkva oblikuje. Razlog je tomu što je riječ Svetog pisma omogućila novo samoshvaćanje pojedinca i zajednice koja je čita, nadahnula izgradnju novih sakralnih i društvenih formacija u cilju uprisutnjena vrijednosti kraljevstva Božjega. Nadahnuti Isusovim misijskim nalogom (usp.: Mt 28,19), navjestitelji evanđelja obišli su tadašnji svijet i doprinijeli da rijeke obraćenika po katekumenatu i krštenju u Crkvi pronađu novi tip društveno-ekonomске formacije koja se brzo širila Rimskim Carstvom, pronosila dašak novoga svijeta. Sv. Augustin će, stoga, slaviti *Državu Božju* nadahnutu riječju Pisma.⁴³

Poziv kojim Bog čovjeka oslovljava i doziva u Pismu (grč. *kaleō*, zvati, *dozivati*) jest temelj identiteta Crkve (grč. *ekklēsia, saziv*). Crkva jest ono što treba biti ako predstavlja zajednicu onih koji se *odazivaju* riječi Božjeg *dozivanja*. Ako je „slušajuća zajednica vjere“, Crkva je u prilici iskusiti snagu Božje riječi i doprinijeti njezinu oslobađanju – neka ide preko vidljivih i nevidljivih granica.⁴⁴ Ovu jednostavnu teološku misao potvrđuje povjesni hod jer on je pokazao da Crkva sudjeluje u Božjem otkupiteljskom djelu u mjeri u kojoj prihvaća radikalnost i bogatstvo biblijske vizije Božje volje.⁴⁵

Temeljem rečenoga proizlazi zaključak: ako su kršćani nekoć mogli mijenjati lice zemlje i društva u kojemu žive, onda nema razloga da to ne bi mogli i danas. Čak i pred prijetnjom progona, apostolski prvaci držali su se onoga da se više treba pokoravati Bogu nego ljudima (usp.: Dj 4,19; 5,29) kako ne bi napustili preobraziteljsku snagu riječi Božjeg naloga. Stoga kada govorimo o upotrebi Pisma koja će urodit plodnim životom svećenika i općenito Crkve, ne možemo se ograničiti samo na pitanje

⁴³ Usp.: Charles KANNENGIESSER, „How has the Bible Exercised Power to Guide the Faithful in the Early History of the Church?“, William R. FARMER (ur.), *The International Bible Commentary* (Collegeville: The Liturgical Press, 1998.), 46-47, ovdje 46-47.

⁴⁴ Usp.: A. J. LEVORATTI, „The Power of the Word of God“, 7.

⁴⁵ Usp.: V. HOWARD – P. LENOIR, „Introduction“, 132.

korektnog čitanja ili na insistiranje na što vjerojatnije verziji njegova tumačenja itd. To je osnovni zadatak biblijske znanosti i ona će uvijek neumorno tragati za što vjerodostojnjim tumačenjem. Međutim, za plodnost života temeljenog na čitanju Pisma ključan je stav prema njemu, docibilnost njegovoj istini i preobraziteljskim poticajima. Osnovno pitanje koje nameće njegova transformativna narav jest: Gdje je dohodišna točka? Umjesto da se zadovoljimo retorički efektnim propovijedima o kojima će se pričati, možda čak vaditi i maramice za brisanje suza, treba ići dalje – treba stići k promjeni stvarnosti koja nas okružuje. Jer sve ispod novog samoshvaćanja i promjene stvarnosti nadahnute riječu Božjom zapravo nije dovoljno. Ostaje ispod razine otvaranja i prihvaćanja kraljevstva. Jer – treba se *obratiti i vjerovati evanđelju* (Mk 1,15). Mogli bismo ovako postaviti naš hermeneutski model:

Sveto pismo → novo samoshvaćanje → prioriteti → akcija → promjena stanja.

Dakle, Sveto pismo Crkvi nije dano samo za potkrepljivanje teoloških istina i tradicionalnih vrijednosti. Ono što je narod Božji Staroga i Novoga zavjeta, vođen božanskim nadahnućem i životnim iskustvom, spoznao istinitim, dobro je i dragocjeno. Ostaje baštinom za koju treba zahvaljivati Bogu i iz koje se uvijek može učiti. Međutim, ne može se ostati samo na tome. Jer Duh ni u naše dane ne prestaje *uvoditi u svu istinu* (Iv 16,13). Dosadašnji povjesni hod naroda Božjega nije iscrpio svu objavu koju donosi Pismo. I za današnji povjesni trenutak ono ima Božju riječ. Naime, Papinska biblijska komisija „u svojem Dokumentu iz 1993. godine ukazuje na trajnu važnost Biblije za život Crkve: „Zajedno sa živom Predajom ... Biblija je privilegirano sredstvo koje Bog koristi u naše vrijeme da oblikuje i potakne rast Crkve kao naroda Božjega“ (EB 1478; str. 122)“.⁴⁶

Crkva, jer je *stup i uporište istine* (usp.: 1 Tim 3,15), treba pod vodstvom Duha Svetoga osvijetliti nove dubine Božje riječi. To je specifična zadaća poslužitelja Riječi u Crkvi koji se trebaju potruditi da ona zazući novim tonom kako bi članovi crkvene zajednice mogli obnoviti svoju vjeru i proširiti njezine vidike. Zahvaljujući njihovu glasu, riječ Božja će postati oštar dvosjekli mač koji razlučuje misli srca i u ovom vremenu te daje priliku za rast njihove velikodušnosti i djelatne ljubavi.⁴⁷

Imajući pred očima snagu i slabost riječi Božje (čime smo i počeli ovaj odjeljak), od najveće je važnosti trajno posvjećivati moć i odgovornost crkvene zajednice koja svojim stavom i djelovanjem može

⁴⁶ A. POPOVIĆ, „Sveto pismo u teologiji i pastoralu Crkve“, 735-736.

⁴⁷ Usp.: A. J. LEVORATTI, „The Power of the Word of God“, 7-8.

oslobađati snagu Pisma i tako ići prema ispunjavanju svojega poslanja ili može Pismo zanemariti gušeći snagu i preobraziteljsku narav riječi Božje te ometajući plan koji Gospodin ima sa svojim narodom.⁴⁸

U otvorenosti tragati za nadahnućem Pisma, vjerujući da ono ima putokaz i za današnji povijesni trenutak te ga spremno slijediti, znači imati ispravan stav prema Svetom pismu. S druge strane, ne vjerovati u to, okrenuti se nekim drugim idejama, konceptima ili kompromisima, značilo bi zanemariti svjetlo i snagu riječi Božje upisanu u Pismo; naravno to bi imalo i snažne reperkusije na planu vjere – ne vjerovati da Bog stoji iza svoje riječi i djelatno je spremjan pomagati u naporima njezina ostvarenja. Ovaj moment je krucijalan jer ovakav stav može biti znak duboke krize vjere.

3. Primjer preobraziteljske naravi Božje riječi: sv. Pavao i ropstvo

3.1. Povijesni kontekst grčko-rimskoga ropstva

Ropstvo kao takvo nije specifikum Rimskog Carstvajer prakticirano je gotovo u svim poznatim kulturama novozavjetnoga prostora i vremena. U Grčkoj, a kasnije i u Rimu, institucionalizirano je do mjere u kojoj se njihova ekonomija bez robova nije mogla zamisliti. Stoga je uspon antičke grčke kulture bio omogućen iskorištavanjem viškova vrijednosti koji su zapravo plod rada robova.⁴⁹ Jer, kako će Ciceron ustvrditi, svakodnevni je rad u svrhu osiguranja egzistencije ispod razine dostojanstva građanina (*De Officiis* i.150). Na istom tragu Polibije je govorio kako su robovi poput stoke nužni za život.

Gledano iz ugla onih slojeva društva koji nisu uživali građanska prava, ropstvo u Rimskome Imperiju u biti jest odraz procesa dominacije.⁵⁰ Ono je u materijalnom i ideoološkom smislu prožimalo čitavo socio-kulturno područje, i stoga je postalo integralno kako za funkcioniranje društva, tako i za njegovu kulturnu produkciju.⁵¹ Rad robova, primijenjen na najrazličitijim

⁴⁸ Usp.: V. HOWARD – P. LENOIR, „Introduction“, 132.

⁴⁹ Usp.: Geoffrey E. M. de Ste. CROIX, *The Class Struggle in the Ancient Greek World* (New York: Cornell University Press, 1981.), 133-173.

⁵⁰ Usp.: Orlando PATTERSON, *Slavery and Social Death: A Comparative Study* (Cambridge: Harvard University Press, 1982.); povijesni fenomen ropstva ovdje prikazuje kao proces dominacije.

⁵¹ Usp.: Sheila BRIGGS, „Paul on Bondage and Freedom in Imperial Roman Society“, Richard A. HORSLEY, (ur.), *Paul and Politics: Ekklesia, Israel, Imperium, Interpretation* (Harrisburg: Trinity Press International, 2000.), 110-123, ovdje 110.

položajima, omogućio je razvoj grčko-rimske kulture: služili su i kao liječnici, učitelji, pisci, izvijestitelji, agenti, upravitelji imanja, naglednici, tajnici pa čak i pomorski kapetani.⁵²

Osim aspekta dominacije, ropstvo se u Rimskom Carstvu odlikovalo i nekim pozitivnijim aspektima koje valja imati na umu pri njegovu prosuđivanju. U praksi robovi su bili tretirani kao ljudska bića i redovito oslobađani najkasnije s navršenjem 30. godine života, uz mogućnost stjecanja statusa rimskoga građanina.⁵³ U antičkomu se robovlasištvu u velikoj mjeri poticalo obrazovanje robova. Ono je uvećavalo njegovu vrijednost roba, a i moć njegova gospodara pa se događalo da su robovi postajali učeniji od svojih vlasnika; mnogi od njih obnašali su odgovorne društvene dužnosti, imali su pravo stjecati vlastitu ušteđevinu kojom će otkupiti svoje oslobađanje (*peculium*) i k tome su imali pravo stjecati vlastite robe.⁵⁴ Tako npr. u Fil 4,22 Pavao neke naziva *oni s careva dvora* (*hoi tēs Kaisaros oikias*), što najvjerojatnije uključuje i robe koji su kao činovnici služili u Filipima. Stjecanjem slobode mnogi su od njih ostajali na svojim položajima ili dalje napredovali, poput Marcusa Antoniusa Felixa, prokuratora Judeje koji je sudio Pavlu (usp.: Dj 23,23 – 24,27), a svojevremeno je kao rob oslobođen i potom postao slobodnjak Klaudijeve majke Antonije.⁵⁵

Zbog osigurane materijalne egzistencije i hoda prema izvjesnoj godini oslobođenja, robovi u Rimskom Carstvu nisu predstavljali dno društveno-ekonomski ljestvice.⁵⁶ Na samom dnu nalazile su se većinom slobodne, ali osiromašene osobe koje su se svakog dana iznova borile za posao i nisu imale sigurnost hoće li ga uspjeti pronaći; stoga su se mnogi od njih odlučili prodati u roblje kako bi stekli sigurnu egzistenciju i zaposlenje.⁵⁷ Jer rob je morao imati osiguran stan i hranu, mogućnost stjecanja vlastite imovine (uključujući i vlastite robe ako je imao dovoljno sredstava kako bi ih kupio), pravljenja ugovora s gospodarom oko svoje plaće pa čak i udjela u profitu; povrh svega dolazi izvjestan datum oslobođenja i stjecanja građanskog statusa. Sa svoje strane gospodar je

⁵² Usp.: Scott S. BARTHY, „Slavery. New Testament“, David N. FREEDMAN (ur.), *Anchor Bible Dictionary*, VI (New York – London – Toronto: Doubleday, 1992.), 65-73, 69, ovdje se poziva na Keitha HOPKINSA, *Conquerors and Slaves. Sociological Studies in Roman History 1* (Cambridge: Cambridge University Press, 1978.), 123.

⁵³ Usp.: S. S. BARTHY, „Slavery. New Testament“, 66.

⁵⁴ Usp.: S. S. BARTHY, „Slavery. New Testament“, 66.

⁵⁵ Usp.: S. S. BARTHY, „Slavery. New Testament“, 69.

⁵⁶ Usp.: Ramsay MacMULLEN, *Roman Social Relations 50 B.C. to A.D. 284* (New Haven: Yale University Press, 1974.), 93-94.

⁵⁷ Usp.: S. S. BARTHY, „Slavery. New Testament“, 66.

- osim zakonskih obaveza - imao i ekonomskog interesa poradi kojega jeazio na robovo dobro stanje: naime, rob je za vlasnika predstavljao investiciju (prema nekim podacima, odrasli neuki muški rob koštao je 4 tone pšenice), i stoga je maltretiranje, koje bi ugrozilo radnu sposobnost ili čak život roba, označavalo ulazak u sukob na zakonom te gubitak na ekonomskom području. Stoga je Epiktet, i sam bivši rob, upozoravao kako rob nakon kratkotrajne slobode može zapasti u gore ropstvo nego li ono u kojem je bio ranije. Kako iz ekonomskih, a tako i iz razloga boljeg ugleda, gospodari su početkom 1. stoljeća u tolikoj mjeri davali slobodu svojim robovima da je August Cezar odlučio staviti zakonsko ograničenje (*lex Aelia Sentia*, 4.g.) prema kojemu rob mora navršiti 30 godina života kako bi bio oslobođen jer je, po njegovu mišljenju, prevelik broj nekulturnih robova dobivao građanski status i tako ugrožavao moralnu visinu kojom se treba odlikovati rimska građanstvo.⁵⁸ Ekonomski razlog ležao je u interesu robovlasnika: imajući u vidu da je oslobođeni rob postajao *slobodnjak*, ali s obavezom rada za bivšeg gospodara - od sada patrona - vlasnik više nije imao izdatke oko njegova zbrinjavanja (stan i hrana). Tomu treba pribrojiti i iznos koji rob isplaćuje za svoju otkupninu prilikom oslobođanja. U povratku, ranija otpuštanja robova u odnosu na zakonsku regulativu bila su poticaj robu na što veću vjernost i bolje služenje, ali i njava svjetlijе perspektive drugim robovima koji su s njime služili. Olakšavanjem položaja robova, umjesto razgradnje (koje se pribajavao Cezar August), osiguravalo se funkcioniranje imperijalnoga ustroja.⁵⁹

Zaključno u ovom kratkom uvidu u povjesni kontekst robovlavljenja u Rimskom Carstvu treba reći da se ono znatno razlikuje od predodžaba formiranih na temelju ropstva prakticiranog u kasnijim vjekovima, pogotovu kada se radi o ropstvu u SAD-u od 17. stoljeća.⁶⁰ Integriranost cjelokupnog društva na temeljima robovlavljenja, kao i njegova relaksiranja u kritičnim periodima, doprinijeli su da je, prema Bartchiju, „bilo praktično nemoguće zamisliti ukinuće ropstva kao zakonsko-ekonomske institucije“. Prema njemu, čak ni velike pobune robova (170. – 140. g. pr. Kr.) nisu kao zahtjevi imale ukidanje ropstva, nego su iznijeti zahtjevi za popravljanjem njihova položaja. Nijedan grčko-rimski autor nije dignuo glas protiv ropstva, čak ni oni koji su, poput npr. Epikteta, u njemu odrastali.⁶¹ Iako ropstvo – koliko god bilo relaksirano – uvijek počiva na principu dominacije, ono za mentalitet

⁵⁸ Usp.: S. S. BARTCHY, „Slavery. New Testament“, 71.

⁵⁹ Usp.: S. S. BARTCHY, „Slavery. New Testament“, 71.

⁶⁰ Usp.: S. BRIGGS, „Paul on Bondage and Freedom in Imperial Roman Society“, 110-111.

⁶¹ Usp.: S. S. BARTCHY, „Slavery. New Testament“, 69.

Rimskog Carstva u tom smislu nije bilo raritetna pojava: i odnosi među građanstvom po principu patron - klijent a i ogroman dio vanjske politike Imperija počivao je na istom principu.

3.2. Primjer: Pavlov stav prema ropstvu

U nekoliko tekstova iz protopavlovske poslanice možemo pratiti Apostolov stav prema pitanju ropstva. Iz njih je vidljivo kako Pavao, iako svjestan nemogućnosti da Crkva mijenja tadašnji društveni ustroj Imperija, ipak slijedi jasno zasvjedočenu svetopisamsku liniju koja promiče oslobođanja od ropstva gdje god i kada god je to moguće.

3.2.1. Ne više rob, nego ljubljeni brat – Poslanica Filemonu

Ova Poslanica, iako kratka, pruža izvanredan uvid u to kako je Pavao shvaćao međuljudske odnose i s koliko je vjere smatrao evanđelje mjerodavnim i na tom području.⁶²

Za vrijeme pisanja Poslanice Filemonu Pavao je u zatočeništvu (Rim, Cezareja ili Efez?). Prije toga Filemon je postao obraćenik i za to zahvaljuje Pavlu; sada mu je *brat, suradnik i partner* u evanđelju. U njegovoj kući sastaje se kućna crkva u Kolosima (naime, Kol 4,9 opisuje Filemonova roba Onezima kao *jednoga od vas*, tj. Kološanina). Iako je poslanica upravljena prije svega Filemonu, poradi naravi problema o kojem govori, u uvodnim pozdravima navodi Apiju i Arhipa te Crkvu koja se skuplja u Filemonovoj kući – dakle, ima eklezijalnu dimenziju. To znači da će biti čitana okupljenoj zajednici. Iz toga je razvidno kako Apostol problem s Onezimom ne smatra samo Filemonovom kućnom stvari ili temom za prijateljski razgovor u četiri oka, nego drži da rješenje tog problema itekako ima veze s Crkvom i evanđeljem.⁶³ Štoviše, on se treba riješiti u skladu s evanđeljem!

Tradicionalno tumačenje Onezima je shvaćalo kao odbjegla roba koji je uz to još i oštetio svojega vlasnika Filemona. Stoga je, navodno, odlučio pronaći Pavla i kod njega potražiti pomoć. Apostol piše pismo u kojem uljudno moli Filemona da Onezima lijepo primi, bez kažnjavanja.⁶⁴ Naime, Onezim je svojim ponašanjem doveo u složen položaj funkcioniranje dviju društvenih razina: civilne, koja počiva na instituciji ropstva, i crkvene, koja je u sebi bratstvo u Kristu. Pavao vrši

⁶² Usp.: F. J. MATERA, *New Testament Theology. Exploring Diversity and Unity*, 211.

⁶³ Usp.: F. J. MATERA, *New Testament Theology. Exploring Diversity and Unity*, 212.

⁶⁴ Usp.: R. E. BROWN, *Uvod u Novi zavjet*, 502.

na Filemona pritisak, u čemu će mu pomoći pružiti i crkvena zajednica okupljena u Filemonovoju kući, nakon što pročita poslanicu. Filemona poziva na uspostavu socijalnih odnosa s Onezimom koji će biti u skladu s obje razine: u skladu s civilnom razinom jest otpustiti Onezima i podariti mu slobodu jer druga razina, crkvena, zbog svoje unutarnje prirode, zahtijeva odnose jednakosti.⁶⁵ Pavao je, dakle, zagovornik Onezimove slobode kao početka njegove resocijalizacije u crkvenoj zajednici.⁶⁶

Iako postoje i noviji pogledi na povod pisanju Poslanice Filemonu – prema kojemu Onezim nije stoga nužno morao biti u bijegu, nego je otišao k Pavlu zamoliti ga da bude posrednikom u njegovu pogoršanu odnosu s gospodarom Filemonom,⁶⁷ u svakom slučaju ostaje jasan Pavlov stav. On nije samo uljudan ili pun pažnje, nego za cijelu situaciju traži novi pogled: Filemon Onezima treba primiti *ne kao roba (...) nego kao brata ljubljenoga* (16) – ta promjena posljedica je njegova krštenja i ulaska u kršćansku zajednicu; tu je vrhunac Poslanice. Očito je kako ona teologiju ne iznosi, nego pretpostavlja.⁶⁸ U njoj između redaka struji Pavlov visoki standard: *nema više Židov – Grk; nema više rob – slobodnjak; nema više muško – žensko jer svi ste vi jedan u Kristu Isusu* (Gal 3,28). Voden njime, Pavao je, zapravo, ovom Poslanicom Filemona stavio pred zid nudeći mu samo dvije mogućnosti: ili nastaviti sebe smatrati Onezimovim vlasnikom, ili postati njegovim bratom u Kristu.⁶⁹ Ako je Filemon držao do svojega kršćanskoga identiteta, nije imao izbora.

Urgencija kojom se Pavao obraća dolazi od tzv. *teologije novog stvorenja* koju je već započeo u Poslanici Galaćanima i nastaviti će je također u Drugoj poslanici Korinćanima: gdje god je moguće, neka stvarnost novoga svijeta i novoga stvorenja u Kristu zamijeni stvarnost staroga svijeta.⁷⁰

⁶⁵ Usp.: Norman PETERSEN, *Rediscovering Paul: Philemon and the Sociology of Paul's Narrative World* (Philadelphia: Fortress Press, 1985.), 94-101.

⁶⁶ Usp.: Richard A. HORSLEY, "Paul and Slavery: A Critical Alternative to Recent Readings", *Semeia* 83/84 (1998.), 153-200, ovdje 180-181.

⁶⁷ Usp.: Peter LAMPE, „Keine Sklavenflucht des Onesimus“, *Zeitschrift für Neutestamentliche Wissenschaft* 76 (1985.), 135-137; Sara C. WINTER, „Paul's Letter to Philemon“, *New Testament Studies* 33 (1987.), 1-15; i Bruce J. MALINA – John J. PILCH, *Social-Science Commentary on the Letters of Paul* (Minneapolis: Fortress Press, 2006.), 326.

⁶⁸ Usp.: F. J. MATERA, *New Testament Theology. Exploring Diversity and Unity*, 212.

⁶⁹ Usp.: S. S. BARTCHY, „Slavery. New Testament“, 71.

⁷⁰ Usp.: F. J. MATERA, *New Testament Theology. Exploring Diversity and Unity*, 216.

3.2.2. Iako je vrijeme kratko, treba prihvati slobodu – 1 Kor 7,21

U 1 Kor 7 Pavao rješava nedoumice Korinćana glede braka, odnosa među spolovima te izbora između obrezanja/neobrezanja i robova/slobodnjaka. S obzirom na to da se sve spomenute teme promatraju u svjetlu poziva kojim Bog poziva kršćanina, Apostol i ovdje polazi također od krsne formule donesene u Gal 3,28.⁷¹

O izboru između statusa roba i slobodnjaka govori u 1 Kor 7,21. U tumačenju tog retka postoji problem uzrokovan Pavlovim retoričkim ispuštanjem objekta u posljednjoj imperativnoj rečenici: *radije se okoristi...* Zbog toga je uvriježeno tumačenje kao objekt ovdje dodavalo *ropstvom*, dolazeći do: *radije se okoristi ropstvom*. Međutim, novije analize kako jezične, tako i retoričke, opovrgavaju mišljenje da, kao i u prethodnim savjetima, Pavao Korinćane poziva neka poradi kratkoće vremena (usp.: 7,29 ss) ostanu u stanju u kojemu su kršteni, tj. oni koji su kršteni kao robovi, neka ostanu u ropstvu. Razlog tomu je što za ranije diskutirane dvojbe u 1 Kor 7 nije postojala vanjska prisila, nego su ljudi slobodno odabirali svoj status. Međutim, ropstvo je pripadalo mehanizmu društveno uređene dominacije, i stoga robovi često nisu imali mogućnost slobodnog izbora. Za razliku od opcija mogućih u drugim dvojbama izraženim prije u ovom poglavljju Poslanice, Apostol u slučaju izbora *sloboda/ropstvo* neće za ropstvo nadodati da *nije ništa* (7,19):⁷² ropstvo i svaki drugi oblik podčinjavanja čovjeka izravno je usmjeren protiv cjeline biblijske poruke, počevši od stvaranja i proglaša da čovjek treba *vladati* (usp.: Post 1,28), preko izlaska iz Egipta, babilonskog egzila itd.

Pavao, dakle, korintske kršćane, koji su još uvijek u ropskom statusu, poziva: ako još uvijek morate živjeti u ropstvu, bez mogućnosti oslobođenja – iako ste *na slobodu pozvani* (Gal 5,13) – ne budite zabrinuti; ali ako imate priliku zadobiti oslobođenje, okoristite se njome i živite u skladu s vašim krsnim pozivom na slobodu.⁷³ Time postaje jasno kako Apostol, rješavajući pitanje statusa robova, i ovdje polazi od krsne formule

⁷¹ Usp.: Elisabeth SCHÜSSLER FIORENZA, „The Praxis of Coequal Discipleship“, Richard A. HORSLEY (ur.), *Paul and Empire: Religion and Power in Roman Imperial Society* (Harrisburg: Trinity Press International, 1997.), 224-241, ovdje 230. Za detaljniju analizu ovog teksta usp.: Ivica ČATIĆ, *Crkva – novo društvo usred staroga imperija* (Zagreb: Glas Koncila, 2016.), 314-323.

⁷² Usp.: R. A. HORSLEY, „Paul and Slavery: A Critical Alternative to Recent Readings“, 186.

⁷³ Usp.: Peter TRUMMER, „Die Chance der Freiheit: Zur Interpretation des *mallon chresai* in 1 Kor 7,21“, *Biblica* 56 (1975.), 344-368; Ivica ČATIĆ, *Neoženjen – radi privrženosti i ugađanja Gospodinu*, u: *Vjesnik Đakovačke i Srijemske biskupije*, 135 (2007.), 585-589.

donesene u Gal 3,28⁷⁴ koja je glede pitanja *rob-slobodnjak* na tragu temeljnog biblijskog optiranja za slobodu. Činjenica oslobađanja Izraelovih predaka iz ropstva te ugrađivanja toga oslobođenja u konstitutivni događaj njihova identiteta, Sinajski savez, govori o tome kako je oslobađanje zapravo jedno od temeljnih obilježja djelovanja biblijskoga Boga i njegova projekta s izabranim narodom.⁷⁵

Time se Pavao svojim naukom i praksom ugrađuje u dugu biblijsku tradiciju koja Boga prikazuje aktivnim izbaviteljem svojega naroda (usp.: Izl 13,3.14; 15,2; 20,2; Pnz 5,6; 28,47; Još 22,26; 24,14-21; Suci 6,8; 10,16; 2 Ljet 34,33; Mih 6,4; Jr 30,9; Ps 144,2; Job 19,25; Mudr 16,8; 19,9). Zbog toga će se od naroda Božjega na etičkom planu tražiti promocija ljudskog dostojanstva, pravednosti i oslobođenja zasužnjenih (usp.: Iz 58,6-7.9-10). Tu liniju preuzima i Sin Božji, u kontekstu prepiske svojih učenika za prva mjesta te za svoju buduću zajednicu Crkve jasno odbacuje model gospodovanja jednih nad drugima izričito najavljujući da u njoj neće biti tako (usp.: Mk 10,35-45 par. Mt 20,20-28 par. Lk 22,24-27). Dakle, Pavlov stav u potpunosti je na liniji starozavjetne i novozavjetne evanđeoske misli kada se radi o pitanju slobode i podlaganja jednog čovjeka drugomu. Njemu će se pridružiti još dva novozavjetna autora (usp.: 1 Tim 1,9-10; Otk 18,13).⁷⁶ Time je čitatelj Pisma u suslijednim stoljećima dobio jasno naznačenu svetopisamsku liniju kako na teorijskom, tako i na praktičnom planu (Pavlov postupak prema Filemonu).

3.2.3. Kasniji razvoj stava Crkve prema ropstvu

Ako se, u svjetlu prethodnih poglavlja, pitamo kako je trebalo postupiti na primjeru ove teme da bi se crkvena zajednica plodonosno koristila Svetim pismom, stvar je jasna. Da bi riječ Božja očitovala svoj preobraziteljski potencijal, bio je potrebno slijediti je, čemu je Apostol naroda svijetli primjer. Međutim, kasniji razvoj situacije veoma je indikativan.

Naime, ako pokušamo sažeti stav i praksu Crkve kroz povijest do današnjih dana, naziru se dvije linije. Starija linija išla je linijom kriterija

⁷⁴ Usp.: E. SCHÜSSLER FIORENZA, „The Praxis of Coequal Discipleship“, 231.

⁷⁵ Usp.: Pablo R. ANDIÑACH – Alejandro F. BOTTA, Introduction: The Bible and the Hermeneutics of Liberation: Worldwide Trends and Prospects, u: Alejandro F. BOTTA – Pablo R. ANDIÑACH (ur.), The Bible and the Hermeneutics of Liberation (Atlanta: Society of Biblical Literature, 2009.), 1-10, ovdje 3-4.

⁷⁶ Usp.: William J. WEBB, „Slavery“, Kevin VANHOOZER (ur.), *Dictionary for the Theological Interpretation of the Bible* (Grand Rapids: Baker Academic, 2005.), 751-753.

naznačenih u krsnoj formuli izraženoj u Gal 3,28. O toj liniji svjedoče dokumenti iz 2. st. koji daju uvid u nastojanja mnogih kršćana i crkvenih zajednica – od Antiohije Sirijske pa do Korinta i Rima – otkupiti pojedine robeve i tako im podariti slobodu (usp.: *1 Klementova poslanica* 55,2; Herm. *Mand.* 8,10; Herm. *Sim.* 1,8; Justinova *1 Apologija*, 67,6).⁷⁷ Na svoj način o velikom broju oslobođenih robova svjedoči i sv. Ignacije Antiohijski koji Polikarpu, biskupu u Smirni, preporuča neka se ne žuri s otkupljivanjem (*Poslanica Polikarpu* 4,3). Unatoč oprezu, nastavilo se s otkupljivanjem u sirijskim i drugim zajednicama pa *Constitutiones Apostolorum*, spis iz 4. st., potiču otkupljivanje zarobljenika i robova crkvenim novcem (4,9,2; 5,1-2), što je potrajalo sve do sv. Augustina.⁷⁸ Takva praksa prvih crkvenih stoljeća, nadahnuta biblijskom mišlju i pastirskim primjerom sv. Pavla, bila je u skladu s drugim duhovnim strujanjima onoga vremena jer su npr. eseni iz Kumrana i egipatski terapeuti također radikalno odbacili ropstvo,⁷⁹ a čak su i konzervativno orijentirane osobe poput Cicerona i Seneke zahtijevale i prakticirale otpuštanje robova.⁸⁰

Međutim, s vremenom se pojavljuje i druga linija koja predstavlja zamjetan otklon. Pojedine poslanice Novoga zavjeta, za koje današnja biblijska znanost smatra da im nije autor sv. Pavao, nego su nastale kasnije i pripisane njemu, o ropstvu govore drukčijim tonom. Naime, u tzv. *Haustafeln* uputama deuteropavlovske poslanice (usp.: Kol 3,18-4,1; Ef 5,21-6,9; usp.: 1 Tim 6,1-2; Tit 2,9-10) koje, dajući pravila za ponašanje u grčko-rimskoj *familiji* i iznoseći moralne obveze pojedinih staleža,⁸¹ robeve se poziva neka prihvate svoj ropski status i budu poslušni svojim gospodarima. Ne ulazeći ovdje u detalje (vjerojatnost velikog pritiska na crkvene zajednice da se konačno pomire s robovlasničkom strukturom Imperija, mogućnost da se autori ovih poslanica u njima prije svega brinu o miru i suživotu kršćana u svojem socijalnom okružju, i to bez pretenzija iznositi sud o ropstvu jer ga je već izrekao Apostol na kojega se

⁷⁷ Usp.: R. A. HORSLEY, „Paul and Slavery: A Critical Alternative to Recent Readings“, 191.

⁷⁸ Usp.: E. SCHÜSSLER FIORENZA, „The Praxis of Coequal Discipleship“, 225-226; R. A. HORSLEY, „Paul and Slavery: A Critical Alternative to Recent Readings“, 192

⁷⁹ Usp.: Josip FLAVIJE, Židovske starine, 18,18-22; i Filon ALEKSANDRIJSKI, *O kontemplativnom životu*, 70.

⁸⁰ Usp.: Scott S. BARTCHY, *First-Century Slavery and 1 Corinthians 7:21*, SBLDS 11 (Missoula: Scholars Press, 1973.), 88-91; Moses I. FINLEY, *Ancient Slavery and Modern Ideology* (New York: The Viking Press, 1980.).

⁸¹ Usp.: James E. CROUCH, *The origin and intention of the Colossian Haustafel*, FRLANT (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1972.), 12-13; George E. CANNON, *The Use of Traditional Materials in Colossians* (Macon: Mercer University Press, 1983.), 105.

pozivaju itd.), činjenica jest da će s vremenom to biti uračunato Pavlu kao nedostatak odlučnosti u borbi protiv ropstva.⁸²

Prema nekim, sv. Ivan Zlatousti će svojim tumačenjem Poslanice Filemonu nastojati predstaviti sukladnost kršćanstva sa zahtjevima rimskoga imperijalizma i pokazati kako ono ne prijeti postojećem društvenom, tj. robovlasničkom poretku; zato naglašava da Pavao zagovara povratak odbjegloga roba njegovim prijašnjim dužnostima, uz Filemonovu obvezu da ga primi i prema njemu lijepo postupa.⁸³ Po svoj prilici njegov je utjecaj bio presudan za široko prihvaćanje sada već tradicionalnoga tumačenja kako je Pavao i Korinćane nagovarao na ostanak u stanju ropstva iako je sâm sv. Ivan Zlatousti bio vrlo dobro svjestan značenja spornog retka koji je pozivao upravo na suprotno. Naime, u svojoj *Hom. 19 in epist. I ad Cor. 5* on kaže: „Nisam u neznanju kako neki tvrde da se riječi *radije se okoristi* odnose na *slobodu*, tumačeći ih: *ako možeš postati slobodan, postani. Ali...*“.⁸⁴ Kasnije će Martin Luther prekinuti tu tradiciju naučavajući kako Pavao nije imao nakanu uvjeravati robeve koji su postali kršćanima na trajno ostajanje u tom statusu, nego, ako im se pruži prilika, neka je iskoriste i zadobiju slobodu; međutim, u vrijeme njemačke seljačke pobune (1525.) promjenio je mišljenje.⁸⁵ Kasniji razvoj vodio je ipak prema tumačenju kako obraćeni i kršteni robovi trebaju ostati u društvenom statusu roba. Na tu će se liniju nastaviti Kalcedonski koncil (451. g.) koji je zabranio samostanima prihvaćati robeve bez prethodno dobivenoga pristanka njihovih gospodara (kanon 4).⁸⁶ Kasnije će se na takav pristup pitanju ropstva pozivati kolonizatori američkoga kontinenta te porobljivači afričkoga stanovništva i njihovi eksplotatori u SAD-u.⁸⁷ Štoviše, zbog nedostatka jasnog tumačenja koje

⁸² Usp.: Michael PARSONS, „Slavery and the New Testament Equality and Submissiveness“, *Vox Evangelica* 18 (1988.), 90-96, ovdje 90; koji citira Richard N. LONGENECKER, *New Testament Social Ethics for Today* (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 1984.), 52, 54; John N. D. KELLY, *A Commentary on the Epistles of Peter and of Jude* (London: Adam & Charles Black, 1982.), 115; Eduard LOHSE, *Colossians and Philemon* (Philadelphia: Fortress Press, 1971.), 162.

⁸³ Usp.: Allen Dwight CALLAHAN, „The Letter to Philemon“, Fernando F. SEGOVIA – Rasiah S. SUGIRTHARAJAH, (ur.), *A Postcolonial Commentary on the New Testament Writtings* (London – New York: T&T Clark, 2009.), 329-337, ovdje 330.

⁸⁴ Usp.: R. A. HORSLEY, „Paul and Slavery: A Critical Alternative to Recent Readings“, 183; i pri tom se poziva na James Albert HARRILL, *The Manumission of Slaves in Early Christianity* (Tübingen: Mohr-Siebeck, 1995.), 77-78.

⁸⁵ Usp.: R. A. HORSLEY, „Paul and Slavery: A Critical Alternative to Recent Readings“, 183.

⁸⁶ Usp.: Jennifer GLANCY, *Slavery in Early Christianity* (New York: Oxford University Press, 2002.), 90.

⁸⁷ Usp.: A. D. CALLAHAN, „The Letter to Philemon“, 331-332.

bi zastupalo izvornu Pavlovu liniju, pojedini tekstovi iz *Corpusa Paulinuma* u 19. stoljeću izravno su korišteni za opravdanje ropstva na području američkoga kontinenta, konkretno 1 Kor 7,20-24 uziman je kao argument za ostajanje kršćana u statusu u kojemu se nalaze, makar se radilo i o ropstvu.⁸⁸

Jasno je da ovako sažet pregled ima svoje manjkavosti i da se o pojedinim elementima može raspravljati, kao i da je moguće u tu raspravu unijeti i neke druge. Međutim, u ovom članku nema ni prostora ni potrebe za tim. Već je iz ovoga dovoljno razvidno kakav je usud doživio po sebi jasan Pavlov stav o ropstvu, kao i napor njegovih učenika otkupiti i podariti slobodu robovima. Na tragu ovih nejasnoća, a u želji ići prema što plodonosnijem korištenju Svetoga pisma, potrebno je postaviti pitanje: Koliko je danas preobraziteljska snaga riječi Božje, pohranjena u Apostolovu riječ i primjer djelovanja u odnosu na ropstvo, zamijećena i vrednovana? Koliko je onih koji se daju nadahnuti i voditi njezinim osloboditeljskim potencijalom? Koliko Sveti pismo nadahnjuje djelovanje Crkve, njezine kriterije, programe, stavove, raspoloženja itd.?

Precizan odgovor nije lako dati. No, ako bismo se pitali koliko je moja crkvena zajednica – i ona mjesna i ona na širem području – prepoznata kao institucija koja ulaže napor u oslobađanje, tu bismo već imali neke pokazatelje realnog stanja. Jer i danas su ljudi zarobljeni kako na osobnom, tako i na društveno-ekonomskom planu. Istina, u crkvenom govoru govori se i mnogo čini na oslobađanju čovjeka od grijeha, demonskih utjecaja, raznih vrsta psiholoških sputanosti itd. Tu bilježimo vrijedan i ustrajan rad mnogih članova Crkve, bili klerici ili laici. Međutim, vidimo na gore iznesenim primjerima da Pavao kao apostol izričito ide na oslobađanje od ropstva i na društveno-ekonomskom području. Ni tu ne odustaje.

I danas postoje ljudi u raznim oblicima „robovanja“ upravo na toj razini: od onih koje poslodavci drže na minimalcu, zakidaju ih minimalnim iznosom prijave, pa sve do onih koji ih neće zaposliti u stalni radni odnos, nego ih zapošljavaju na određeno vrijeme kako bi time sebi stekli određene beneficije. Radnici – nemajući drugog izbora – primorani su na takvu vrstu odnosa u kojoj su možda i u gore položaju negoli robovi u Pavlovo

⁸⁸ Usp.: Mark G. BRETT, *Decolonizing God. The Bible in the Tides of Empire* (Sheffield: Sheffield Phoenix Press, 2008.), 154; koji citira Thornton STRINGFELLOW, „The Bible Argument: Or, Slavery in the Light of Divine Revelation“, E. N. ELLIOTT (ur.), *Cotton is King, and Pro-Slavery Arguments. Comprising the Writings of Hammond, Harper, Christy, Stringfellow, Hodge, Bledsoe and Cartwright on this Important Subject* (Augusta: Pritchard, Abbott & Loomis, 1860.), 481-482; usp. također: A. D. CALLAHAN, „The Letter to Philemon“, 331-332.

vrijeme (jer robovi su, vidjeli smo gore, barem imali sigurnost zaposlenja i zadovoljenja osnovnih životnih potreba). Današnja stvarnost jest da u našim crkvama, na par koraka jedan od drugoga, stoje moderni biznismen – koji na nedoličan i nepravedan način drži svojeg zaposlenika oštećujući ga u plaći i pravima – i pokraj njega iskorištavani radnik, poput neke vrste (post)modernog roba. Ne zahtijeva li preobraziteljska narav Božje riječi da onaj tko joj je poslušan uradi ono što je činio sv. Pavao? Ima li uopće crkveni čovjek prostora za uzmicanje pred tom zadaćom? Vidjeli smo, Pavao Filemonu nije ostavio prostora za uzmak. No, praksa pokazuje, čini se, da se ima kamo uzmaći. Ali to nikako neće biti neutralan teren. Jer već prvim korakom uzmaka član Crkve pada pod udar poučka sv. Petra: *treba se većma pokoravati Bogu negoli ljudima* (Dj 5,29). Očito je, nemoguće je pokoravati se i Bogu i raznim vrstama nepravednog ponašanja, koja su se, na žalost, odomaćila i među članovima crkvenih zajednica.

Koliko bi svjetla u naše dane unijela riječ Pisma kada bismo je kao Crkva slijedili i na tom planu! No, od toga smo daleko jer još nema ni jednodušnog stava prema onim vjernicima koji sudjeluju u kreiranju npr. javne klime i zakona o legalizaciji abortusa. Dakle, ni kada je u pitanju ljudski život, još uvijek kao zajednica nismo jednodušni što poduzimati, a kamoli kada su u pitanju razne vrste (post)modernog društveno-ekonomskog „robovanja“ naše braće i sestara. Imajući u vidu da biblijski pojam *poznavati* ne znači samo spoznajno prodrijeti u neku stvarnost nego *životom je usvojiti, sjediniti se s njome* (kao što Adam poznaje svoju ženu Evu, usp.: Post 4,1), izreka sv. Jeronima može se prereći ovako: životom ne prihvati Pismo, znači ne prihvati Krista.

4. Praktični momenti korištenja Svetog pisma

Cjelovit i jasan pregled područja u kojima se koristi Sveti pismo pružili su kolege M. Vidović i A. Popović u radovima navedenim u uvodu članka. U ovom članku stoga nije potrebno ponavljati njihov pregled. Smatram korisnjim detaljnije progovoriti o plodonosnom korištenju Svetog pisma u liturgiji i homiliji. Stavovi i postupci koji vrijede za njih mogu poslužiti kao orijentir i pri korištenju svetog teksta za pripremanje kateheza, biblijskih predavanja, meditacija, osobno vjerničko čitanje itd.

4.1. Sveti pismo u liturgiji

Kao što je starozavjetna sinagogalna liturgija imala poseban odnos prema Pismu, tako je od samog početka Crkve ono ušlo u kršćansku liturgiju

i postalo njezinim istaknutim čimbenikom. Stoga je i saborska konstitucija o božanskoj objavi potvrdila da „Crkva oduvijek, premda na različite načine i različitim intenzitetom, izražava svoje čašćenje Svetog pisma posebice u liturgiji“ (*Dei Verbum* 21).

Veza između Pisma i liturgije jest suštinska i višestruka. M. Vidović je lijepo sažima: „liturgija je najprikladniji ambijent naviještanja, tumačenja, razumijevanja i usvajanja Pisma. Ona je prirodni ambijent Pisma, jer je u liturgiji Pismo niklo ili barem poprimilo identitet Pisma.“⁸⁹

Kada se pogleda novije postkoncilske crkvene dokumente, oni o odnosu liturgije i Svetog pisma nastavljaju govoriti na način da je teško zamisliti izraze jače od onih koji su za taj odnos ondje upotrijebjeni. Tako Papinska biblijska komisija u dokumentu „Tumačenje Biblije u Crkvi“ kaže da je za vrijeme liturgije i navještaja Božje riječi u njoj „Krist tada nazočan u svojoj riječi, jer on sam govori kad se u Crkvi čita Sveti pismo“ (*Sacrosantum Concilium* 7).⁹⁰

Postsinodna apostolska pobudnica *Verbum Domini* Pape Benedikta XVI. za liturgiju smatra da je:

„ona privilegirani prostor u kojem Bog govori nama u sadašnjosti našega života, govori danas svome narodu, koji sluša i odgovara. Svaka liturgijska radnja po svojoj je naravi prožeta Svetim pismom. Kao što ustvrđuje Konstitucija o svetoj liturgiji Sacrosantum Concilium, „u liturgijskom je slavlju od najveće važnosti Sveti pismo. Iz njega se čitaju čitanja i tumače u homiliji; iz njega se pjevaju psalmi; po njegovu nadahnuću i poticaju izljevaju se molbenice, molitve i liturgijske pjesme, a čini i znakovi primaju iz njega svoje značenje“. Još više, potrebno je reći da sam Krist ‘jest nazočan u svojoj riječi, jer on govori kad se u Crkvi čita Sveti pismo’.“⁹¹

Papinska biblijska komisija u dokumentu „Nadahnuće i istina Svetoga pisma“ nastavlja u istom pravcu i potvrđuje da je:

„liturgijski skup najvažnije i najsvečanije mjesto za naviještanje Božje riječi i mjesto na kojem svi vjernici susreću Bibliju (...) Nazočnost Isusa, objavitelja Boga Oca, u njegovoj riječi i u njegovu spasenjskom djelu, te povezanost zajednice vjernika s njime u središtu su tog skupa.“⁹²

⁸⁹ M. VIDOVIĆ, „Biblija u životu Crkve“, 31-32.

⁹⁰ PAPINSKA BIBLIJSKA KOMISIJA, *Tumačenje Biblije u Crkvi. Govor Pape Ivana Pavla II. i dokument Papinske biblijske komisije* (Zagreb: Kršćanska sadašnjost, 2005.), 141.

⁹¹ BENEDIKT XVI., *Verbum Domini. Riječ Gospodnja*, Postsinodalna apostolska pobudnica Svetoga Oca Benedikta XVI. (Zagreb: Kršćanska sadašnjost, 2011.), 99.

⁹² PAPINSKA BIBLIJSKA KOMISIJA, *Nadahnuće i istina Svetoga pisma* (Zagreb: Kršćanska sadašnjost, 2016.), 11-12.

Iz gore citiranih riječi crkvenog učiteljstva proizlazi da plodonosno sudjelovanje u liturgiji pretpostavlja bliskost sa Svetim pismom. Premda je liturgija povlašteno mjesto naviještanja i tumačenja Svetog pisma, sadašnji nedjeljni i blagdanski lekcionar predviđa za čitanje u liturgiji 42% Novoga zavjeta, istovremeno – zbog njegova većeg opsega – donosi tek 5% Staroga zavjeta. Ukupno je u liturgijskim slavljima, na kojima je predviđeno sudjelovanje vjernika, zastupljeno tek 15% biblijskoga teksta.⁹³ Dakle, koliko god je koncilска liturgijska reforma pažnje poklonila Božjoj riječi, poradi preobilja svetopisamskog teksta koji nije zastupljen u liturgijskim čitanjima još uvijek neizostavnim zadatkom svakom članu Crkve ostaje osobno upoznavanje Svetoga pisma koje se stječe izvan liturgije osobnim čitanjem i proučavanjem, sudjelovanjem u biblijskim grupama, tečajevima itd.

No, i sama liturgija zavređuje veliku pozornost i nastojanje oko njezine pripreme i održavanja: „ako u čitanjima »Bog upravlja riječ svome narodu« (*Rimski misal*, br. 33), liturgija Riječi zahtijeva veliku brigu i oko naviještanja čitanja i oko njihove interpretacije“.⁹⁴

S obzirom na to da iz liturgije izvire i u nju uvire naviještanje i tumačenje riječi Božje, koncilski dokument o Božjoj objavi povlači jasnu liniju kojom liturgijski navještaj riječi postaje konačnim ciljem znanstvenog rada egzegeta i teologa:

„A katolički egzegete i drugi proučavatelji svete teologije treba da se, pomno ujedinjujući sile, trude kako bi – pod budnim okom Svetog učiteljstva – uz prikladna pomoćna sredstva tako istraživali i iznosili božanska Pisma da što veći broj službenika božanske riječi uzmogne puku Božjemu s plodovitošću pružati hranu Pisama koja rasvjetljuje duh, učvršćuje volju i srca ljudska raspaljuje na ljubav Božju“ (*Dei Verbum* 23).

Nakon ovih općenitih naglasaka o odnosu Svetoga pisma i liturgije valja posebice istaći jedan moment kojim bi se trebalo odlikovati naviještanje riječi Božje u liturgijskim slavljima. Naime, kada se radi o praktičnom aspektu plodosnosnog korištenja Svetog pisma u liturgiji, on se nazire kroz prividnu napetost cilja i naravi liturgijskog zbivanja. Radi se o tome da je s jedne strane izbor biblijskih čitanja određen nakanom kroz liturgijsku godinu osvijetliti Isusovo pashalno otajstvo svjetлом svjedočanstava koja dolaze iz cjeline Pisama jer ona govore kako je on

⁹³ Usp.: Normand BONNEAU, „The Bible and Liturgy“, William R. FARMER (ur.), *The International Bible Commentary* (Collegeville: The Liturgical Press, 1998.), 138-146, ovdje 144.

⁹⁴ PAPINSKA BIBLIJSKA KOMISIJA, *Tumačenje Biblike u Crkvi. Govor Pape Ivana Pavla II. i dokument Papinske biblijske komisije*, 143.

trebao trpjeti, umrijeti i uskrsnuti (usp.: Lk 24,25-27). S druge, pak, strane uvrštavanjem raznih tekstova Staroga i Novoga zavjeta u nedjeljnu i blagdansku liturgiju, oni bivaju uzeti iz svojeg prirodnog biblijskog konteksta i rekontekstualizirani kao misna čitanja. Njihovim prispjećem u novo okružje liturgijskih čitanja započinje proces kreiranja novih značenja koja po sebi ti tekstovi u svojim izvornim biblijskim kontekstima nisu imali. Naime, već je u samom Starom zavjetu, a pogotovo u odnosu novozavjetnih prema starozavjetnim, jasno uočljiv proces dovođenja u vezu pojedinih tekstova (bilo preko njihova oblika, simbola koje koriste itd.). To je bilo moguće jer u biblijskom mentalitetu značenje teksta nikada se ne iscrpljuje u njegovu literarnom ili povijesnom smislu. Biblijski izvještaji o prošlim događajima pružaju simbole nevidljive Božje prisutnosti koji će – stavljeni u suodnos s novim događajima – voditi ili ponavljanju starih simbola s novim nijansama, ili uvođenju novih kako bi se izrazilo novo iskustvo Boga. Liturgija na svoj način nastavlja taj proces, štoviše stimulira ga stavljajući po tri svetopisamska čitanja jedno uz drugo. Tu će po principu obećanje - ispunjenje, ne nužno uvijek na povijesnoj nego i na razini simbola, pred sudionike liturgije izranjati biblijski motivi – često na bazi tipološke povezanosti – te otkrivati svoje dublje značenje koje je u određenoj mjeri podudarno s iskustvom, institucijama i karakterom problema ljudi koji žive u ovom vremenu. Tako i u liturgiji, kao i u samoj Bibliji, neki tekstovi prizivaju druge zahvaljujući određenim poveznicama te iščitavanjem njihova međusobnog suodnosa sučeljenog s povijesnim trenutkom sudionika liturgije nastaje novo značenje. Na taj način drevni tekstovi, nakon što su uronjeni u našu povijesnu stvarnost i ona u njihovu međusobnu interakciju, progovaraju novim značenjem koje nikada prije nisu imali niti će imati. Jer aktualizirani su za ovo vrijeme, a ne za neko drugo. Zahvaljujući tom procesu, okupljena zajednica iščitava iz riječi Božje poruku spasenja za sebe, sada i ovdje. U tom novom kontekstu i evanđelje, ta *snaga Božja na spasenje* (Rim 1,16), može kroz sudionike liturgije postati djelatno sada i ovdje. Ako se to događa, može se reći da je liturgija atmosfera u kojoj se Sveti pismo ne samo tumači nego je *atmosfera u kojoj ono živi*. Tu pisana riječ Pisma postaje život.⁹⁵

4.2. Homilija i Sveti pismo

Poseban moment unutar liturgije jest homilija kao povlašteni trenutak odmah nakon završetka naviještanja biblijskog teksta. Ona je i njegovo tumačenje i oživotvorene.

⁹⁵ Usp.: Normand BONNEAU, „The Bible and Liturgy“, 144-145.

U homiliji se ne može ulaziti u mnoge detalje, nego je „uputno pojasniti glavne doprinose tih tekstova, koji su najsvjetlijii za vjeru i najpoticajniji za napredovanje kršćanskog života (...) Iznoseći te doprinose, potrebno je ostvariti aktualizaciju i inkulturaciju (...) Za ostvarenje tog cilja potrebna su valjana hermeneutička načela. Nedostatak priprave na tom području ima za posljedicu iskušenja da se odustane od produbljivanja biblijskih čitanja i da se ograniči na moraliziranje ili na govor o aktualnim pitanjima, bez da ih se pojasni u svjetlu Riječi Božje.“⁹⁶

Konkretno, prema M. Vidoviću, dobra homilia kao tumačenje i aktualiziranje Božje riječi, ima ova obilježja:

- „- prepostavlja poznavanje i životno usvajanje naviještene Božje riječi od strane onoga tko je izgovara (poznavanje tekstova);
- obraća se osobama čiji se problemi, događanja i aspiracije moraju duboko poznavati (to je pred-tekst ili predrazumijevanje kojim pristupamo ponuđenim tekstovima);
- ostvaruje se u kontekstu liturgijskog slavlja, u zajedništvu i vjeri Crkve (to je kontekst);
- nudi ne toliko povjesno-kritičko tumačenje teksta, njegovu povijest nastanka, koliko sučeljavanje svijeta koji je u tekstu prisutan sa svijetom slušatelja, tako da Božja riječ osvijetli i izazove stvarnost i budućnost sudionika. Nudi aktualizirajuće tumačenje riječi Božje i stavla vjernike pred otajstvo Boga kojega se slavi, pomažući im da shvate svoju osobnu i društvenu povijest kao povijest spasenja (to je aktualizacija);
- izgovara se uobičajenim konverzacijskim rječnikom, poticajima i pozivima, apelima na slušateljstvo, pri čemu do izražaja dolazi i osoba onoga koji homiletski nastupa (ovo je osobni stil homiletičara).“⁹⁷

U svojoj suštini, izgovaranje homilije jest nastojanje putem ljudskog govora dovesti u suodnos biblijski tekst i slušatelja kako bi bio suočen s darom i zahtjevom ljubavi Božje koja se očitovala u Isusu Kristu. Cilj jest da slušatelj na takav način svojim životom stane pred istinu riječi Božje, da počne spoznavati kako njegov život nastaje iz kreativne ljubavi Božje, njome je podržavan svakog dana i određen je da se smrću vrati istoj otajstvenoj ljubavi.⁹⁸

⁹⁶ PAPINSKA BIBLIJSKA KOMISIJA, *Tumačenje Biblije u Crkvi. Govor Pape Ivana Pavla II. i dokument Papinske biblijske komisije*, 146-147.

⁹⁷ M. VIDOVIĆ, „Biblija u životu Crkve“, 33.

⁹⁸ Usp.: Virgil HOWARD, „The Bible and Preaching“, William R. FARMER (ur.), *The International Bible Commentary* (Collegeville: The Liturgical Press, 1998.), 147-155, ovdje 148.

Očito, navjestitelj koji izgovara homiliju svojim slušateljima treba doći iz dubina Božje riječi i u njih ih povesti. Stoga su saborski oci preporučili svećenicima, đakonima i katehistima prianjanje uz Pisma neumornim svetim čitanjem i brižljivim proučavanjem kako nitko od njih ne bi postao *jalov propovjednik Božje riječi izvana jer je ne sluša iznutra* (sv. Augustin).⁹⁹

Kakve god metode i tehnike propovjednik koristio, presudno je da uvijek bude svjestan kako ispred sebe ima dva živuća subjekta, Božju riječ i slušatelja, koje treba dovesti u životni, otkupiteljski susret. To znači da priprema homilije počinje od upoznavanja teksta (egzegeza, teologija, socio-ekonomski kontekst itd.) te poznavanje stanja onih kojima će biti upravljena („egzegeza“ duhovnog te psiko-socioekonomskog profila slušateljstva). Na temelju tih osnovnih podataka propovjednik odlučuje o sadržaju, obliku te intonaciji homilije koju će izgovoriti.¹⁰⁰

Nakon što ju je upoznao, poruku svetopisamskog teksta navjestitelj treba predati slušatelju. U našim prilikama to je zapravo proces inkulturacije kojim se biblijska poruka iz nekog dalekog i davnog prostora i vremena prenosi u naš prostor, vrijeme i kulturu. Inkultuirati riječ Božju, znači prereći je u jezik razumljiv pojedinoj kulturi, ali zadržati njezinu vlastitu poruku i tako osvijetliti postignuća pojedine kulture, a ipak ne utopiti njezin glas i ne zamagliti njezinu jedinstvenost pred strahom od neprihvatanja slušateljstva. Ako Svetom pismu nije dana sloboda da u bilo kojoj sredini „izgleda čudno i drugačije, da ide protiv kulturnih vrijednosti i ponašanja, homilije su u opasnosti postati apeli za održavanje *statusa quo* umjesto da ga mijenjaju. Umjesto transformacije cilj postaje konzerviranje.“¹⁰¹

Dakle, navjestiteljev napor neće se ticati samo rada na upoznavanju i produbljivanju biblijske poruke nego će se odnositi i na otpore na koje će Božja riječ nailaziti prvo u njemu samom, a potom i u slušateljstvu kojemu se obraća. Zbog odgovorne zadaće i napora koji su pred njim crkveno učiteljstvo apelira na brigu oko duhovne kvalitete navjestitelja. Imajući pred očima da su svećenici posebno odgovorni za naviještanje Riječi, pozvani su se posvetiti ustrajnom čitanju i brižnom istraživanju Pisma, i to tako da ono bude praćeno *molitvom*, jer tada čitanje Svetog pisma nije samo otkrivanje poruke teksta, nego postaje „razgovor između Boga i čovjeka“ (*Dei Verbum* 25).¹⁰² Tu liniju saborskog nauka snažno će

⁹⁹ Usp.: *Dei Verbum* 25.

¹⁰⁰ Usp.: V. HOWARD, „The Bible and Preaching“, 149.

¹⁰¹ V. HOWARD, „The Bible and Preaching“, 150.

¹⁰² Usp.: A. POPOVIĆ, „Sveto pismo u teologiji i pastoralu Crkve“, 739-740.

poticati sv. papa Ivan Pavao II. u svojem govoru o tumačenju Biblije u Crkvi.¹⁰³ Nastaviti će je u svojoj postsinodnoj pobudnici *Verbum Domini* i papa Benedikt XVI., slijedeći naglaske iz *Dei Verbuma* 25, i govoreći kako je riječ o

„aktualizaciji svetopisamske poruke, na taj način da vjernici budu potaknuti otkriti nazočnost i učinkovitost Riječi Božje u vlastitom životu danas (...) Stoga je potrebno da propovjednici poznaju i da su u stalnoj vezi sa svetim tekstrom; neka se pripravljaju za homiliju u razmatranju i molitvi, da bi propovijedali s uvjerenjem i zanosom.“¹⁰⁴

Poziv na molitvu zapravo je poziv navjestitelju neka uđe u transcendirajuću dinamiku riječi Božje, neka dopusti da ga ona povede u nova obzorja pa makar to tražilo i promjenu njegovih vlastitih stavova. Tek u takvu ozračju izručenja mudrosti i snazi Riječi, navjestitelj će je moći doživjeti i drugima predati proročkim duhom. Ako znamo da je Božja riječ uvijek nova, uvijek proročka u smislu da izaziva sve naše riječi, sudove i standarde – a pogotovo stav „tu se ništa ne može, stvari oduvijek tako idu“ – jedan od kriterija za prosudbu ispravnosti homilije jest upravo njezin proročki naboj: odiše li ona doista onim transcendentnim što dovodi u pitanje sve što je ispod razine kraljevstva Božjega? Naznačava li njegov sjaj u svjetlu tema biblijskog teksta i trasira li put prema njemu? Ako propovjednik dopusti da snaga i visoki ideali riječi Božje pogode i izazovu njegove vlastite stavove te ako dopusti da budu nadvladani, onda je na najboljem putu da iz vlastitog iskustva izgovori homiliju s novom energijom koja neće ostati nezamijećena. Time će izbjegći zamku skolasticizma u kojem je sveti tekst sveden na objekt znanstvenog proučavanja, a egzegeza postaje svrhom samoj sebi, zamku kulturalizma koja poziva ići linijom manjeg otpora te – bilo svjesno ili nesvjesno – legitimirati vrijednosti okružja kao da su sve na razini biblijske poruke te, na koncu, kompartmentalizma, tj. ograničavanja biblijske poruke na neki segment ljudskog života (npr. forsiranje riječi Božje, koja treba biti u službi duhovnih stvarnosti, čime se zanemaruje čovjekova povijesnost, tjelesnost, socio-ekonomski odnosi itd.).¹⁰⁵

Možda je u našem mentalitetu naročito bliska opasnost od kompartmentalizma jer fokusiranje na duhovnu stvarnost nosi prizvuk eminentno religioznog usmjerena. No, u stvarnosti problem je u tome što

¹⁰³ Usp.: PAPINSKA BIBLIJSKA KOMISIJA, *Tumačenje Biblije u Crkvi. Govor Pape Ivana Pavla II. i dokument Papinske biblijske komisije*, 17-18.

¹⁰⁴ BENEDIKT XVI., *Verbum Domini*, 111.

¹⁰⁵ Usp.: V. HOWARD, „The Bible and Preaching“, 149-150.

na duhovnom planu usvojena orientacija na ljubav traži i utjelovljenje – treba biti življena u povjesnim, tjelesnim, socio-ekonomskim i drugim relacijama u kojima se čovjek kreće i ostvaruje. Inače ostaje neostvarena. Vidjeli smo upravo na Pavlovu primjeru da nije ostao samo na orijentaciji na ljubav na duhovnoj razini nego je osjećao njezin zahtjev u konkretnosti života, pa makar to značilo nemalene zahtjeve za promjenama na društveno-ekonomskom planu.

Iz do sada iznesenoga proizlazi da bavljenje Svetim pismom za navjestitelja počinje čitanjem, proučavanjem, molitvom, svjedočenjem i, na koncu, treba završiti proročkom riječju i primjerom koji će slušateljima biti najrazgovjetnija preporuka onoga što slušaju. Očito je da se radi o putu koji počinje čitanjem Božje riječi, ide kroz srca navjestitelja i slušatelja te treba završiti promjenom stvarnosti koju žive. Dakle, nije dovoljno imati marljiva radnika u Božjem vinogradu koji će brižljivo studirati Riječ i retorički je vješto iznositi – sve to neće biti dovoljno ako se ne odvaži otisnuti u njezine dubine, ondje s njome sučeliti svoje srce i tek nakon toga se vratiti kako bi izmijenjen i osnažen progovorio drugima. Tek ako se usudi stati pred njezin zahtjev za promjenom svega u svjetlu blizine kraljevstva, njegov govor može biti plodonosan. Tek ako joj se usudi *izručiti*, kao što smo to naglasili u drugom odjeljku ovoga rada tumačeći Pavlovo povjeravanje crkvene zajednice Riječi usp.: Dj 20,32.

Zaključak

Razmišljanje o kakvoći korištenja Svetoga pisma za plodonosno vršenje svećeničke službe – a i općenito vjerničkog hoda – započeli smo u prvom dijelu analiziranjem odnosa Svetog pisma i Crkve u dva smjera. Prvi smjer započinje Božjim „silaženjem“ putem objave kojom se otkriva čovjeku. No, ta objava nema na prvom mjestu za cilj čovjeku pružiti informacije, nego mu omogućiti puno zajedništvo sa Stvoriteljem. Stoga je Crkva Božji narod koji putem riječi Pisma kroči u sve dublje ostvarivanje tog zajedništva. Taj hod Crkve, kao ascendentni moment, jest njezino izdizanje u aktualnom povijesnospasenjskom trenutku jer on biva promijenjen djelovanjem Božje riječi spasenja (Dj 13,26) koju Crkva prihvata i živi. To je na svoj način lapidarno izrazio evanđelist Ivan govoreći da oni koji prihvate Riječ, dobivaju moć postati djeca Božja (usp.: Iv 1,12), dovodeći u nazušu vezu Božju objavu u Isusu i soteriologiju. Pavlovska teologija širi vidike tako da evanđelje, tj. riječ Božju, promatra kao *snagu Božju* (usp.: Rim 1,16) kojoj treba povjeriti Crkvu (usp.: Dj 20,32). Crkveno učiteljstvo stoga zaključuje da je „Pismo norma normata vjere vjernika“, ali ne na taj način da je Crkva

iznad Pisma (usp.: DV 1 i 10). Naprotiv, „autoritet Učiteljstva temelji se na poslušnosti Božjoj riječi i na služenju“.¹⁰⁶

U drugom dijelu rada kao ključnu naznaku prikladnog korištenja Svetog pisma istakli smo njegovu preobraziteljsku narav. Ako članovi Crkve uvažavaju dostojanstvo Pisma i spremni su ga koristiti tako da mu se izručuju – u duhu Pavlovih oporučnih riječi (usp.: Dj 20,32) – to zapravo znači da su spremni slijediti njegove preobraziteljske poticaje. Riječ Božja ne samo da izvještava i slavi njegove prošle spasenjske zahvate nego ujedno poziva sve generacije čitatelja da uđu u ovo iskustvo božanskog preobrazujućeg djelovanja. Nakon što se čitatelj Božje riječi izruči njezinoj snazi i vodstvu, posljedica će biti egzistencijalna promjena. Ona mijenja čitateljev život, život zajednice čitatelja, ali ih izdvaja u odnosu na okolinu. Ponekada su takve promjene od okoline dobro prihvачene, ali neće biti uvijek. Povijest Crkve pokazala je kako riječ Svetog pisma omogućuje novo samoshvaćanje pojedinca i zajednice koja je čita, nadahnjuje izgradnju novih sakralnih i društvenih formacija u cilju uprisutnjenja vrijednosti kraljevstva Božjega. Ako su kršćani nekoć mogli mijenjati lice zemlje i društva u kojemu žive, onda nema razloga da to ne bi mogli i danas. Čak i pred prijetnjom progona, apostolski prvaci držali su se one da se više treba pokoravati Bogu nego ljudima (usp.: Dj 4,19; 5,29) kako ne bi napustili preobraziteljsku snagu riječi Božjeg naloga.

U trećem dijelu kao primjer postupanja s riječju Božjom analizirali smo Pavlov stav i djelovanje u pogledu ropstva. I Poslanica Filemonu i naputci u 1 Kor 7 svjedoče o Apostolovu jasnom opredjeljenju za oslobođanje od ropstva. Njegovo riječi, koja je u potpunosti u duhu i starozavjetne i novozavjetne misli kada se radi o ovoj temi, pridružuje se i praksa prvih crkvenih stoljeća kada su kršćani činili napore u oslobođanju svojih članova i bližnjih od ropstva. No, s protekom vremena pojavit će se drukčija razmišljanja i tumačenja Pavlovih riječi, nastojat će se uvesti drukčija disciplina koja će ublažiti osloboditeljsku oštricu kojom su djelovale generacije Apostolovih učenika. Stvari će ići dotle da će Pavao i njegove poslanice čak biti korištene za opravdavanje robovlasničke prakse u SAD-u i kolonijama diljem svijeta. Umjesto pokušaja objasniti razloge ovakva razvoja događaja, korisnije je postaviti pitanje sebi i svojim suvremenicima: Koliko je danas preobraziteljska snaga riječi Božje, pohranjena u Apostolovu riječ i primjer djelovanja u odnosu na ropstvo, zamijećena i vrednovana? Koliko je onih koji se daju nadahnuti i voditi njezinim osloboditeljskim potencijalom? Koliko Sveti pismo nadahnjuje

¹⁰⁶ Anto POPOVIĆ, „Sveto pismo u teologiji i pastoralu Crkve“, 720.

djelovanje Crkve, njezine kriterije, programe, stavove, raspoloženja itd. glede modernih oblika ropsstva, obespravljanja i oduzimanja dostojanstva čovjeku? Jer za preobraziteljsku snagu riječi Božje nikad nisu laka vremena, ona ih uvijek želi mijenjati, preobraziti u kraljevstvo Božje. Zato uvijek nailazi na otpore, prvo u srcu čitatelja, a potom i u sredini u kojoj je želi odjelotvoriti.

Posljednji, četvrti dio, članka predstavlja izbliza dva praktična momenta korištenja Svetoga pisma: liturgiju i homiliju. Iako se Pismo koristi i u brojnim drugim prigodama, ova dva su u članku posebno istaknuta. Liturgija je ne samo izvorni ambijent u kojemu svetopisamski tekst nastaje i biva tumačen nego je povlašteno okružje u kojem ono postaje živa riječ Božja. Navjestitelj je uz to pozvan biti svjestan da u liturgiji, stavljanjem jednih pokraj drugih, starozavjetni i novozavjetni tekstovi ulaze i u međusobnu interakciju, tj. daju intertekstni impuls, ali istovremeno prizivaju i druge tekstove zahvaljujući određenim poveznicama. Iščitavanjem njihova međusobnog suodnosa, sučeljenog s povijesnim trenutkom sudionika liturgije, nastaje novo značenje. Zahvaljujući tom procesu, okupljena zajednica iščitava iz riječi Božje poruku spasenja za sebe, sada i ovdje. U prigodi je okoristiti se njezinom preobraziteljskom snagom i Božjim blagoslovom koji je prati.

Pri korištenju Svetog pisma u pripremi homilije, ona započinje čitanjem, proučavanjem, molitvom, svjedočenjem i, na koncu, treba završiti proročkom riječju i primjerom koji će slušateljima biti najrazgovjetnija preporuka onoga što slušaju. Navjestiteljev napor, dakle, ne ograničava se na upoznavanje i produbljivanje biblijske poruke, nego se odnosi i na otpore na koje će Božja riječ nailaziti prvo u njemu samom, a potom i u slušateljstvu kojemu se obraća. Jer jedan od kriterija za prosudbu ispravnosti homilije jest upravo njezin proročki naboј: Odiše li ona doista onim transcendentnim što dovodi u pitanje sve što je ispod razine kraljevstva Božjega? Naznačava li njegov sjaj u svjetlu tema biblijskog teksta i trasira li put prema njemu? Zbog toga crkveno učiteljstvo poziva na brigu oko duhovne kvalitete navjestitelja koji su pozvani posvetiti se ustrajnom čitanju i brižnom istraživanju Pisma, i to tako da ono bude praćeno *molitvom* kako bi riječ Božja iz svetopisanskog teksta išla kroz srca navjestitelja i slušatelja te poentirala promjenom stvarnosti koju žive.

U konačnici, dati prostora riječi Božjoj, omogućiti da njezina snaga prožme pojedinca i crkvenu zajednicu prije svega je pitanje vjere, nade i ljubavi. Ako ih ima, u ovom procesu manje će biti važni 5 ili 10 postotaka biblijsko-teološke znanstvenosti, tehničke opremljenosti, metodološke razrađenosti itd., a presudna će biti predanost daru Božje riječi i svjetla koju

ono pruža. Time se možda neće moći prevenirati poneko nesnalaženje, nemušte nespretnosti itd., ali će se nadahnuću Božjem pružiti ono najvažnije: spremnost da se riječ Pisma čuje, promišlja njegovu poruku i potom izruči njegovoj transformativnoj snazi koja želi mijenjati svijet. Približiti ga Stvoriteljevu zagrljaju, izlječenju i izmirenju svega i svih u Bogu i jest konačni cilj usvajanja i naviještanja njegove Riječi.¹⁰⁷

Stoga se govor o upotrebi Pisma, koja će urođiti plodnim životom svećenika i općenito Crkve, ne može ograničiti na pitanja korektnog čitanja ili na insistiranje na što vjerljivatnijoj verziji njegova tumačenja itd. To je osnovni zadatak biblijske znanosti; ona će uvijek neumorno tragati za što vjerodostojnjim tumačenjem i na prikladne ga načine komunicirati crkvenoj zajednici. Međutim, za plodnost života temeljenog na čitanju Pisma ključan je stav prema njemu, docibilnost njegovoj istini i preobraziteljskim poticajima. Ako navjestitelj *ispravno reže riječ istine* (2 Tim 2,15), neće biti *jalov propovjednik Božje riječi izvana jer je ne sluša iznutra* (sv. Augustin).

USE OF HOLY SCRIPTURE IN THE SACRED AND FRUITFUL CONDUCT OF THE PRIESTLY MINISTRY

Summary

From the title of the paper it follows that this is not a classical biblical theme, as it extends to the field of spirituality, liturgy, pastoral care, and so on. Given that there are works in the Croatian language (M. Vidović and A. Popović) that treat the status and role of Scripture in the Church in a comprehensive and systematic way, this article does not strive for a comprehensive approach but seeks to go as deep as possible: from the presentation of the nature of the Word of God embedded in the biblical text and the appropriate attitude of the Church towards it, to the key preconditions for activating its saving power (cf. Rom 1:16). The first part of the paper deals with the Church's relationship to the Bible. It is first of all presented as the Word of God by which the Creator reveals himself to man in order to open the way to communion. The paper then analyzes the Church's response to God's saving initiative achieved through his word. The second part is devoted to the transformative character of the Word of God. The attitude towards God reflects the attitude of the church community to the Holy Scriptures. The consequences of this appreciation of the correct attitude towards the Word of God are then set out. The third part of the paper presents a New Testament example of following the transformative nature of Scripture: the attitude of St. Paul towards slavery, reactions to it and their consequences throughout the history of the Church. The demanding nature of the Word of God and the grace derived from following it comes to the fore here, while hesitation and neglect of the call of Scripture leads to ambiguity and a weakening of the historically redemptive role of church life and action. In the last part of the paper, two practical elements in the use of the Holy Scriptures that are of primary importance are highlighted: the

¹⁰⁷ Usp.: Virgil HOWARD – Patricia LENOIR, „Introduction“, 137.

Ivica ČATIĆ, „Korištenje Svetog pisma za sveto i plodonosno vršenje svećeničke službe“, 227-265

liturgy and the homily. The intertextuality of biblical texts in the liturgy, their actualization and their proclamation require careful attention and careful examination by the preacher. This is why church documents appeal to the preacher's commitment to a deep prayer life.

Keywords: Scripture, communion with God, Church, transformation, liturgy, proclamation.

Translation: Josip Knežević and Kevin Sullivan

UDK: 272-23-277
272-23-276
Izvorni znanstveni članak
Primljen: siječanj 2021.

Mato ZOVKIĆ
Josipa Stadlera 11
BiH – 71 000 SARAJEVO
mato.zovkic@bih.net.ba

PRIJEVOD SVETOGA PISMA: PASTORALNI ILI TEOLOŠKI?

Sažetak

Ovo je jedno od izlaganja na simpoziju KBF-a u Sarajevu 5. i 6. studenog 2020. na temu *Ignorantia Scripturae ignorantia Christi est*. U nastojanju da prikaže kako današnji prevoditelji Biblije na velike jezike drže do vjernosti izvorniku i bliskosti čitateljima, autor iznosi kratak uvid u četiri prijevoda na njemački, dva na engleski, dva na talijanski i dva na francuski. Zagrebačka Biblija 1968. plod je suradnje ondašnjih književnika zagrebačkog kruga i katoličkih bibličara okupljenih oko profesora Bonaventure Dude. Istačće da su studenti teologije i pastoralni djelatnici na hrvatskom govornom području dobili veliku pomoć kada je B. Duda organizirao i god. 1994. izdao uvode i komentare za biblijske knjige iz *La Bible de Jérusalem* te 2011. slične uvode iz *Traduction oecuménique de la Bible*. Zatim obrađuje motuproprij pape Franje *Scripturae sacrae affectus* od 30. rujna 2020. u kojem je Jeronimova Vulgata prikazana kao gradnja mostova među kulturama i narodima. Na inicijativu Hrvatskog biblijskog društva u Zagrebu 23 bibličara i 2 kroatista radili su od 2001. do 2020. na novom prijevodu Biblije na standardni hrvatski. Rad prevoditelja i zahvati lingvista završeni su u listopadu 2020. i prijevod čeka imprimatur hrvatskih biskupa prije tiskanja. Na pitanje postavljeno u ovom naslovu autor odgovara da prijevod Biblije treba biti vjeran izvorniku i razumljiv ciljnoj skupini u vlastitom narodu.

Ključne riječi: izvorni jezici Biblije, kultura pisaca i povijesnih naslovnika, napredak u razumijevanju svetoga teksta, promjene u jeziku pojedinog naroda, svečani jezik Biblije i ciljne skupine u prijevodu, inkluzivni jezik tako da se žene osjećaju uvažene, prijevod vjeran i razumljiv.

Uvod

KBF u Sarajevu priređuje ovaj simpozij o Svetom pismu kao hermeneutskom ključu za poznavanje Krista raspetog i uskrslog u duhu motuproprija pape Franje *Aperuit illis* od 30. rujna 2019. kojim je uveo Nedjelju Božje riječi odredivši da se ona slavi na treću nedjelju u godini. Te nedjelje za evanđelje imamo Matejev, Markov ili Lukin izvještaj o Isusovoj nastupnoj propovijedi gdje u svjetlu Pisma dotadašnji građevinski radnik iz Nazareta najavljuje nastup vladavine Božje i zove

sve na obraćenje. Papa želi da ova nedjelja bude intonirana ekumenski i posluži „jačanju veza sa Židovima“ (br. 3).¹ Budući da vrlo mali broj znanstvenika može čitati Riječ Božju u izvornim jezicima (hebrejski, aramejski, grčki), većini kršćana i drugih čitatelja ona je dostupna samo u prijevodima koje bi trebalo priređivati svakih tridesetak godina zato što napreduje proučavanje svetog teksta na izvornim jezicima i što zastarijevaju prijevodi na jezike onih kojima su namijenjeni.² Odmah moram najaviti da ovdje ne možemo govoriti o prijevodu SP za čitanje u liturgiji Crkve o kojem je Kongregacija za bogoštovlje i disciplinu sakramenata izdala instrukciju *Liturgiam authenticam* 28. ožujka 2001. Ipak, možemo se nadahnuti načelom iz toga dokumenta jer na početku poglavlja o prijevodu SP za čitanja u liturgiji istaknuto je: „Poželjno je da prijevod Svetoga pisma bude priređen po načelima zdrave egzegeze i visoke književne kakvoće, ali također imajući u vidu posebne potrebe liturgijske uporabe što se tiče stila, odabira riječi te odabira među mogućim različitim tumačenjima“ (br. 34).

1. Prevoditeljima je stalo je do vjernosti izvorniku i bliskosti čitateljima

Židovi imaju iskustvo prevođenja u Septuaginti, a kršćani u Jeronimovoј Vulgati. Oba ova zaslužna prijevoda priređena su za potrebe vjerničke zajednice koja je svoje svete knjige prvenstveno čitala u bogoslužju, a tek zatim su pojedinci proučavali te knjige u osobnom čitanju. Priređivači obaju ovih prijevoda više su bili okrenuti izvorniku nego čitateljima do te mjere da su ponekad ropski prenosili konstrukcije, izraze, redoslijed riječi i metafore izvornika. Današnji prevoditelji više računaju s recepcijom u vlastitoj crkvenoj zajednici ili kod pojedinaca svojega naroda i vremena. Zato stručnjaci raspravljaju o prihvatljivosti i

¹ Službeni prijevod na hrvatski donosi *Vrhbosna* 4/2019., 261-266.

² Usp.: Božo LUJIĆ, „Kako prevoditi Bibliju“, *Biblija danas* 3 (2017.), 3-8. U istom broju Dubravko Turalija napisao je prilog o Šarićevoj Bibliji koja je prvi puta tiskana u Sarajevu 1941.-1943., zatim u Madridu 1960. a u popravljenom obliku (egzegetski i jezično) ponovno izdana u Zagrebu 2006. Karlo Višaticki napisao je 2014. članak o Katančićevu prijevodu SP iz god.1831. Ja sam napisao prilog „Moje iskustvo suradnje u prevođenju Tob i Jak za projekt novoga prijevoda Biblije“, 18-23; Božo LUJIĆ, „Lingvističke teorije prevođenja i novi hrvatski prijevod Biblije“, *Bogoslovска smotra* 77 (2007.), 59-102 o tome opširno raspravlja te donosi *Smjernice za intereklezijalnu suradnju na prijevodu iz Rima* god. 1987. koje su prihvatali katolici i neki nekatolički priređivači prijevoda SP. U tim smjernicama dogovoren je da se za tekst NZ prihvata *The Greek New Testament* izdan u Stuttgartu, a za tekst SZ *Biblia hebraica stuttgartensis*.

dinamičnosti prijevoda.³ Američki lingvist, koji je predvodio timove za prijevod NZ na afričke jezike, Eugene Nida (1914.-2011.), formulirao je teoriju o dinamičkoj ekvivalentnosti u prevođenju Biblije koja se temelji na prevođenju smisla rečenice, a ne riječ po riječ. U jednom intervjuu god. 2002. formulirao je srž svoje teorije: „Pomoći prevoditeljima da budu spremni reći što znači tekst, ne što znače upotrijebljene riječi, nego što znači tekst!“⁴ Iz ovog vida pogledajmo svojstva nekih novijih prijevoda kod velikih naroda.

Njemačko biblijsko društvo sa sjedištem u Stuttgartu (*Deutsche Bibelgesellschaft* – dalje: DBG), u elektroničkom članku o današnjim prijevodima Biblije na njemački prikazuje 35 prijevoda dostupnih ove godine, ali na početku skreće pozornost: „Postoji velik broj Biblija na njemačkom. Međutim, nije svaki prijevod jednakom prikladan za svaku svrhu.“⁵ Iz ove skupine vrijedno je donijeti pregled četiriju prijevoda.

„Zajednički prijevod“ (*Einheitsübersetzung*) dale su prirediti Bisupske konferencije Austrije, Njemačke, Švicarske te pet biskupija izvan ovih zemalja u kojima se liturgija slavi na njemačkom. Prvi puta je tiskan god. 1980. za uporabu u liturgiji, popravljeno izdanje na kojem je radilo 60 stručnjaka tiskano je 2016.⁶ U prikazu DGB-a istaknuto je kao pozitiv-

³ Usp.: Diphus C. CHEMORON, „Considerations for Acceptability in Bible Translation“, 2009., www.ve.org.za, pet stranica (uvid 20. 10. 2020.). Postavlja četiri kriterija: točnost, jasnoća, prirodnost i autentičnost. Govori iz iskustva prevodenja na afričke jezike.

⁴ Pregled njegova djelovanja i učenja o prijevodu Biblije može se naći u više natuknica „Eugene Nida“ na internetu. Djela u suautorstvu: *From One Language to Another* (Nelson, 1986.); *The Greek-English Lexicon of the New Testament based on semantic domains* (UBS, 1988). Kao protestantski pastor i bibličar bio je otvoren za ekumensku suradnju s drugim kršćanima i pridonio je formuliranju načela za ekumensko prevođenje Biblije koja je prihvatala i Sv. Stolica.

⁵ DEUTSCHE BIBELGESELLSCHAFT (dalje: DBG), *Deutsche Bibelübersetzungen im Vergleich*, 36 stranica (uvid 6. kolovoza 2020.). Svaki prijevod obrađen je prema deset rubrika, kao na pr.: evangelički ili katolički, jezični stil, ima li bilješke, ciljna skupina, zaključna prosudba.

⁶ Egzegetsku procjenu, između ostalih, dali su Gregor GEIGER, „Die Revision der Einheitsübersetzung: Eine kritische Würdung“, *Studii franciscani liber annuus* 67 (2017.), 299-327.; Christoph KÄHLER, „Die Revision der Einheitsübersetzung – Geschichte, Ziele und Ergebnisse“, *Theologische Literaturzeitung* 142 (2017.), 12, 1294-1304. Geiger uočava da je ovo izdanje doslovnije od prvoga, žali što još nije dovoljno uočeno, ali se nada da će biti kada bude uvedeno u katoličku liturgiju. Kähler uspoređuje ovo izdanje s novom Zuriškom Biblijom i Lutherovom Biblijom, raduje se što protužidovski tekstovi u kršćanskoj Bibliji nisu zaoštravani, što su u nekim Pavlovim tekstovima uz „braćo“ dodavane i „sestre“, što su katolički i evangelički poglavari na ekumenskom bogoslužju 9. veljače 2017. razmijenili obnovljena izdanja katoličke i evangeličke Biblije na njemačkom. Obojica kao pozitivno ističu da je prijevod načinjen na „gehobenes Deutsch – svečanom njemačkom“.

no da je prijevod priređen na svečanom *današnjem* njemačkom, ali da su na žalost promijenjeni neki metaforički izrazi u odnosu na ranije izdanje (na pr. „ruka“ u „moć, snaga, gospodstvo“). Tip prijevoda je filološki s komunikativnim umecima, različito od knjige do knjige. Božje ime nije Jahve, nego Gospodin, a ostala biblijska imena su ekumenska kako su prihvaćena na njemačkom govornom području (ne više latinizirana po uzoru na Vulgatu). Bilješke se odnose na tumačenje teksta, a ponegdje na prenošenje teksta u rukopisima. Na završetku pojedinog odlomka navedene su upute na paralelne tekstove. Citati i aluzije iz SZ u novozavjetnim tekstovima označeni su kosim slovima. Eventualni korisnici reformatorskog usmjerenja upozorenici su da ovaj prijevod donosi i deuterokanoniske knjige SZ koje protestanti nazivaju apokrifima. Iako ciljna skupina nije istaknuta, ovo je službeni katolički prijevod „za njemačko područje u bogoslužju, obrazovanju, pastoralu i privatnom čitanju. Ime *Einheitsübersetzung* govori da taj prijevod sačinjava zajednički tekst Biblije na njemačkom za sve katoličke biskupije njemačkog govornog područja.“ Ukupna procjena: pouzdan prijevod koji slijedi umjerenu liniju u pogledu stila i tehnike prevođenja.

Lutherova Biblia tiskana je prvi puta 1522. godine te službeno revidirana tokom povijesti sedam puta za liturgijsku i studijsku uporabu među reformiranim kršćanima. Najnovije izdanje je iz 2017. godine. To izdanje ponegdje ublažava Lutherov snažan njemački koji i dalje ostaje svečan (gehoben). Tip prijevoda je filološki s jakom komunikativnom primjesom. Na mjestima koja su Lutheru bila važna, sačuvan je njegov plastičan njemački. Temeljne riječi za reformatore, kao vjera, milost, utjeha na više mjesta upotrijebljene u smislu izvornog jezika (npr. 1 Pt 3,1; Ps 73,1). U pisanju Božjeg imena i drugih imena revizori su se držali ekumenskog dogovora za njemačko govorno područje. U bilješkama uz kratki komentar ponegdje je naveden Lutherov tekst. Lutherovi uvodi i bilješke sa strane više se ne navode. Paralelni tekstovi navedeni su uz naslove, a paralele za pojedine stihove na dnu stranice. Ključna mjesta istaknuta su polumasnim tiskom. Apokrifne knjige (za katolike deuterokanoniske) navedene su na kraju. Luther je poslanice Hebrejima, Jakovljevu, Judinu i knjigu Otkrivenja stavljao na kraj kao dodatak. U ovom izdanju one su stavljene na uobičajeno mjesto. Prijevod je namijenjen evangeličkim zajednicama koje su povijesno vezane uz Lutherov tekst, osobito čitateljima koji su povijesno obrazovani i drže do lijepog njemačkog. To je službeni tekst za evangeličke Crkve u Njemačkoj i za naobrazbu. Ključna mjesta prikladna su za meditiranje i učenje napamet.

Ukupna procjena (DBG): „I danas ‘klasični’ prijevod Biblije nedostižne razine, prožet Lutherovom metodom prevođenja koja je djelomice

genijalno odražena na njemačkom i zgasnuta na ključnim mjestima. U okviru revizije 2017. godine na nekoliko mjesta, koja su bila promjenjena u ranijim revizijama, ponovno su uspostavljene Lutherove riječi te tako ojačan tradicionalni jezični oblik. Time se Lutherov tekst ubraja sada kao i prije u vrhunske prijevode Biblije.⁷

Züriška Biblia vezana je uz djelovanje švicarskog reformatora Ulricha Zwinglija koji je sa svojim priateljem Leonom Judom prevodio na njemački Bibliju te ju dao tiskati u nastavcima od 1524. do 1529. Nju su do 1772. izdavali privatnici, a god. 1817. preuzele ju je i počelo izdavati Züriško društvo za Bibliju i misije. Godine 1907. Züriška crkvena sinoda preuzela ju je za Bibliju Evangeličko-reformirane Crkve u Švicarskoj i dala priredili revidirano izdanje. Novo revidirano izdanje predstavljeno je 24. lipnja 2007.⁷, a u izdanju iz 2019. dodane su u Stari zavjet deuterokanonske knjige.

Ovom prijevodu temelj je filološka analiza, jezik je svečani, stil moderan i profinjen ali bez kićenosti, jer odražava dob biblijskih tekstova, ali izbjegava arhaičnost. Pri njemačkom oblikovanju biblijskih imena uključuje posebnosti izvornih jezika, ali uz uvažavanje činjenice da su neka imena na njemačkom postala opće dobro. Božje ime Jahve sustavno je prevodeno s Gospodin. Službeno je prijevod namijenjen evangeličkim kršćanima kantona Zürich, ali stvarno svim tradicionalnim čitateljima Biblije, posebno onima s književnim interesom. Prijevod je dobio ocjenu visoke razine jer vrednuje moderni stil, ali čuva tragove porijekla biblijskih tekstova iz drukčije kulture. Priređivači revidiranog izdanja *Einheitsübersetzung* uvažavali su neka rješenja iz ovoga prijevoda. Protestantski bibličar Christoph Kähler naziva ova tri njemačka prijevoda crkvenima te zaključuje: „Zajedničke crte svih triju crkvenih prijevoda nadilaze znatno još uvijek prepoznatljive razlike jer egzegetski uvidi u smisao konačnog teksta jedva se još mogu konfesionalno koristiti.“⁸

Biblia na primjerenom jeziku (*Bibel in gerechter Sprache*) nastala je iz inicijative evangeličkih znanstvenica i znanstvenika koji su prevodili odabrane biblijske tekstove za Evangeličke crkvene dane osamdesetih godina prošloga stoljeća u Njemačkoj. Iz toga kruga u jesen 2001. udružilo se 52 znanstvenica i znanstvenika u novom prevodenju Biblije na primjeren

⁷ *Zürcher Bibel 2007* (Zürich: Theologischer Verlag, 4. Auflage 2012.). Uvod u SZ str. 1-48, tekst SZ 1340 str., tekst NZ 434 str., Glosar 165 str., 6 geografskih karata u boji, Uvod u NZ str. 49-92. Kratki uvodi u pojedine knjige Biblije. Ne donosi deuterokanonske knjige.

⁸ C. KÄHLER, „Die Revision der Einheitsübersetzung – Geschichte, Ziele und Ergebnisse“, 1304.

ili prilagođen njemački. Pod „primjerenum“ (*gerecht*) misli se veća pozornost prema izvornim tekstovima, pravednost prema ženama u Bibliji, uvažavanje spoznaja o židovskoj religiji na temelju dosadašnjeg dijaloga kršćana sa Židovima. Tiskana je god. 2006. u izdanju Gütersloher Verlagshaus. Katolička znanstvenica prof. dr. Ursula Rapp je teologiju magistrirala u Beču 1990. a doktorirala u Grazu 2001. disertacijom o Mojsijevoj sestri Mirjam prema Hebrejskoj Bibliji i habilitirala se za egzegezu SZ radom o povezanosti mudrosti i spola prema odlomcima o ženama u Knjizi Sirahovoj. Ona ovako vrednuje ovaj revolucionarni prijevod: „Često me pitaju kako treba upotrebljavati *Bibliju na primjerenu jeziku*. Najprije bih kazala: kao i svaku drugu Bibliju: čitati, ali ne posve sami. Biblija je knjiga zajednice i njezine smislove izvodimo u zajedničkom čitanju i razmišljanju. Uvijek je bio dobar tip izvlačenja smisla biblijskih tekstova uspoređivanjem prijevoda i to se sada još jednom zorno nudi. Jedna osoba ili dvije mogu, npr., posebno pripraviti pojmove iz glosara uz pojedine tekstove te o njima izvijestiti. Ne treba ih secirati da bi se došlo do razumijevanja nekog teksta.“⁹

Priređivači prikaza o ovom prijevodu na internetskoj adresi DBG-a ističu da je prijevod načinjen prema znanstvenim izdanjima Hebrejske Biblije, Septuaginte i Novoga zavjeta na grčkom, da mu je jezik svečan, ali današnji i da sadržava svojstva koja proistječu iz programskog nastojanja oko ‘primjerenog jezika’, npr. konsekventno inkluzivne formulacije (također svjesno anakrono, kao ‘carinarke i carinici’ te ‘svećenice i svećenici’) ili kovanice kao ‘sveta Duhova snaga’ mjesto ‘Duh Sveti’. Tip prevođenja je filološki, ali povremeno s namjernim proširenjima (u Mt 5,45: Tako ćete postati kćeri i sinovi Boga vašega Oca i Majke na nebu koja daje da njezino sunce izlazi nad zlima i dobrima...) ili promjenama gramatičkog roda (Ps 2,7b: „Ona mi reče: Moja si, danas te rodih“). Donosi na rubu hebrejske i grčke pojmove koji su objašnjeni pri kraju u glosaru. Redoslijed knjiga SZ prema hebrejskom rasporedu: Tora, Proroci, Spisi. Ciljna skupina su osobe kritične prema tradicionalnom govoru i modelima razmišljanja. Taj prijevod izazvao je žestoke kritike.

Talijanska biskupska konferencija (CEI) dala je inicijativu za nov prijevod Biblije na talijanski god. 1965. odredivši da se prijevod priredi s izvornih jezika, da bude teološki precizan, da mu jezik bude lijep moderan talijanski te da bude prikladan za čitanje u liturgiji.¹⁰ Tiskana je god. 1971. u Rimu.¹¹ Predstavljači ovoga prijevoda ističu da je priređen na suvremenom

⁹ Ursula RAPP, „Die Bibel in gerechter Sprache“, www.dioezese-linz.at (uvid 10. kolovoza 2020.), šest stranica; citirani tekst str. 5-6.

¹⁰ Usp.: natuknicu „Bibbia CEI“, *Wikipedia*, 6 stranica (uvid 14. listopada 2020.).

¹¹ *La sacra Bibbia*, a cura della Conferenza Episcopale Italiana, dva sveska (Roma: Edizioni pastorali italiane, 1971.).

talijanskom, s uvažavanjem funkcionalne ekvivalencije, da su neki semitizmi preoblikovani, ali su se provukle i neke pogreške. Zato je god. 2008. tiskano novo, popravljeno izdanje.¹² U nj je zadužena ekipa ugradila kritičke primjedbe koje su iznesene na prvo izdanje, osobito teškoće u vezi s javnim čitanjem i naviještanjem te s književnim stilom.

Talijansko biblijsko društvo, uz asistenciju Ujedinjenih biblijskih društva iz Londona, priredilo je god. 1985. interkonfesionalno izdanje „Biblije na tekućem jeziku – *Bibbia in lingua corrente*“.¹³ Priređivači su se složili da sedam knjiga SZ sačuvanih samo na grčkom nazovu deuterokanonskim te da ih tiskaju nakon knjiga hebrejskog kanona (str. 1092-1323). Nakon vrlo kratkog „Općeg uvoda u Bibliju“ i uputa za služenje ovim izdanjem (str. 9-12), slijedi „Opći uvod u SZ (17-18), a prije kanonskog teksta čitatelji su informirani o sastavu, autoru i povijesnoj pozadini pojedine knjige. Nakon kanonskog teksta svih knjiga priređeni su „Rječničić“ (419-428), „Analitičko kazalo“ (429-452), Kronološka tablica na četiri stranice, trinaest geografskih karta u crno-bijeloj tehnici. Na kraju su izložena načela kojih su se držali prevoditelji i izdavači, od kojih je jedno: vjerno prenošenje značenja izvornika, ne parafraziranje. To je osvijetljeno različitim nijansama grčke riječ *sarks* u NZ koja se ne može svagdje jednako prevoditi. Na kraju je popis prevoditelja i revizora, katoličkih i evangeličkih. Među katoličkim revizorima je i Carlo Martini, prije rektor Papinskog biblijskog instituta, koji je u vrijeme nastajanja ovoga prijevoda bio nadbiskup Milana. Papa Ivan Pavao II. 26. studenog 2001. zahvalio je u audijenciji predstavnicima biblijskih društava koja su ovaj projekt priredila te, između ostalog, istaknuo:

„Objavljanje međukonfesionalnog prijevoda na zajedničkom govornom jeziku (*linguaggio comune*) očituje se kao inicijativa od

¹² *La sacra Bibbia*, Conferenza Episcopale Italiana, dva sveska (Libreria Editrice Vaticana, 2008.). Kasnija izdanja pod naslovom: *La Bibbia via verità e vita. Nuova versione ufficiale della Confrenza Episopale Italiana* (Edizioni San Paolo, 2009.) i kasnije.

¹³ *Parola del Signore – La Bibbia. Traduzione interconfessionale in lingua corrente*, Quarta ristampa: (Torino: Elle Di Ci, Gennaio 1997.). Na str. drugoj istaknuto je: „Zaključni tekst ovoga prijevoda odobrio je Univerzalni talijanski biblijski savez (Uprava za Europu), a s katoličke strane crkvena vlast (Talijanska biskupska konferencija).“ U Prezentaciji priređivači kažu: „Ovaj prijevod, objavljen u suradnji s Elle Di Ci, plod je rada dugog iskustva koje je Univerzalni biblijski savez stekao prevodeći Bibliju na glavne svjetske jezike. Razlikuje se od ostalih jer nastoji prevesti hebrejski i grčki tekst riječima i oblicima svakodnevног talijanskog jezika. Ne dodaje niti oduzima ikakvu informaciju sadržanu u izvornim tekstovima, nego nastoji današnjem čitatelju priopćiti upravo ono što je tekst govorio starinskim čitateljima slijedeći metodu dinamičke ekvivalencije... Protestantni i katolici zajedno su radili na ovom prijevodu i zajedno ga predstavljaju čitateljima.“

velike ekumenske važnosti koja se dogodila u Italiji. Za velik broj naših suvremenika ona sačinjava vrijedan doprinos poznavanju Riječi Božje i zbližavanju s njom.¹⁴

U svibnju 2014. objavljeno je novo, popravljeno izdanje ove Biblije. Piređivači ove Biblije na tekućem jeziku za današnje talijanske čitatelje morali su se nadahnuti izdanjem *Good News Bible* (GNB) u Americi i Britaniji. Projekt ovoga prijevoda vezan je uz zalaganje Eugena Nide i njegova suradnika baptista Roberta Bratchera (1920.-2010.). NZ tiskan je 1966., a SZ 1976.¹⁵ Nakon što su piređivači pristali da budu stavljene i deuterokanonske knjige SZ, priređeno je god 1996. katoličko izdanje koje je god. 2005. ponovljeno pod naslovom *Holy Bible: Good News Translation, Catholic Edition*. Inače katolici engleskog govornog područja imaju na raspolaganju 19 različitih prijevoda, od kojih je većina više puta tiskana.¹⁶ Ovaj prijevod podupiru i šire Britansko i strano biblijsko društvo (British and foreign Bible society) te Američko biblijsko društvo (American Bible society). GNB preveden je na svagdanji engleski i spada među najprodavanije prijevode Biblije. Neka izdanja ukrašena su crtežima biblijskih likova i događaja, što ih čini privlačnima djeci i mladim čitateljima. Pri tome su prevoditelji morali podleći pojednostavljenjima u kojima je ponekad zatamnjen smisao izvornika. Na engleskom govornom području upotrebljava se i engleski prijevod Jeruzalemske Biblije koji je odobren za liturgijska čitanja. God. 2012. Katolička biskupska konferencija Sjedinjenih Država najavila je projekt revizije NZ izdanja *New American Bible*¹⁷ s nakanom da bude upotrebljavan isti tekst u pojedinačnim biblijskim susretima, katehezi i liturgiji. Rad je počeo uspostavom načela i formiranjem uredničkog vijeća god 2013. i povjeren je Katoličkom biblijskom društvu. Kad revizija bude usvojena, biskupi će tekst poslati Sv. Stolici na uvid pa se dopuštenje za uporabu očekuje oko god. 2025.

¹⁴ *Insegnamenti di Giovanni Paolo II XXIV,2* (Roma: 2003.), 960-962, citat str. 961.

¹⁵ Osnove podatke o ovom prijevodu na suvremeni engleski preuzimam iz članka „Good News Bible“, *Wikipedia*, 4 stranice (uvid 13. 8. 2020.).

¹⁶ Usp.: članak „Catholic Bible“, *Wikipedia*, 7 stranica (uvid 13. 8. 2020.).

¹⁷ *The New American Bible* priređena je prvi puta u dva sveska 1969. i 1970. na poticaj biskupâ i njezin revidirani tekst uzet je u Studijsku Bibliju za katolike. Donald SENIOR – John J. COLLINS (ur.), *The Catholic Study Bible* (New York: Oxford University Press, 2006.) donosi u uvodu 8 članaka općeg uvoda u SP (str. 3-84), zatim uvode u pojedino knjigu SZ i NZ (str. 85-525); slijedi tekst pojedinih knjiga s kratkim bilješkama i paralelnim mjestima ispod crte (str. 3-1694), glosar (1697-1708), mjere i utezi (1709-1710), naznake čitanja za tri liturgijske godine i 34 liturgijska tjedna (1711-1722), kazalo imena i pojmove (1725-1749), popis suradnika (1751-1753), konkordancija (1725-1851), 14 geografskih karata. Popravljeno izdanje tiskano 2011.

Američki katolički bibličar Emil A. Wcela u članku o katoličkom prijevodu Biblije donosi izreku rabina Jude bar Ilaia iz 2. st. po Kr.: „Ako tko prevede neki stih ropski doslovno, lažac je; ako mu nešto doda, hulitelj je i klevetnik.“¹⁸ Wcela osvjetljava uobičajeno protivljenje novim prijevodima Augustinovim pisanim protestom o biljci koja je izrasla nad razočaranim Jonom u Ninivi, prema Jona 4,6. Hebrejski izraz *qīqājōn* koji jednostavno znači „biljka“, Jeronim je u Vulgati preveo „hedera“ (bršljan), a u starom latinskom prijevodu bilo je „cucurbita“ (tikva). Augustin je napisao Jeronimu:

„Ne želim da se tvoj prijevod s hebrejskog čita u crkvama, iz straha da ne uznemirim Kristovo stado velikom smutnjom obznanjujući nešto novo, nešto na izgled protivno Septuaginti čiji prijevod su navikle slušati njihove uši i srca i koju su čak i apostoli prihvatali!“¹⁹

Ovaj američki katolički bibličar studiozno analizira provedbu uputa Sv. Stolice za prijevod liturgijskih tekstova, od *Come le prévoit* Vijeća za implementaciju Konstitucije o liturgiji 1964. do *Liturgiam autentamicam* (LA) 2001. Kongregacije za bogoštovlje i disciplinu sakramenata. Iako su smjernice LA donijele osježene propise za liturgijski prijevod, „obvezatno su utjecale na američke prijevode, barem one koje je zagovarala biskupska konferencija“. ²⁰ U zaključku navodi tri načela za suvremene prijevode Biblije iz govora Ivana Pavla II. djelatnicima Ujedinjenih biblijskih društava i Biblijskog društva Italije 26. studenog 2001.: „Dobar prijevod temelji se na tri stupa koji trebaju istovremeno podržavati cijeli pothvat. Prvo, treba postojati duboko poznavanje izvornog biblijskog jezika i kulture. Nadalje, treba postojati slična dobra bliskost s jezikom i kulturnim kontekstom ciljne skupine. Konačno, da bi cijeli pothvat bio uspješan, treba postojati adekvatno ovladavanje sadržajem i značenjem onoga što biva prevodeno. U međukonfesionalnom prijevodu Biblije koji ste priredili nastojali ste biti vjerni duhu izvornog teksta, ali ste u isto vrijeme nastojali učiniti tekst razumljivim suvremenim čitateljima, upotrebljavajući riječi i oblike svagdašnjeg govora.“ Autor s tugom zaključuje: „Mudre riječi, ali vrag je u detaljima!“²¹

¹⁸ Emil A. WCELA, „What is Catholic about a Catholic translation of the Bible?“, *The Catholic Biblical Quarterly* 71 (2009.), 247-263, osobito 250.

¹⁹ E. A. WCELA, „What is Catholic about a Catholic translation of the Bible?“, 249-250.

²⁰ E. A. WCELA, „What is Catholic about a Catholic translation of the Bible?“, 259.

²¹ E. A. WCELA, „What is Catholic about a Catholic translation of the Bible?“, 263 „Wise words – but the devil is in the details.“

2. Papa Franjo: prijevod je inkulturacija Riječi Božje u vlastiti narod

U motupropriju²² *Aperuit illis* kojim je prošle godine ustanovio Nedjelju Božje riječi na treću nedjelju u liturgijskoj godini A, B i C, Papa Franjo izražava radost što su u „raznim mjesnim Crkvama poduzete brojne inicijative kako bi Sveti pismo postalo sve dostupnije vjernicima, tako da u njima poraste zahvalnost za tako veliki dar te se predano trude živjeti ga u svakodnevničici i dosljedno ga i odgovorno svjedočiti“ (br. 2). Prvi korak u dostupnosti Biblije vjernicima u pojedinom narodu jest *vjeran i razumljiv* prijevod. O potrebi i ulozi prijevoda Biblije ovaj Papa govori u apostolskom pismu *Scripturae sacrae affectus* od 30. rujna 2020. kojim oživljava ulogu sv. Jeronima u prevođenju Biblije na latinski kao jezik razumljiv obrazovanim kršćanima Zapada od 5. do 18. stoljeća.²³ Dokument se sastoji od sljedećih podnaslova:

- Uvod (povod i svrha dokumenta);
- Od Rima do Betlehema (Jeronimov život i svjedočko djelovanje);
- ‘Mudrošni’ vid Jeronimova života (totalno odan Bogu i kreativan znanstvenik);
- Ljubav prema Svetom pismu (koje je povjereni Crkvi);
- Proučavanje Svetoga pisma (tumač Pisma ima ulogu đakona koji zna egzegezu i teologiju SP);
- Vulgata (rudnik inspiracije književnicima i slikarima);
- Prijevod kao inkulturacija (prevoditelj omogućuje susret kultura; bez prijevoda SP ne razumijemo sebe ni druge);
- Jeronim i Petrova stolica (danasa trebamo lijek milosrđa i komuniciranja);
- Voljeti ono što je Jeronim volio (čitanjem i razmatranjem SP svoje srce činimo Kristovom knjižnicom).

Očito je da se papa Franjo poslužio nacrtom dokumenta koji su mu priredili bibličari jer ističe da je za tumačenje Pisma potrebno imati

²² Motuproprij je valjana riječ u crkvenom hrvatskom za dokument koji Papa piše na vlastitu inicijativu i pri tome se ponekad ne drži formalnosti kakve postoje u drugim crkvenim dokumentima. Usp.: Jeronim ŠETKA, *Hrvatska kršćanska terminologija, II. izmjenjeno, popravljeno i upotpunjeno izdanje* (Split: Marija, 1976.), 165.

²³ Apostolic Letter „*Sacrae Scripturae affectus*“ on sixteen hundredth Anniversary of the death of Saint Jerome, 30 September 2020., 17 stranica (internetska adresa Vatikana, uvid 18. listopada 2020). Služim se i talijanskim službenim prijevodom *Lettera apostolica Scripturae sacrae affectus del Santo Padre Francesco nel XVI centenario della morte di San Girolamo.*

adekvatnu naobrazbu i vještinu. Sa zahvalnošću spominje crkvene institucije na kojima profesori i studenti proučavaju Bibliju Židova i kršćana u kontekstu naroda i kulture u kojoj su sveti spisi nastajali: Papinski biblijski institut u Rimu, Franjevački biblijski studij u Jeruzalemu i Patristički institut *Augustinianum* u Rimu. U tom kontekstu ističe:

„Na žalost, mnogi zanemaruju ili omalovažavaju bogatstvo Pisma jer nisu dobili solidnu podlogu na ovom području. U crkvenim programima spremanja za svećenike i katehiste, zajedno s većim naglašavanjem Pisma, trebalo bi također ulagati napore da se svim vjernicima pružaju sredstva kako bi svetu knjigu mogli otvarati te iz nje izvlačiti dragocjene plodove mudrosti, nade i života.“²⁴

Za službu prevoditelja i tumača Biblije Jeronim se počeo pripravljati god. 374. kada se u blizini Antiohije povukao na monaško življenje te počeo intenzivno studirati grčki i hebrejski. Za instruktora u hebrejskom unajmio je jednog Židova. Prva vježba bio mu je prijevod s grčkoga na latinski nekoliko važnih crkvenih djela, kao Origenove homilije i Euzebijeva povijest Crkve. Nakon što se god. 382. vratio u Rim i stavio se na raspolaganje papi Damazu, na Aventinu je otvorio pouku za kršćanke s temeljitim proučavanjem SP. Tada je počeo reviziju ranijeg prijevoda evanđelja. Nakon smrti pape Damaza vratio se u Palestinu, a od 386. nastanio u Betlehemu gdje je ostao do smrti prevodeći SP s hebrejskog, aramejskog i grčkog na latinski. Bio je uz to duhovni vođa monaha i monašinja te pastoralni pratilac hodočasnika. Papa Franjo ističe da je Jeronim prevodilačkim i komentatorskim radom djelovao unutar crkvene zajednice i bio na raspolaganju zajednici pa je svojim znanstvenim radom postao

„uzor sinodalnosti nama i našem vremenu. Taj rad može također poslužiti kao uzor različitim crkvenim kulturnim institucijama koje su pozvane da budu mesta gdje znanje postaje služenje jer se nikakav pravi i integralni ljudski razvoj ne može dogoditi bez zbornog znanja koje je plod suradnje i vodi većoj suradnji.“²⁵

Jeronim je također uzor kršćanskim znanstvenicima koji bi trebali stalno imati na pameti da znanje „ima religioznu vrijednost samo ako se temelji na isključivoj ljubavi prema Bogu, daleko od svake ljudske ambicije i svjetovne aspiracije“. ²⁶ Zapadni slikari slikaju Jeronima kao mršavog isposnika (Leonardo da Vinci u Vatikanskom muzeju) ili zaognutog znanstvenika okruženog svicima i pergamenama (Albrecht Dürer). Ova dva tipa povezana su u Caravaggiovoj slici Jeronima koja se čuva u ga-

²⁴ *Scripturae sacrae affectus*, str. 9 (englesko elektroničko izdanje Vatikana).

²⁵ *Scripturae sacrae affectus*, str. 5 (engl. elektronički tekst).

²⁶ *Scripturae sacrae affectus*, str. 6.

leriji Borghese u Rimu. Tu je Jeronim stariji isposnik obučen u crveno te ima na stolu lubanju kao simbol prolaznosti zemaljskih stvarnosti, ali mu je pogled uprt na knjigu i ruku kojom umače pero u tintarnicu.

„Ta dva ‘mudrosna’ vida bila su veoma uočljiva u njegovu životu. Ako je kao pravi ‘betlehemski lav’ mogao biti veoma žestok na jeziku, to je uvijek bilo u službi istini kojoj je bio bezuvjetno odan. Kako je protumačio u svojem prvom djelu ‘Život sv. Pavla pustinjaka’, lavovi mogu rikati, ali i plakati. Duh Sveti procesom unutarnjeg sazrijevanja povezao je ono što na prvi pogled može izgledati kao dva različita vida Jeronimova značaja.“²⁷

U Vulgatu je Jeronim ugradio svoje znanje grčkog i hebrejskog, kao i svoju izobrazbu u klasičnoj latinštini. Služio se pomagalima koja su tada postojala, kao Origenova Heksapla. Volio je reproducirati hebrejski stil starozavjetnog teksta, ali bez žrtvovanja latinske elegancije.

„Plod je istinski spomenik koji je obilježio kulturnu povijest Zajcpada, oblikujući teološki način govora. Jeronimov prijevod naišao je na početku na izvjesno odbijanje, ali je ubrzo postao zajednička baština znanstvenika i običnih vjernika; odatle naziv ‘Vulgata’. Srednjovjekovna Europa učila je čitati, moliti i misliti sa stranica Biblije koju je Jeronim preveo. Na taj način ‘Sveto pismo postalo je neke vrste ogromni leksikon’ (Claudel) te ‘ikonografski atlas’ (Marc Chagall) iz kojeg su mogli izvlačiti kršćanska kultura i umjetnost. Jeronimov prijevod Biblije stalno je oblikovao književnost, umjetnost, čak i pučki govor, ostavivši nam veliko blago ljepote i pobožnosti.“²⁸

U odsjeku „Prijevod kao inkulturacija“ papa Franjo ističe na početku da je Jeronim inkultuirao Bibliju u latinski jezik i kulturu te da je Vulgata postala paradigma za misionarsko djelovanje Crkve. Kad neka nova zajednica prihvati spasenje u Kristu, Duh Sveti preoblikuje njezinu kulturu snagom evanđelja jer je tako Jeronimov prijevod postao animator u stvaranju nove kulture. Ovaj Papa navodi izreku Grgura Velikog da Pismo raste s čitateljem u smislu da „različiti načini na koje se Riječ Božja naviješta, razumijeva i živi u svakom novom prijevodu obogaćuju samo Pismo“. ²⁹ Prijevodi omogućuju da se susreću i razumiju ljudi različitih kultura i zato Papa naziva prevoditelje graditeljima mostova (*bridge builder, costruttore di ponti*). Jeronim je studiranjem grčkog i hebrejskog doprinio univerzalnijem shvaćanju kršćanstva, ali povezano s izvorima. Ova Jeronimova godišnjica prigoda je da uočimo misionarsku vitalnost

²⁷ *Scripturae sacrae affectus*, str. 7.

²⁸ *Scripturae sacrae affectus*, str. 10.

²⁹ *Sacrae Scripturae affectus*, str. 11.

„izraženu u činjenici da je Božja riječ prevedena na više od tri ti suće jezika. Kolikim misionarima dugujemo neprocjenjivo objavljanje gramatika, rječnika i drugih lingvističkih pomagala koja omogućuju veće komuniciranje te postaju sredstva za misijsko nastojanje da dopremo do svakoga. Trebamo to djelovanje podupirati i u njega investirati kako bismo nadilazili granice u komuniciranju i izgubljene prigode za susretanje. Predstoji nam velik posao. Rečeno je kako bez prijevoda nema razumijevanja jer ne bismo razumjeli ni sebe ni druge.“³⁰

Papa u zaključku zove mlade da istražuju kršćansku baštinu po uzoru na Jeronima i tako otkrivaju Kristovu ljubav koja je neodvojiva od susretanja s njegovom riječju.

3. Zagrebačka Biblija 1968. s uvodima i komentarima dviju Biblija na francuskom

Kao bivši student Bonaventure Dude, profesora NZ na KBF u Zagrebu, bio sam doktorand za tri godine nastajanja novog prijevoda Biblije na hrvatski. Inicijativa je došla god. 1965. od ondašnjih književnika koji su molili pomoći katoličkih teologa da se što prije načini pouzdan prijevod na ondašnji književni hrvatski. Po mandatu zagrebačkog nadbiskupa Franje Šepera glavni suradnik s katoličke strane bio je B. Duda koji je znao da se dobar prijevod ne može prirediti za tri godine. Zato je predložio da se za Petoknjižje jezično doradi prijevod hercegovačkog franjevca u Americi Silivija Grubišića. Psalmi su uzeti iz prijevoda Filiberta Gassa, ostale knjige SZ iz rukopisa Antuna Sovića, a za NZ prijevod Ljudevita Rupčića, hercegovačkog franjevca koji je tada bio profesor biblijskih disciplina na Franjevačkoj teologiji u Sarajevu. Jure Kaštelan u „Uvodnoj riječi“ predstavio je Bibliju kao djelo svjetske književnosti.³¹ God. 1974. katolička izdavačka kuća *Kršćanska sadašnjost* u Zagrebu otkupila je od državne izdavačke tvrtke „Stvarnost“ autorsko pravo i puno puta tiskala identični tekst za katoličke čitatelje. Prijevod SZ iz ovoga izdanja prilagodili su Bonaventura Duda i Jerko Fućak za čitanja u liturgiji na hrvatskom, a za Novi zavjet su priredili potpuno novi prijevod, strogo oslonjen na grčki izvornik. Revolucionarna novost ovoga prijevoda je hebreiziranje biblijskih

³⁰ *Scripturae sacrae affectus*, str. 12.

³¹ Usp.: *Biblija – Stari i Novi zavjet*, glavni urednici Jure KAŠTELAN i Bonaventura DUDA (Zagreb: Stvarnost, 1968.). Na zamolbu izdavačke kuće i suradnika agnostika katolički suradnici pristali su da „Opći uvod u Bibliju“ „Uvodi i napomene uz knjige Staroga zavjeta“ te „Uvod i napomene uz knjige Novoga zavjeta“ i „Kronološka tablica“ budu stavljeni na kraj, *Ondje*, str. 1169-1292.

imena: tako glavni lik koji je Izraelce uveo u obećanu zemlju nije više Jozua (preuziman u hrvatske prijevode iz Vulgate), nego Jošua. Priredivači nisu mogli do kraja provesti ovu hebreizaciju osobnih i geografskih imena zbog biblijske tradicije u hrvatskom narodu. Posebna pozornost poklonjena je nazivima starozavjetnih žrtava. Neki proročki govori, zatim Psalmi i mudrosne knjige raspoređeni su *stihovano*, što je velika novost za Bibliju na hrvatskom preuzeta iz znanstvenog izdanja SZ na hebrejskom *Biblia hebraica stuttgartensis*. Po uzoru na francusko izdanje *Bible de Jérusalem* izdavači su u tekstu stavljali podnaslove za manje cjeline, što čitateljima olakšava praćenje svetog teksta u dubinu. Apsolventica KBF-a u Zagrebu Katica Knezović napisala je god. 1995. diplomski rad o nastanku i prihvatu Zagrebačke Biblije koji je doradila za objavlјivanje u časopisu *Obnovljeni život* 1998. te izdala kao zasebnu knjižicu god. 2008³². Knjige SZ u Zagrebačkoj Bibliji bile su kroz 40 godina jedini prijevod dostupan hrvatskim katolicima u domovini (u emigraciji su mogli nabavljati Grubišićevu i Šarićevu Bibliju).³³ Novim tiskanjem Šarićeve Biblije u domovini, koju su egzegetski revidirala tri bibličara a jezično osvremenio dr. Marko Alerić, došla je do izražaja zdrava raznolikost u prijevodima.³⁴ Radi ekumenske obazrivosti spomenimo ukratko da su u novije vrijeme i hrvatski protestanti³⁵ za svoje vjerni-

³² Usp.: Katica KNEZOVIĆ, „Zagrebačka Biblija (1968.-1998.) I. dio: Nastanak Zagrebačke Biblije“, *Obnovljeni život* 2 (1998.), 107-130.; Katica KNEZOVIĆ, „Zagrebačka Biblija (1968.-1998.) II. dio: Prihvat Zagrebačke Biblije“, *Obnovljeni život* 3 (1998.), 279-296.; Katica KNEZOVIĆ, *Zagrebačka Biblija 1968. O 40. obljetnici* (Zagreb: KS, 2008.).

³³ Usp.: Zbornik *Zagrebačka Biblija. Znanstveni simpozij o 40. obljetnici (1968.-2008.) Zagreb 24. i 25. listopada 2008.* (Zagreb: KS, 2018.). Zbornik donosi 14 izlaganja na tom simpoziju, od toga su sedmorica teolozi, ostali lingvisti. Važno je sjećanje B. Dude o nastanku i prihvatu ovoga prijevoda (Usp.: Bonaventura DUDA, „Biblijna stvarnost ili Zagrebačka Biblija – kako je do nje došlo i kako je primljena“, Marijan VUGDELIJA (ur.), *Biblijna – knjiga Mediterana par excellence. Zbornik radova s međunarodnog znanstvenog skupa održanog od 24. do 26. rujna 2007. u Splitu* (Split: Croatica, 2010.), 423-455. Usp. poglavje: „Biblijna – Božje pismo čovjeku“, Bernardin ŠKUNCA, *Vjeropoj Rijeći – Roman esej o fra Bonaventuri Dudi* (Zagreb: KS, 2019.), 97-120. O biblijskom apostolatu B. Dude postoji disertacija Antun VOLENIK, *U službi Evanđelja. Pastoralno-teološki i katehetski doprinos Bonaventure Dude hrvatskoj teologiji* (Zagreb: GK, 2015.), osobito poglavje treće, str. 133-188.

³⁴ Usp.: Mato ZOVKIĆ, „Usporedba Šarićeve i Zagrebačke Biblije“, *Bogoslovска smotra* 77 (2007.), 665-677.

³⁵ Reformirani kršćani baptističkog usmjerjenja preveli su s engleskog *Tyndale New Testament Commentary* te ga uz tekst Dude-Fućaka za NZ tiskali u svojoj izdavačkoj kući „Dobra vest“ u Novom Sadu od 1983. do 1989. u 20 svezaka. U tom izdanju bilo je u komentarskom dijelu pojedinog sveska puno srbičama. Nakon što se Hrvatska osamostalila, dali su popraviti hrvatski u tome prijevodu i izdali ga u tvrtki „Logos“ u Daruvaru god 1997. Među zauzete djelatnike teološkog učilišta za reformirane kršća-

ke prevodili Bibliju: Branko Djaković, cijelu Bibliju 2000., Đuro Martinjak god. 1993. *Dvojezičan englesko-hrvatski Novi zavjet, Psalme i mudrosne izreke*, zatim cijelu Bibliju god. 2011., Ivan Vrtarić cijelu Bibliju god. 2012., Ruben Knežević – Novi zavjet god. 2001. koji je „pobosančen“ posebnim izdanjem u Bosni.³⁶ „Varaždinska Biblija“ iz god. 2012., 2015. i 2019. nema u naslovu prevoditelja, nego samo izdavača.³⁷

Svjestan kako je za plodno čitanje Biblije pojedinačno ili u skupinama potrebno ponuditi dobre uvode u pojedinu knjigu SP te komentare u obliku kratkih napomena ispod crte uz pojedini stih, koji olakšavaju plodan uvid u smisao teksta uz poštovanje kulture izvornih pisaca i povijesnih naslovnika, Duda je organizirao prevođenje *La Bible de Jérusalem*, prošireno i popravljeno izdanje.³⁸ Kad su svi prevoditelji završili preuzeti dio, objavila je Kršćanska sadašnjost o devetstotoj obljetnici Zagrebačke biskupije *Jeruzalemsku Bibliju* uz tekst Zagrebačke Biblije 1968. za SZ i prijevod Dude Fućaka za NZ.³⁹ Dvije godine prije toga uz tekst NZ u prijevodu B. Dude J. Fućaka objavljen je ekumenski NZ s uvodima i bilješkama također prevedenim s francuskog⁴⁰, ali iz izdanja Ekumenske Biblije 1972. Francuski bibličari katoličkog, pravoslavnog i protestantskog usmjerjenja nastavili su po mandatu svojih poglavara rad na ekumenskom prijevodu i komentaru SZ

ne u Novom Sadu spadao je i prof. dr. Aleksandar BIRVIŠ (1928.-2015.), koji je preveo na srpski i izdao Evanđelja, Ritmički prepjev Psalma, Knjigu Postanka, Tužaljke i Poslanicu Hebrejima. Sudjelovao je na međunarodnim seminarima o prevođenju u organizaciji United Bible Societies i sam pisao o prevođenju Biblije (Usp.: Aleksandar BIRVIŠ, *Savremena načela prevođenja Svetog pisma* (Beograd: Ikonos, 2002.), 40 stranica džepnog formata – cirilicom).

³⁶ *Sveto pismo: Novi zavjet*, prijevod s grčkog izvornika Ruben Knežević (Zenica: Dom štampe, 2004.), peto izdanje, džepni format, zeleni omot, 450 stranica teksta plus XXI Dodataka.

³⁷ Usp.: Ruben KNEŽEVIĆ, *Hrvatski bezimprimaturni biblijski prijevodi* (Zagreb: Folia Protestantica Croatica, 2019.), 253-262.

³⁸ Usp.: *La Bible de Jérusalem – La Sainte Bible traduite en français sous la direction de l'École biblique de Jérusalem, Nouvelle édition entièrement revue et augmentée* (Paris: Desclée De Brouwer, 1978.), 1844 stranice s dvije karte u boji. Treće revidirano izdanje na francuskom tiskano je 1998. Na internetu, pod naslovom *La Bible de Jérusalem* našao sam podatak da je tiskana 2001., 2011., 2015. te izdvojeno Novi zavjet 2019. (uvid 31. listopada 2020.).

³⁹ *Jeruzalemska Biblija – Stari i Novi zavjet s uvodima i bilješkama iz „La Bible de Jérusalem“*, uredili Adalbert REBIĆ, Jerko FUČAK, Bonaventura DUDA (Zagreb: KS, 1994.) tanki biblijski papir, 1814 stranica. U izdanju god. 2007. stoji da je šesto.

⁴⁰ *Novi zavjet s uvodima i bilješkama Ekumenskog prijevoda Biblije*, urednik Marijan Jerko FUČAK, tekst Novoga zavjeta preveli Bonaventura DUDA i Jerko FUČAK (Zagreb: KS, 1992.), s Kronološkom tablicom, dvije karte i abecednim popisom glavnih bilježaka, 792 stranice.

te ga objavili u više navrata.⁴¹ Duda je organizirao iz ovoga izdanja prijevod uvoda i bilježaka za SZ, a Kršćanska sadašnjost je to tiskala kao Ekumenski SZ, opet uz tekst biblijskih knjiga iz Zagrebačke Biblije.⁴² Ta dva izdanja s prevedenim uvodima i komentarima veliko su pomagalo studentima teologije i pastoralnim djelatnicima, ako ih strpljivo i ustrajno koriste.

4. Novi prijevod Biblije na standardni hrvatski čeka „imprimatur“ hrvatskih biskupa

Kroatistica Nada Babić u disertaciji o hrvatskim prijevodima NZ od 1902. do 2017. s jezičnog stajališta obradila je petnaest prijevoda – kataličkih i protestantskih.⁴³ Iz svih je odabrala četiri zgode gdje Isus liječi bolesne: uzetoga u Kafarnaumu kojega su rođaci spustili pred Isusa na nosiljci (Mt 9,1-8); čovjeka s usahлом rukom subotom u sinagogi (Mk 3,1-6); subotom pred objed u farizejevoj kući bolesnika s vodenom bolešću (Lk 14,1-6); uzetoga u Jeruzalemu koji je imao 38 godina, a bila je subota (Iv 5,1-9). Ona u zaključku ističe:

„Sve se skupine prijevoda mogu promatrati prema pitanju odnosa prema hrvatskoj kulturi: prema tomu jesu li poštivali hrvatsku prevoditeljsku tradiciju, posebno biblijsku; jesu li poštivali hrvatsku standardnojezičnu normu... Prevoditeljski je posao zahtjevan, osobito onaj koji se odnosi na svetopisamske tekstove, traži poznavanje ishodišne kulture i one u koju se prevodi, stoga površno prevođenje, još ako je u neskladu s hrvatskom kulturom – ne može dati valjan prijevod koji će ljudi rado čitati.“⁴⁴

Inicijativa za nov prijevod Biblije na hrvatski nikla je u Hrvatskom biblijskom društvu (HBD) u Zagrebu i hrvatski su bibličari o njoj raspravljali na pet seminara od 2001. do 2006. Iz nje je izrastao znanstveni rad Bože Lujića o suvremenom prevođenju Biblije i o novom projektu prijevoda Biblije na standardni hrvatski.⁴⁵ Na temelju radnog iskustva s kro-

⁴¹ La Bible traduction ecuménique, Edition intégrale TOB, 7^e édition, 96^e mille (Paris: Ed. du Cerf, 1997.). Ponovno tiskana 2004. i 2010. To posljednje izdanje bilo je izvanredan ekumenski događaj jer zbog sudjelovanja pravoslavaca uključuje šest deutrokanonskih knjiga Pravoslavnih Crkava: Treći i Četvrti Ezrinu, Treći i Četvrtu Makabejsku te Manašeovu molitvu i Psalm 151. - Prema natuknici „Traduction oecuménique de la Bible“, Wikipedia, dvije stranice (uvid 31. listopada 2020.).

⁴² Stari zavjet s uvodima i bilješkama Ekumenskog prijevoda Biblije, urednik Adalbert REBIĆ (Zagreb: KS, 2011.).

⁴³ Usp.: Nada BABIĆ, Hrvatski prijevodi Novoga zavjeta od 20. stoljeća (Zagreb: KS, 2018.).

⁴⁴ Nada BABIĆ, Hrvatski prijevodi Novoga zavjeta od 20. stoljeća, 323-324.

⁴⁵ Usp.: Božo LUJIĆ, „Lingvističke teorije prevođenja i novi hrvatski prijevod Biblije“, Bogoslovka smotra 77 (2007.), 59-102.

atistima koji su popravljali jezik mojih teoloških članaka pozdravio sam inicijativu o novom prijevodu Biblije na standardni hrvatski i odaziv dr. sc. Borisa Becka i dr. sc. Marka Alerića kao kroatista i proznih pisaca da naše prijevode lektoriraju, ali u sporazumu s pojedinim prevoditeljem. Oni su predložili da biblijske aoriste pretvaramo u perfekte te da izbjegavamo arhaizme, kako god neki izrazi bili duboko ukorijenjeni u misnim čitanjima i svećeničkim propovijedima.

Budući da sam se od deuterokanonskih spisa SZ bavio knjigom o Tobiji koja potiče Židove dijaspore da svoju vjeru u tuđini njeguju, makar se oni i njihovi potomci stalno zadržali izvan Svetе Zemlje, prijavio sam se da prevedem tu knjigu. Ona je sačuvana samo na grčkom u Septuaginti. Posebno me privlači i Jakovljeva poslanica zbog učenja da je vjera bez djela mrtva i naglašavanja ljubavi prema bližnjima kao osnovnoj zapovijedi, a u vrijeme kada je ta novozavjetna poslanica napisana Matejevo evanđelje još nije kolalo po crkvenim zajednicama Sirije i Palestine kao kanonska knjiga. Zamolio sam da kroatisti moj prijevod brzo pregledaju i dadnu mi na uvid.

Katolički bibličar Joseph A. Fitzmyer među fragmentima rukopisa u Kumranu našao je četiri komadića Tob na aramejskom i jedan na hebrejskom.⁴⁶ Fitzmyer je našao da je u aramejskim sačuvanim fragmentima ocu ime *Thobi*, a hrvatska prevoditeljska tradicija obojicu naziva Tobija. Odlučio sam zadržati za oca oblik „Tobija“ jer je bliži aramejskom izvorniku, iako ga prijevodi na velike jezike nazivaju Tobitom. Lektor B. Beck je to prihvatio. Prevoditelji Septuaginte znali su dobro grčku gramatiku te poznavali djela grčkih književnika i mudraca, ali su pri prevođenju zadržavali hebrejske konstrukcije, paraleлизme i metafore kako bi zornije podsjećali na izvornik. Profesor Duda učio nas je da je osnovno pravilo prevoditi smisao, a ne riječ po riječ. Na sugestiju kroatista odlučili smo prevoditi na standardni hrvatski kojemu su temelji učvršćeni krajem 19. stoljeća, ali je u 20. stoljeću umjetno podvrgavan jugoslaveniziranju s vrhuncem u tzv. Novosadskom dogовору god. 1954.

„Osamostaljenje Republike Hrvatske omogućilo je hrvatskom jeziku samostalan i prirodan jezični razvoj, neovisan o političkim, društvenim i inim pritiscima. Hrvatski je jezik ugrađen u temelje hrvatskoga nacionalnog i jezičnog identiteta, no standardni se jezik međutim nikada ne može dokraja naučiti. Stoga je proučavanje i njegovanje hrvatskoga jezika i njegova standarda osnovna zadataća Instituta za hrvatski jezik.“⁴⁷

⁴⁶ Usp.: Joseph A. FITZMYER, *Tobit* (Berlin: De Gruyter, 2003.), 92.

⁴⁷ Iz internetskog članka „O hrvatskom jeziku“, na adresi <http://ih.j.j.hr> (uvid 17. 3. 2017.)

O standardnom hrvatskom postoji obilna literatura jer se današnji kroatisti trude održavati ga u školama i javnim medijima.⁴⁸

B. Beck mi je u sredinom kolovoza 2002. na 4 stranice poslao obražloženje svojih zahvata u mojem prijevodu Tob. Odgovorio sam mu tek 29. kolovoza 2005. s radnog odmora u župi Akureyri na Islandu. On je uspješno presložio redoslijed pridjeva i imenica te dijelova rečenica. Ponekad je morao dobrano pomiješati dijelove rečenica. Obilno je ubacivao subjekte i objekte kada je prosudio da je to potrebno kako bi se znalo tko kome što govori ili čini. Moje raskošno služenje veznikom „te“ popravio je u „i“, „utaboriti se“ u „ulogoriti se“, „baštiniti“ u „naslijediti“, „vonj“ u „miris“, „sužanjstvo“ u „zarobljeništvo“, „pjege“ u „mrlje“. U 3,3 moj izraz „spomeni me se“ bio je promijenio u „sjeti me se“. Obrazložio sam da je grčka riječ *anamnesis* prijevod hebrejske *zikkaron* koja u SZ znači spominjanje Božjih spasenjskih djela, spomen od kojega se živi u sadašnjosti. Prihvatio je moje obrazloženje. U 3,5 moj izraz „niti smo pred tobom hodali u istini“ promijenio je u „išli“, ali se žalio da ne razumije što znači „ići u istini“. Obrazložio sam da je to biblijska metafora za moralno življenje, u skladu s objavom. Uvažio je. U 4,7 „svima koji čine pravdu“ transformirao je u „svima pravednima“. Na moju primjedbu da je biblijska pravda više od socijalne dimenzije, ostao je pri svome. U 14,7 „u pravednosti će blagoslivljati Boga“ promijenio je u „pravedno će...“ Vratio sam „pravđnost“ koja ovdje ima prizvuk religioznosti, pobožnosti. Uvažio je. U 14,9 „služiti Bogu u istini“ prekrojio je u „služiti iskreno Bogu“; vratio sam na „u istini“ jer se radi o biblijskom moralu, življenju prema Božjim zapovijedima za koje vjernik zna iz objave. Uvažio je.

Drugi kroatist u našem timu je dr. Marko Alerić koji djeluje na Filozofskom fakultetu u Zagrebu. Imam s njime pozitivno iskustvo nastalo iz suradnje na popravljenom izdanju Šarićeve Biblije koju je god. 2006. izdao HBD u Zagrebu, pri čemu smo nas trojica bibličara (B. Odobašić, K. Višatčić i ja) tekst uskladili sa sadašnjim znanstvenim izdanjem Biblije na hebrejskom i grčkom, a on pomladio Šarićev hrvatski iz god. 1942. te ga uskladio sa sadašnjim standardnim hrvatskim, poštujući Šarićev jezik i stil, jer su to tražili biskupi BiH pri davanju svoje suglasnosti za projekt.⁴⁹

⁴⁸ Usp.: Andja SUVALA – Jasna PANDŽIĆ (ur.), *Nestandardni hrvatski jezik prema standardnom hrvatskom jeziku*. Zbornik radova (Zagreb: 2015.); Marija ZNIKA, „Još jedno dragocjeno djelo za spoznaje o hrvatskom jeziku“, *Rasprave* 42/1 (2016.), 267-275. Ovo je prikaz zbornika Ante BIČANIĆ (ur.), *Povijest hrvatskoga jezika, knjiga 4* (Zagreb: Croatica, 2015.), 758 stranica s 14 znanstvenih priloga.

⁴⁹ Usp.: Josip VRBIĆ, „Zaboravljeni“ prijevod u novom ruhu“, *Katolički tjednik* 26/2007. (1. srpnja 2007.), 4-6. Mato ZOVKIĆ, „Šarićeva Biblija 2006.“, M. VUGDELIJA (ur.), *Biblija – knjiga Mediterana par excellence*, 457-470.

U jedanaest godina od prvog popravljenog izdanja Šarićeva Biblija tiskana je deset puta u čak 125 000 primjeraka, što je zoran znak o recepciji Šarićeve Biblije kojoj je M. Alerić znatno pridonio.⁵⁰

Kad je riječ o Jakovljevoj poslanici, u samom naslovu autor se predstavlja kao „sluga Boga i Gospodina Isusa Krista“. Kršćanska tradicija poistovjetila ga je s „bratom“ Isusovim koji se spominje u sinoptičkim evanđeljima i Djelima apostolskim kao starješina jeruzalemske zajednice Isusovih sljedbenika nakon razlaza apostola. Kako je on pogubljen god. 62., a nadahnuti spis sačuvan pod njegovim imenom sadržava elegantan grčki s preko 60 tzv. *hapax legomena* (riječi koje dolaze samo tu u grčkom ili samo u NZ) i uz to odlomke pisane književnom vrstom dijatribe, današnji bibličari većinom drže da je nije napisao neobrazovani galilejski propovjednik, nego neki Jakovljev suradnik s helenističkom naobrazbom i kulturom koji je uz to čitao Septuagintu na grčkom.⁵¹

B. Beck i M. Alerić popravljali su moj redoslijed imenica i pridjeva kao apozicije, zatim mijenjali arhaične izraze i moje regionalizme te na nekoliko mjesta premjestili dijelove rečenice u pojedinom biblijskom stilu. Jak 2,15-16 pretpostavlja da bi na bogoslužje zajednice mogli doći „brat ili sestra koji nemaju što obući i jesti“ te da bi na njima starješina ili njegov neposredni suradnik mogli zlorabiti liturgijsku formulu otpuštanja s „Idite u miru“, a da im ništa ne dadnu za odjeću i hranu. Tu Jakov ili njegov kasniji suradnik izričito spominju žene u Crkvi. Međutim, u Jak *adelphós* (brat) dolazi još 17 puta, a kako je ta riječ srodnna s *adelphē* (sestra), očito je nadahnuti pisac pod „brat“ mislio i sestre u zajednici krštenih. Danas prevodimo Bibliju *inkluzivnim* jezikom sa svješću da su i vjernice prisutne u zajednici. Zato sam posvuda prevodio s „braćo i sestre“ i kroatisti su to poštivali.

Komentatori su zamijetili da riječ *dipsyhos*, koja stoji u 1,8 i 4,8, ne postoji u grčkom novozavjetnog vremena te da ju je nadahnuti pisac morao skovati po pravilima grčkoga jezika kako bi izrazio svoju misao. U 1,8 preveo sam ga s „dvouman“ (tako i Duda, Raspudić „s razdijeljenom dušom“, Šarić „razdijeljene duše“). Ja sam u 1,8 preveo s „dvouman“, a

⁵⁰ G. Damir Lipovšek, izvršni direktor HBD-a u Zagrebu, javio mi je u elektroničkom pismu 21. ožujka 2017. da je Šarićeva Biblija u prvom popravljenom izdanju god. 2006. tiskana u 11 200 primjeraka te da je do sada tiskana 10 puta u 125 00 primjeraka. Uvažavajući želju protestanata koji se služe Biblijom na hrvatskom, Šarićevu Bibliju objavio je HBD bez sedam deuterokanonskih knjiga SZ god. 2006., 2007., 2010. i 2013. u svega 11 000 primjeraka. Nadalje, objavljena su 4 izdanja s velikim slovima: god. 2012., 2013., 2014. i 2016. u svega 16 500 primjeraka.

⁵¹ Za analizu Jakovljeva grčkog, usp.: Jacqueline ASSAÉL - Élian CUVILIER, *L'Épître de Jacques* (Genève: Labor et Fides, 2013.), 27-94.

u 4,8 „dvoumnici“ jer se pridjev može razumjeti kao imenica koja стоји u množini. Kroatisti su ostavili moju opciju u 1,8, a u 4,8 moj izraz „i srce od dvojbe, vi dvoumnici“ popravili u „a vi neodlučni, očistite srce od dvojbe“. U 1,12 moj izraz „Bog obećao onima koji ga ljube“ promijenili su u „... koji ga vole“. Promijenili su i citat o najvećoj zapovijedi u 2,8: „Voli svoga bližnjega kao samoga sebe“. Ne samo ovdje nego i u drugim spisima NZ koje sam egzegetski pregledao naši kroatisti preferiraju „voljeti“ mjesto „ljubiti“, ali imenicu „ljubav“ nisu isključili. Poštovao sam njihov odabir, ali bi bila poželjna rasprava o tome. Ovo me podsjeća na talijanski „Ti voglio bene“ među zaručnicima i bračnim partnerima.

U 1,19 moj izraz „srdžba“ promijenili su u „ljutnja“. U 1,26-27, gdje sveti pisac pridjev *thrēskós* i imenicu *thrēskeía* kao izraze za sudjelovanje građana u vjerskom obredu u čast caru ili državnim bogovima koristi da istakne što je prava religioznost, bio sam preveo s „religiozan, religioznost“. Alerić i Beck su popravili u „pobožan, pobožnost“. Ostavio sam, ali će pri pisanju komentara Jak uputiti na puno značenje izvornog izraza. U 3,2 izraz *polla ptaiomen hapantes* koji sam bio preveo sa „svi mi puno posrćemo“, lektori su popravili u „Svi mi često griješimo“ i uvažio sam. U 3,4 moj izraz „uzmimo lađe“ promijenili su u „zamislimo brodove“. U 3,5 moj izraz „malen ud u našem tijelu“, promijenili su u „malen dio“. U 3,6 „jezik ... kalja cijelo tijelo“, promijenili su u „... cijelog kalja“. U 3,12 „ne može se slana voda učiniti pitkom“ popravili su u „slana voda ne može postati pitka“. U 3,13 „blagim djelovanjem“ popravljeno je u „blagim postupcima“ što bolje odgovara kontekstu. U 3,14 „ne nadimajte se“ popravili su u „ne pravite se važni“.

U 4,4 nedosljedno življenje naslovnika autor je žigosao proročkim izrazom *moihalídes* – preljubnice, ženski rod plural. Tako su u Hoš 9,1; Ez 16,15 i drugdje u Septuaginti nazvani prvenstveno muški Izraelci zato što krše obveze savezničke vjernosti Bogu. Bio sam preveo „Nevjerni rode“, a lektori su popravili u „nevjerni ljudi“ što sam uvažio. U 5,7 grčki izraz *heōs labē proīmon kai opsimon* doslovno znači „dok ne dobije rani i kasni“, a misli se „dažd, pljusak“. Pridjevi su ovdje u akuzativu muškoga roda jer se odnose na zamišljenu imenicu ḥētōs koja je muškog roda. Prevoditelji ovdje umeću imenicu „kiša“ radi čitatelja koji ne znaju klimatske prilike u Palestini autorova vremena. Tako sam i ja preveo: „Zemljoradnik strpljivo očekuje dragocjeni urod zemlje nakon što padne jesenska i proljetna kiša“. Kroatisti su vješto presložili redoslijed rečenice u: „Nakon što padne jesenska i proljetna kiša, zemljoradnik strpljivo očekuje urod zemlje.“ U 5,8 stoji član s imenicom *hē parousía* koja doslovno znači „prisutnost, nazočnost“, ali se misli na slavnu prisutnost Krista suca, njegov ponovni

dolazak. Zato sam ga bio preveo velikim slovom Dolazak. Kroatist to nije uvažio. Pred početak stiha u 5,17 bio sam zaboravio staviti broj 17. Kroatisti su to uočili i stavili potrebni broj. Dodavanjem priloga „tako“ jače su istaknuli autorovu misao da je ponovna kiša zaista bila plod Ilijine molitve.

Naš projekt prate Udružena biblijska društva (*United Bible Societies – UBS*) sa sjedištem u Londonu, ugledna kršćanska izdavačka kuća koju su pokrenuli protestanti kao apostolat Biblije i uglavnom je oni finansijski održavaju. Na temelju svojega radnog iskustva odgovorni u UBS-u predložili su svojega djelatnika dr. Thomasa Kauta, katoličkog bibličara iz Njemačke, da nas na seminarima uvede u današnje metode prevodenja Biblije. On je sugerirao da odaberemo dva mlada kroatista koji će naše prijevode usklađivati sa standardnim hrvatskim te da oni mogućnosti budu i književnici. Te uvjete ispunjavaju Boris Beck i Marko Alerić. Nakon što sam počeo s njima surađivati, s više pažnje čitam njihove povremene članke ili kratke pripovijesti u našim katoličkim listovima. Vidim da su katolički vjernici i znam da svoje zahvate mјere prema jednom novijem prijevodu Biblije na engleski. Dobro je da su samo dvojica jer će ujednačenim stilom i jezikom uspješnije urediti novi prijevod Biblije na hrvatski. Zahvalan sam im za jezične i stilske zahvate u mojojmu prijevodu Tob i Jak. Dr. Kaut učio nas je da su biblijski pisci pisali pojedinu knjigu razumljivim jezikom svojega naroda ili onih koje su željeli oslovljavati. Ipak je njihov jezik „die gehobene Sprache – svečani, uzvišeni jezik“. To bi trebali imati na umu današnji prevoditelji i lektori. Svečan, ali razumljiv! Biblija je knjiga Crkve, ali i svjetska književnost. Zato vodimo računa o recepciji u hrvatskom narodu danas.

Hrvatsko biblijsko društvo (HBD) tiskalo je god. 2018. knjižicu o projektu novog prijevoda Biblije na standardni hrvatski s uvodima Bože Lujića i Marija Cifraka te popisom suradnika na ovom projektu. Na kraju su priložili izbor od nekoliko prevedenih poglavlja, uz cjeloviti tekst Jone i Jakovljeve⁵². Izvršni direktor HBD-a Damir Lipovšek javio mi je 30. listopada da je prevodilački i lingvistički rad na projektu dovršen; slijedi tehnička dorada i čekanje na imprimatur Hrvatske biskupske konferencije koja će, prepostavljam, odabrati užu komisiju za pregled teksta te eventualno zatražiti pokoji ispravak, ali smo na pragu izdanja novoga prijevoda Biblije na hrvatski. Podsjetimo još jednom: Biblija je knjiga objave za

⁵² Usp.: Božo LUJIĆ (ur.), *Hrvatski standardni prijevod Biblije. Tradicijska podloga, lingvistička načela i prevedeni tekstovi* (Zagreb: Hrvatsko biblijsko društvo, 2018.). Popis 25 suradnika, str. 94. Knjiga Jonina str. 121-124, Jakovljeva poslanica, str. 138-144.

Židove i kršćane, ali i klasično djelo svjetske književnosti.⁵³ Novi prijevodi su potrebni zato što napreduje proučavanje svetih spisa na izvornim jezicima i što se jezik pojedinog naroda razvija.

Zaključak

Nastankom i plodnim djelovanjem biblijskih društava, osobito *United Bible societies* sa sjedištem u Londonu (UBS), kršćanski bibličari složili su se da za službeni tekst na izvornim jezicima uzimaju *Biblia hebraica stuttgartensis* i *Septuaginta* (izdanje u Göttingenu), a za Novi zavjet *The Greek New Testament* koji tiskaju UBS i DBG u Stuttgartu. Nove prijevode u velikim narodima animiraju biblijska društva, uz mandat kršćanskih starješina. Danas je uvriježeno da na pojedinom prijevodu radi po nekoliko desetaka bibličara koji osluškuju sugestije stručnjaka za književni jezik u vlastitom narodu. Tumačenje Biblije i književni jezik pojedinog naroda toliko su uznapredovali da više nema dobrog prijevoda koji bi mogao načiniti pojedinac, makar bio genijalan.

Vodeći računa o recepciji u ciljanoj skupini ili cijelom vlastitom narodu, prevoditelji ne mogu više biti ropski odani izvorniku. Od sedamdesetih godina prošloga stoljeća počeli su nastajati prilagođeni prijevodi, npr. *Good News Bible* na engleskom govornom području, *La Bibbia in lingua corrente* na talijanskom, *Bibel in gerechter Sprache* na njemačkom. Vrlo osjetljivo pitanje je tzv. *inkluzivni jezik* u kojem prevoditelji i izdavači vode računa o postojanju žena u vremenu pisanja biblijskih knjiga, ali tada je društvo bilo patrijarhalno. Muškarac je bio glava obitelji te vjerske i društvene zajednice pa su sveti pisci prenosili objavljene događaje i poruke u mentalitetu patrijarhalnog društva. Kako prevesti svete tekstove da se današnje žene osjećaju uvažene i prihvачene u vjerničkoj i društvenoj zajednici?

Prema mojojmu uvidu tri postojeća prijevoda Biblije na hrvatski (Šarićeva, Zagrebačka, Franjevačka⁵⁴) više su okrenuta točnom prijevodu izvornika nego kulturnom stanju i duhovnim potrebama hrvatskih čitatelja od 1941. do 2010. U prijevodu poslanica NZ Duda-Fućak često su usiljeno stvarali dugačke rečenice iz vjernosti prema grčkom tekstu, a u brojnim kovanicama nisu se pitali kako one zvuče hrvatskom čitatelju,

⁵³ Usp.: Dean SLAVIĆ, *Biblia kao književnost* (Zagreb: Školska knjiga, 2016.). Objavio sam svoju recenziju te knjige u *Vrhbosnensia* 1/2017., 326-329.

⁵⁴ *Franjevačka Biblia – Stari zavjet preveo Silvije Grubišić, franjevac; Novi zavjet preveo i popratio razjašnjenjima Gracijan Raspudić, franjevac.* Priredio Ivan DUGANDŽIĆ (Tomislavgrad: Naša ognjišta, 2010.)

na pr. „zlopatititi se“ u 2 Tim 1,8; 2,3.9; 4,5. U zdravoj napetosti između pastoralnog i teološkog prijevoda, zastupam uvjerenje da prijevod Biblije treba biti *vjeran nadahnutom hebrejskom i grčkom tekstu i što više razumljiv prosječnim čitateljima naroda kojemu je namijenjen.*

TRANSLATION OF THE HOLY SCRIPTURES: PASTORAL OR THEOLOGICAL?

Summary

This is a paper that was presented at the Conference entitled Ignorantia Scripturae ignorantia Christi est organized by the Catholic faculty of Theology within Sarajevo University on 5 and 6 November 2020. In researching how modern Bible translators stay faithful to the original language and understandable to the readers of their respective language groups, the author offers a brief depiction of four Bible translations into German, two into English, two into Italian and two into French.

The Croatian translation, „Zagreb Bible 1968.“, was the fruit of a constructive collaboration between secular Zagreb writers in the time of the socialist regime and Croatian Catholic Bible scholars headed by Professor Bonaventura Duda, OFM. The author points out that Croatian students of theology and pastoral activists received great help when in 1994. B. Duda organized the translation and publication of an introduction to individual books of the Bible and commentary in the form of footnotes, taken from La Bible de Jérusalem. In 2011. Duda organized the translation of the introduction and footnotes from the Traduction oecuménique de la Bible.

Next, the author presents a survey of Scripturae sacrae affectus by Pope Francis on 30 September 2020. on the sixteen hundredth anniversary of the death of Saint Jerome. This Pope evaluates the Vulgata as a great inculturation of the Bible's message into the culture of European nations. Therefore, Bible translators are bridge builders.

In 2001., at the initiative of the Croatian Bible Society in Zagreb (HBD – Hrvatsko biblijsko društvo) 23 Bible scholars and two experts in standard Croatian language began translating the whole Bible into standard Croatian. They completed this endeavor in October 2020. This new translation is waiting for the imprimatur of the Croatian Catholic bishops before publication.

The author responds to the dilemma in the title of his presentation: any new Bible translation should address progress in studies of language, culture and the history of biblical sources and at the same time make the translation of the inspired books understandable to new generations of a particular language group or target group.

Keywords: original Bible languages, culture of biblical authors and their historical addressees, progress in understanding the holy texts, changes in the language of intended audience, inclusive language embracing the presence and needs of women in God's plan of salvation, a faithful and understandable translation.

Translation: Mato Zovkić and Kevin Sullivan

JERONIMOVA UNIVERZALNOST U SUVREMENOM PROUČAVANJU SVETOG PISMA

(Predavanje održano na međunarodnom znanstvenom simpoziju uz 1600. obljetnicu smrti sv. Jeronima: „Ignorantia Scripturae, ignorantia Christi est!”
Katolički bogoslovni fakultet Univerziteta u Sarajevu, 5. – 6- studenog 2020.)

Tijekom proteklih stoljeća ni jedna se teološka građa nije tako svestrano istraživala kao što je istina i nadahnutost Svetoga pisma. Ne samo najizvrsniji teolozi nego i filozofi, prirodoslovci pa i jednoumni ideolozi, čak i industrijalci, nudili su i nametali svoje teorije koje su redom bile nepotpune, uglavnom pristrane i netočne. Međutim, to nas i ne čudi jer još uvijek ljudski um nije uspio dati adekvatnu ekspoziciju naravi Svetoga pisma koja bi ekskluzivno odgovarala službenome katoličkome stavu. Zbog toga i moderna teološka misao, bazirajući se na već postojećim definicijama, pokušava na suvremen i svestran način rastumačiti bogoduhost Svetoga pisma i istinitost biblijskih tekstova.

Jeronimova usmjerenost prema najnovijim koncilima

Tek je Prvi vatikanski sabor izričito formulirao jasan stav o bogoduhosti Svetoga pisma (1869.–1870. god.), što su, zbog manjkavosti jasnoće i detalja, nadopunjavali kasniji papinski dokumenti i enciklike koji su uvelike pomogli pri izradi povijesne konstitucije Drugog vatikanskog sabora *Dei verbum* (O riječi Božjoj). Jedna od takvih nadopunjajućih enciklike je i ona pape Lave XIII. iz 1893. godine pod naslovom *Providentissimus Deus* (Najpredvidljiviji Bog), tj. Bog svake promisli ili svake ljudske sudbine (*fatum*). Već sam naslov enciklike upućuje na pluralnost božanskog predviđanja ljudskoga spasenja, koji je u 18. i 19. stoljeću bio itekako uokviren u isključivo povijesno-jezične margine ili je banaliziran jednostranim racionalističkim ili kulturno-znanstvenim idejama.

Svojevrsna retrospektiva Lavove enciklike *Providentissimus Deus* (Najpredvidljiviji Bog) jest kasnija enciklika Benedikta XV. iz 1920. godine *Spiritus Paraclitus* (Duh Utješitelj). Prije 100 godina papa Benedikt XV., na 1500. obljetnicu smrti sv. Jeronima, naučitelja Crkve, objelodanio je svoju encikliku o sv. Jeronimu i proučavanju Svetoga pisma. Sveti Jeronim “najbolji poznavac svetoga Zakona”, kako ga naziva kršćanski pisac Sulpicije Sever i “učitelj katolika”, kako ga hvali Ioannes Emerita Cassianus, postao je i uzorom kreposti i učiteljem svega svijeta, kako mu to laska ili kažolira

Augustinov učenik Prosper Aquitanus. Taj univerzalni "Presbiteros, non Patriarcha, Episcopus vel Ordinarius" poslužio je kao proplazma ne samo enciklici *Spiritus Paraclitus* (Duh Utješitelj) nego i enciklici koja joj je pretvodila: *Providentissimus Deus* (Najpredvidljiviji Bog), kao i onoj Pija XII. koja je slijedila kasnije: *Divino Afflante Spiritu* (Nadahnuti Duhom Svetim). Naslovljene enciklike upućene su patrijarsima, primasima, nadbiskupima, biskupima i ordinarijima, ali ne tiču se isključivo njih, nego klera koji je potaknut na visoko štovanje, temeljito proučavanje i revno razmatranje Svetoga pisma. U tu svrhu im je i poslužen primjer prezbitera Jeronima kao revnog tragača i izvrsnog pronalazača Kristova usmenoga blaga zapisana u Pismima i izložena u riznici svete Crkve.

Providentissimus Deus (Najpredvidljiviji Bog)

Enciklika pape Lava XIII. iz 1893. godine izravno se suprotstavila pristranoj teoriji Siksta iz Siene, uz kojega su stali i drugi teoretičari, kao npr. Lesius, Jahn i Haneberg, po kojih bi pojedini biblijski tekst bio napisan isključivo ljudskom inspiracijom pa tek kasnije, preko crkvenoga autoriteta, bio potvrđen Duhom Svetim. Ta je teorija dala ploda onoj još ekstremnijoj po kojoj nadahnutost Svetoga pisma spada u osobno vjerovanje, što je dovelo do potpunog racionalističkog negiranja nadahnutosti i istine Svetoga pisma. To je ujedno bila i inicijativa za intervenciju pape Lava XIII. kako bi enciklikom pozvao na temeljitiji studij Svetoga pisma, po kojemu će se tumačenje biblijskoga sadržaja iz ruku dogmatičara predati u ruke biblijskih eksperata, koji će biti ospozobljeni odgovoriti na izazovna i provokativna pitanja koja se nalaze u nutrini same Biblije, a koja postavljaju moderni „znanstveni provokatori“ i koji se, u nejasnoći adekvatnih odgovora, priklanjaju površnim i netočnim teorijama odvodeći društveni kurSOR u vrlo štetne i pogibeljne stranputice.

Crkva crpi svoju snagu iz Svetoga pisma baš kao što je i Krist temeljio potvrde svojih pouka na nepresušnom svetopisamskom izvorištu. I nakon uskrsnuća Sveti pismo je bilo to koje je Isus ispunjao i tumačio svojim apostolima i Crkvi. Vjerni svojemu obećanju, apostoli su se s velikim milosnim posljedicama koristili svetim spisima kako bi uvjerili sveprisutne nacije u božansku mudrost kršćanstva. Način na koji su prenosili riječi života isti je na koji ga i Crkva prenosi svijetu kroz vjekove. I kao što su apostoli pronašli u svetim knjigama obilnu i izvrsnu suradnju, ali sve zahvaljujući božanskome nadahnucu, tako je Sveti pismo kroz stoljeća ostalo poučljivo i milostenosno. Sveti pismo stoga dvostruko dolazi od Duha svetoga. Prvi put onda kada je nadahnutoga pisca ponukao na pisanje i drugi put kada

nuka i bistri tumača u Crkvi da dostoјno i ispravno razumije i prenese božansku riječ na kršćanske slušače i vršitelje riječi Božje.

Na temelju iskustva Crkve, od onoga apostolskog i otačkog preko kasnijeg svećeničko-redovničkog pa do modernog znanstveno-biblijskog, koji su iz Svetoga pisma izvlačili ne samo nektar vjere nego i životne snaže i duhovni lijek, Sveti pismo živi i djeluje u Crkvi i s Crkvom boreći se protiv svakog jednostranog racionalizma ili relativizma koji izvana pokušava probiti u nutrinu crkvenoga bića. Međutim, Crkva ima svoju obranu i u svojoj samoobrani koristi se vlastitom zaštitom i moću koja joj dolazi odozgor.

Racionalizam, koji je bio nastavak liberalne misli, doveo je do tzv. slobodne znanosti koja kategorički nijeće nadahnutost Svetoga pisma priklanjajući ga mitu, fabuli i prirodnim fenomenima. To novo i lažno znanje, kako ga nazivaju moderne enciklike, mora biti opozvano starim i istinitim znanjem koje, preko apostola, njeguje Crkva, a koje treba biti adekvatno preneseno na crkvene akademske institucije preko izvježbanih predavača Svetoga pisma, koji uz ljubav gaje i veliko znanje o Bibliji i njezinu sadržaju.

U istraživanju Svetoga pisma nerijetko se nailazi na nejasne dijelove koji ne mogu biti rastumačeni bez osposobljena vodstva. Zbog toga riječ Božja mora dublje utonuti u razum i srce pojedinaca kako bi bila pravilno rastumačena u Crkvi. Narod Božji slijedi učitelje, a učitelji Crkvu u kojoj se tumači riječ Božja. Tumačenjem nejasnih i nedefiniranih interpretacija svetopisamskih tekstova, učitelji doprinose sazrijevanju suda Crkve, a u određenijim argumentacijama riječ Božju čine vjernicima jasnjom, studentima vještijom i protivnicima otpornijom. Međutim, ne samo biblijsko, nego svako teološko učenje treba biti potkrijepljeno i animirano nadahnutom Božjom riječju jer teologija nije primila svoje principe od neke znanosti, nego neposredno od Boga preko objave koja je zapisana u Pismima.

Kako bi ispunilo svoje poslanje, učiteljstvo se uvelike oslanja na eksperte, prije svega u orijentalnim jezicima i na stručnjake vješte u biblijskom kriticizmu, kako bi svakome moglo dati obrazloženje nade koje je darovano Crkvi. Kada je riječ o kriticizmu, onda se pod tim terminom misli na vještinu koja će iznjedriti dokaze iz same povijesnospasenjske unutrašnjosti Biblije, a da pritom neće dovesti do neslaganja i razdora što bi samo pogodovalo određenim protivničkim prirodoznanstvenim usmjerenjima koji u Bibliji traže arheološke pogreške, prirodne nelogičnosti i fizički netočne zakone da bi osporili ono što je nemoguće osporiti, a to je da je svijet djelo Velikoga Tvorca koji se objavio u Pismima.

Znanosti srodne teologiji, kao npr. povijest, nisu sposobljene pronalaziti točnost ili netočnost događaja u svetim spisima. Zbog svoje ne-kompetentnosti netočnim teorijama pokušavaju potresti i oslabiti autoritet Crkve. Istina, brojni su prepisivači Svetoga pisma činili ljudske pogreške koje su biblijski eksperti pozvani temeljito elaborirati. U isti proces uključuje se i više značje pojedinih biblijskih ulomaka, gdje se uz pomoć herme-neutičkih metoda mogu razjasniti njihove nejasnoće. Međutim, strogo se zabranjuje da se božanska nadahnutost sužuje samo na određene dijelove Svetoga pisma ili da se tvrdi da je sveti pisac u nadahnuću pogriješio. Nadahnutje u svojoj biti nije samo inkompabilno s greškom nego je nužno i u potpunosti isključuje i odbacuje, kao što je nemoguće da Bog, poznavatelj sve istine, može objaviti nešto što nije istinito.

Površno i pristrano tumačenje Svetoga pisma, kao i pitanje primarnih i sekundarnih elemenata u Bibliji te implicitnih citata i aplikacije književnih vrsta, dodatno je nadopunjeno u enciklici Benedikta XV. *Spiritus Paraclitus* (Duh Utješitelj) iz 1920. godine.

Spiritus Paraclitus (Duh Utješitelj)

U enciklici pape Benedikta XV. *Spiritus Paraclitus* (Duh Utješitelj) adresira se, ali ne uzgredno, nego determinirano i poticajno, Jeronimovo prvo istraživačko biblijsko iskustvo, a to je komentar knjige proroka Obadije. Je li Jeronim izabrao tu proročku knjigu od samo 21. retka zbog toga što je opsegom najmanja knjiga Svetoga pisma ili se u njoj krije nešto što je sveca apodiktično, tj. nepobitno identificiralo s njegovim životnim putem? Sv. Jeronim samo s 26 godina piše svoj prvi komentar knjige proroka Obadije. Ni jedan kršćanski egzeget ni prije ni poslije njega nije načinio dva komentara iste knjige - proroka Obadije kao što je to učinio Jeronim. I sama enciklika kriptografski notira kako je BROJNIM Jeronimovim komentatorima promaknuo ovaj detalj. Zbog čega Jeronim dva puta komentira proroka Obadiju, i to prvi put u provokativnoj mladosti, a drugi put u staloženoj zrelosti? Sv. Jeronim, ne samo da se pronašao u proročkome tekstu nego se našao i u njegovu imenu. Svetac se identificira s prorokom Obadijom. Jeronimov hebrejski kriptonim bi i bio „oved-jah“, u značenju „sluga Jahvin“. Za razliku od grčkoga „hier-onomos“, što znači „čovjek sa svetim imenom“ ili „svetim poslanjem“, a to su grčki junaci kao Odisej i Perzej, Obadija – kako navodi sama enciklika – „raspiri Jeronimovo srce tolikom ljubavlju prema svetoj riječi da je za evanđeosko blago odlučio žrtvovati sve probitke svijeta“. Kršćanski Obadija ili pokorni sluga Kristov Jeronim, dva puta, dakle, piše komentar knjige proroka Obadije, i to prvi put alegorijski, a drugi put tipološki.

Prorok Obadija je Efrajimovac. Iz Efrajimova plemena potječu još Jošua, veliki Mojsijev nasljednik i sudac Abdon koji je – kako pišu knjige – imao 40 sinova i 30 kćeri i svi su jahali svoje magarice – 70 magarica bilo je u suca Abdona (usp.: Suci 12,8-15). Efrajim je ležao na tromeđi velikih svetišta Betela, Šila, Gilgala i Šekema. Religijski turizam redom je bogatio lokalno stanovništvo tako da su postali sinonim imućnih ljudi. Čak se i cijelo Sjeverno Kraljevstvo Izrael u jednome povijesnome trenutku zbog ugleda Efrajimovaca preimenovalo u Efrajim.

I Obadija, dakle, potječe iz imućne obitelji. Njegov duhovni poziv nije rezultat teške egzistencijalne krize u kojem bi tražio jedinu utjehu, kao što se to često može naći u Psalteriju, nego je čovjek koji vjerskim žarom želi ostaviti sve i biti savršen, a savršenost je sinonim za biblijsku mudrost. Ono što je Obadijina želja u Starome zavjetu, to je želja sv. Jeronima u ranoj Crkvi. Zbog toga enciklika *Spiritus Paraclitus* (Duh Utješitelj) i citira Jeronimovu rečenicu: „...odreći se svih slasti i probitaka“. Time želi naglasiti da se radilo o Jeronimu - zdravu, bistru, imućnu čovjeku, sposobnu ostvariti sve svoje životne apetencije. Međutim, taj bogati i sposobni evanđeoski mladić, odričući se svjetske, posvetio se svetoj slavi identificirajući, poput proroka Obadije, sve ono što škodi čovjekovu spasenju sa starozavjetnom zemljom Edomom.

Taj antički Edom, posljedično, morao je asocirati mladoga Jeronima na nešto što je njemu blisko i što se tiče njegova vlastitog iskustva. Prorok Obadija piše o Edomu da leži na stijenama, tj. na uzvišici južne Palestine, ispod obala Mrtvoga mora, da mu stanovi duboko zalaze u pećine, a zidine da su visoke poput litica. Piše da se grad vinuo poput orla u visinu. Da je pun vidljivoga i skrivenoga blaga, hrane i pića. Da visoko slovi među svojim susjedima i saveznicima, da ima svoju vojsku i ratnike... Ipak, ono po čemu je Edom bio dalekoglasan, jest po svojoj čuvenoj mudrosti, tj. po znanju koje su vješto pretakali u raznorazne vještine. Osim Obadije, to već spominje pisac 1 Kr 5,10-11, gdje Salomonu pridijeva mudrost uzvišeniju od one edomske. I Jobovi prijatelji predstavljeni su kao edomski mudraci koji su ga došli svjetovati. Baruh spominje nenadmašivu edomsku mudrost, umnost i stvarateljstvo. Kralj Lemuel, u Izr 31 kojega majka poučava mudrosti, također bi bio iz Edoma, i tako redom...

Edom je, dakle, simbol ljudske naprednosti i uspješnosti. Slika je to ljudi koji su se već ovdje na zemlji domogli stabla spoznaje te se izgradili i popeli na nebu-pod-oblacima veliku babilonsku kulu. Međutim, za proroke, Edom je personifikacija ljudske moći koja se je uzoholila i koja se izjednačuje s božanstvom. Baš u toj klopci - izjednačiti se s božanstvom - leži i kontrapunkt Jeronimova komentara knjige Obadijine, ali i glavni uzrok

enciklike. Edom je prema Jeronimu slika njegove dokolice, odnosno rim-skoga svijeta koji živi ne samo izvana nego i u Crkvi, tj. u stijenama – kako to navodi prorok Obadija. Edom kao opća slika svijeta sve je ono što nezaustavlјivo tjeru ljudski duh da se dokaže, istakne pa da se uznesu, umisli i uobrazi. Edom u Crkvi jesu sve njezine hereze i shizme koje svojim jednostranim tumačenjima i opskurnošću obescjenjuju i sakrilegiraju Crkvu.

Drugim riječima, u hereticima i shizmaticima Crkve Jeronim ne vidi nesposobne i osrednje, nego izrazito sposobne i izvrsne članove koji su zbog vlastitih apetita ili koristi te nepokornosti i ekscentričnosti anamorfizirali, tj. izobličili Kristovo učiteljstvo i hotimično se suprotstavili zajedništvu Crkve. Zbog toga ih Jeronim i izjednačuje s oholim Luciferom. Međutim, sv. Jeronim pod herezom i shizmom ne misli samo na one koji su se posvađali s Crkvom i koji su je obescijenili, nego na sve one „orlove“ – kako ih on naziva – koji su se vinuli iznad Kristova zakona. Tu su, naravno, potpali ne samo kršćani nego i ondašnji pogani koji nisu marili za čudoređe, etiku, bonton i društvene kodekse.

Na toj egzemplarnoj Dalmatinčevoj osovini leže i suvremene teze velikih modernih enciklik. Drugim riječima, privatni sudovi nametnuti kao konačni te vlastit i okrutan put misli, glavni su povod pretkoncilskih enciklik 19. i 20. stoljeća koji nisu samo udarili po autentičnome tumačenju Svetoga pisma nego po autoritetu Crkve. Doista, racionalizam i relativizam bili su atak kako na svetost Pisma, tako i na svetost Crkve. Tu su svakako najviše i najizravnije bili pogodeni sami pastiri kao naučitelji pa su ove tri enciklike izravno naslovljene njima.

Jeronimov utjecaj na suvremeno proučavanje Svetoga pisma

Baš kao Obadija i Jeronim, i pape s kraja 19. i prve polovice 20. stoljeća ističu da je Sveti pismo mudrost kršćanstva koja se mora znati oprijeti kako svjetskim antivjerskim, tako i unutrašnjim heretičnim doktrinama. Sveti pismo, kako god je nadahnuto Duhom Svetim, tako se u tome istome Duhu treba čitati i tumačiti. No, svjetski racionalizam, pa onda, nažalost i kršćanski oportunizam, iskoristili su vrijeme pasivnosti i /izostanka?/ temeljitičeg proučavanja Svetog pisma u Katoličkoj Crkvi. Irenejeva teza, da Sveti pismo ostaje sigurno tumačeno isključivo preko onih koji nose apostolsko nasljeđe, dugo je zaobilazila znanstveno istraživanje Svetog pisma štiteći ga isključivo od pogrešaka. Tako je konstantno nedostajala sigurna i konačna interpretacija cjelovitih biblijskih tekstova, dok su se neki od njih namjerno zaobilazili (kao npr. Ben Sirah, Pjesma nad pjesmama, Kohelet, itd.). Taj problem, naravno, učiteljstvo nije moglo riješiti kratkim brain-

stormingom, nego iscrpnim znanstveno-kritičkim metodama proučavanja Božje riječi. Katolički teolozi izvrsno su znali obraniti one teze i antiteze pojedinih biblijskih tekstova koji su se izravno ticali katoličke dogme i mora. Ali, s brojnim arheološkim otkrićima, s prvim dešifriranjima i prijevodima sumerskih, akadskih i egipatskih tekstova te s pojmom teorije četiriju izvora, katolička se teologija našla u vrlo nezavidnome položaju jer se racionalizmom nisu dovele u pitanje pojedine biblijske teze, nego nosivi zidovi Biblije, kao na primjer relacije biblijskog Postanka i akadskog epa o Gilgamešu, biblijskog Noe i sumerske legende o Ziasudri, Joba i edomske priče o pravedniku, svetopisamskog Koheleta i mezopotamskog dijaloga s pesimistom, ili biblijskog Jeremije i egipatskih svećeničkih lamentacija. Drugim riječima, novo doba isprovociralo je istinu ne pojedinih dijelova Biblije, nego istinu Svetog pisma u njegovoј cjelovitosti.

Dovodeći u pitanje istinitost starozavjetnog Dekaloga, patrijarha i proroka, dovedena je u pitanje istina mesijanizma i apostolata, a dovođenjem u pitanje istine apostolate, zadrlo se izravno u korijene Crkve. Stoga, crkveno učiteljstvo s kraja 19. i prve polovice 20. stoljeća nije bilo potaknuto, nego nagnano vratiti se osovini vjere, a to je temeljito proučavanju Svetoga pisma, i to ne fragmentarno i dogmatski pojedinim odlomcima (kao npr. Post 1-2, Izl 3-4 i 12 22; Dt 5-6), nego cjelovito, temeljito i kritički. Ovim je alarmom biblijska kritika teksta, koju su protestanti već posjedovali i kojom su vješto rukovali, na velika vrata ušla u katoličku egzegezu. Zbog toga "promicatelji i zastupnici biblijskog pokreta u posljednjim godinama 19. stoljeća nisu se mirili sa stanjem koje je neoskolastika stvorila u pogledu pristupa Bibliji, nego su tražili nove putove, ali u pogledu proučavanja Biblije još se uvijek ostalo u neoskolastičkim shemama" (usp.: EB 99).

Gornju postavku najbolje oslikava opus citiranih djela u enciklici *Providentissimus Deus* (Najpredvidljiviji Bog). Od 64 citirana djela samo se 8 puta navode biblijski citati Staroga i Novoga zavjeta, dok svi ostali citati pripadaju otačkoj i skolastičkoj teološkoj interpretaciji. U enciklici *Spiritus Paraclitus* (Duh Utješitelj) na Pismo se još uvijek gleda u kontekstu određenih skolastičkih prerogativa, ali sama uporaba svetih tekstova u tumačenju i izlaganju enciklike već je bitno pomaknuta s minimalne na medijsativnu razinu. Tako od 133 citata, već 30 ih je uzeto iz Biblije, što je bio izvrstan napredak u percepciji da se bez izravnog navoda i uvida u svete tekstove, a ne njihova već postojeća tumačenja, ne može razvijati suvremena teološka percepcija. To je zacijelo i bio razlog zbog kojeg je uredništvo nadbiskupijskog glasila *Vrhbosna*, samo dva mjeseca poslije njezina izlaska u prosincu 1920. godine, doslovce prevelo encikliku *Spiritus Paraclitus* (Duh Utješitelj). I to je, koliko ja znam, jedini prijevod, doduše sirov, bez

margina, od svih pretkoncilskih enciklika koji trenutačno posjedujemo na hrvatskome jeziku. Janko Oberški objavio je samo neke njihove fragmente.

Dakle, enciklika *Spiritus Paraclitus* (Duh Utješitelj), koja je nadahnuta Jeronimovim osuvremenjenim tezama, bila je prekretnica i vođica prema velikoj konstituciji *Dei Verbum* (O riječi Božjoj) jer i s kasnijom enciklikom *Divino Afflante Spiritu* Pija XII., premda se otvaraju novi horizonti biblijskog nauka, ponovno se odrazio svojevrsni klasični kontramarš ili povlačenje u već postojeća teološka tumačenja. Tako od 48 navoda samo 12 ih je biblijskih, dok su ostali teološke i skolastičke denominacije. Problem je definitivno riješila tek dogmatska saborska konstitucija *Dei Verbum* (O riječi Božjoj) kada se u svojim tezama i tumačenjima izravno okoristila svetopisamskim materijalom. Tako od 124 citata čak 69 ih je uzeto iz svetopisamskog teksta. Tek se tu bitno uočila prava snaga Pisma da u sebi krije uvijek istu istinu, ali i nove izazove, pitanja i odgovore koji se tiču suvremenoga svijeta i vijeka, vremenitosti i vječnosti, propasti i spasenja. Zahvaljujući proučenosti Svetoga pisma, nastala je i zenitna formula saborske konstitucije o istini svetopisamskih tekstova koja je donesena u broju 11 u kojem se tvrdi: „Knjige Pisma uče sigurno, vjerno i bez zablude onu istinu koju je Bog htio da radi našega spasenja bude stavljena u svete spise.“

Dogmatska konstitucija Drugog vatikanskog sabora *Dei Verbum* (O riječi Božjoj), kao i u Jeronimovo vrijeme, jest odgovor različitim teorijama o istini i nadahnucu Svetoga pisma, ali i poticaj budućim dokumentima, kao što je postsinodalna pobudnica pape Benedikta XVI. *Verbum Domini* (Riječ Gospodnja) iz 2010. godine te dokument Papinske biblijske komisije Riječ koja dolazi od Boga i govori o Bogu da spasi svijet iz 2014. godine. Koristeći se izdašno materijalom *Dei verbum* (O riječi Božjoj), uočljivo je da su Papinska pobudnica i Biblijska komisija potvrstile kako je dogmatska konstitucija Drugog vatikanskog sabora *Dei verbum* (O riječi Božjoj) još uvijek ekskluzivni vademecum moderne katoličke interpretacije nadahnutosti i istine Svetoga pisma. Sve do sada nijedno promišljanje nije doseglo općeprihvaćeniji konsenzus među bibličarima i teologozima kao što je to pružilo tumačenje dogmatske konstitucije Drugog vatikanskog sabora. Premda se možemo složiti s uvjerenjem da je dogmatsko-egzegetsko promišljanje nadahnutosti i istine Svetoga pisma sve do sada najpredanije i najsigurnije sadržano u konstituciji Drugog vatikanskog sabora, ipak empirijski znamo da ni ono nije potpuno i konačno i da je potrebito iznalaziti još bolja, potpunija i suvremenija rješenja.

Dubravko Turalija

Maurice Gilbert: *Učitelji mudorosti govore: Izreke, Job, Kohelet, Ben Sirah, Salomonova mudrost*, Sarajevo: Katolički bogoslovni fakultet - Zagreb, Glas Koncila, 2021.

U izdanju Katoličkog bogoslovnog fakulteta Univerziteta u Sarajevu te suizdanju Glasa Koncila iz Zagreba izašla je 2020. godine knjiga iz biblijske mudrosne literature naslovljena *Učitelji mudrosti govore: Izreke, Job, Kohelet, Ben Sirah, Salomonova mudrost* i namijenjena prvenstveno studentima teologije. Autor priručnika je veoma priznat biblijski stručnjak Maurice Gilbert. Riječ je o isusovcu iz Belgije koji predaje mudrosnu literaturu na crkvenim učilištima od 1970-ih godina. Bio je profesor na Katoličkom sveučilištu u Louvainu, Papinskom biblijskom institutu u Rimu, Francuskoj biblijskoj i arheološkoj školi u Jeruzalemu. Ovaj kratak pregled njegova znanstvenog djelovanja pokazuje da se radi o vrhunskom stručnjaku za biblijsku mudrosnu literaturu te prvoklasnom autoritetu s tog biblijskog područja. Moglo bi se bez ustezanja reći da se radi o jednom od najvećih živućih autoriteta u svijetu što se tiče biblijske mudrosne literature.

Ova knjiga, kao što i sam autor Maurice Gilbert ističe u predgovoru, želi biti „drukčija od uobičajenih uvoda u mudrosnu biblijsku literaturu“. U njoj se željelo ponuditi „predstavljanje i komentar najvaž-

nijih tekstova biblijskih mudrosnih knjiga, bez opširnih bilješki i bez dodavanja znanstvenog aparata“. Razlog takvu pristupu je što autor smatra da „suočavanje čitatelja sa samim tekstovima vrijedi više negoli generičke sinteze, osobito zato što mudrosni tekstovi Staroga zavjeta imaju trajan utjecaj kako na teologiju, tako i na duhovni život“.

Knjiga *Učitelji mudrosti govore* je podijeljena u pet cjelina, s tim da je na početku uvod (str. 9-19). U uvođu se govori o razlozima sve većeg zanimanja za biblijsku mudrost. A to su: do sada je mudrosna literatura u liturgijama Crkava bila malo zapostavljena (što bi trebalo ispraviti); a drugi razlog je činjenica da su otkrića u posljednja dva stoljeća pokazala sve bogatstvo mudrosnih tekstova, počevši od Bliskog do Srednjeg istoka (mudrosni tekstovi iz Egipta, zatim Mezopotamije, preko kumranskih zapisa). Utjecaj grčke filozofske misli, koji je snažno oblikovao zapadnu kulturu, bio je razlog „da je mudrost Biblije bila uvijek manje razumljiva“ i da je pala „u drugi plan“. Takav stav bio je prisutan donedavno, „sve dok novo svjetlo, koje su doprinijela upravo citirana otkrića, nije počelo favorizirati pristup biblijskoj mudrosti“. Nakon toga, autor govori o „razlozima“ uvrštenja pojedinih biblijskih knjiga u mudrosni korpus, u koji on smješta sljedeće biblijske knjige: Knjiga o Jobu; Knjiga Izreka; Knjiga Propovjednikova;

Knjiga Mudrosti; Knjiga Sirahova.

Nakon uvoda (str. 9-19) autor počinje sa širim predstavljanjem svake pojedine mudrosne knjige, čitanjem njezinih najvažnijih dijelova te isticanjem mudrovnog odjeka pojedine knjige u Novome zavjetu. Prva knjiga o kojoj se govori je knjiga Mudrih izreka (str. 21-58). Zašto autor prvo komentira knjigu Mudrih izreka, nije objašnjeno. Naime, biblijski poredak bi očekivao da se prvo tumači knjiga o Jobu, no očito je autor imao svoje razloge zašto prvo tumači knjigu Mudrih izreka. Poglavlje je strukturirano tako da se prvo govori o strukturi knjige Mudrih izreka, zatim o Salomonovoj ulozi u sastavljanju knjige, gdje se ističe da su osobe s njegova dvora „načinile materijalnu zbirku mudrih izreka“, a da su „mudraci iz vremena nakon egzila podarili knjigu Mudrih izreka te takozvanim Salomonovim zbirkama dali konačni oblik koji pozajemo danas“. Zatim se obrađuje povijest nastanka izreka što je naslovljeno „Od obrade izreke do zbirke“, gdje se ističe da je svaka izreka anonimna te da se ne može znati tko ju je prvi formulirao. Zatim se govori o „Obrađenim argumentima“ gdje se ističe da se mudraci knjige Mudrih izreka nisu bavili prirodnom znanosti, nego ih je prvenstveno zanimalo čovjek te su se usredotočili na njegove odnose: s autoritetima, s kraljem, s obitelji. Mudraci obrađuju i teme sreće, osobnog zrenja,

uspjeha u životu, ograničenosti ljudskog znanja, straha Božjega te odnosa mudrosti i straha Božjega. Autor nakon toga donosi naslov „Susret s tuđinskim mudrostima“ gdje se pravi paralela između izraelske mudrosti te egipatske mudrosti analizirajući tekstove iz Izr 22,17 - 23,14 i Amenemopeove egipatske mudrosti. Radi se o rukopisu koji je u britanski muzej donesen iz Egipta 1888. godine, a objavljen 1923. godine. Autor zaključuje da se ne može „negirati Amenemopeov utjecaj na Izraelove mudrace“, ali isto tako da se izraelski mudraci nisu pokazali apsolutno podložnima, budući da je mudrost internacionalna i to ostavlja svakom pravo da bude originalan i autentičan autor mudroslovnih tekstova. Autor obrađuje i druge tekstove koji su nastali pod utjecajem neizraelske kulture, poput Agùrove molitve (Izr 30,7-9) te Lemuèlovih izreka (Izr 31,1-9). Nakon toga autor obrađuje prvi devet poglavlja knjige Mudrih izreka. Razlog tomu je što „se radi o najmlađem dijelu knjige. Ono je djelo izdavača iz poslijesužanskog vremena.“ Posebno se obrađuje 8. i 9. poglavlje knjige Mudrih izreka gdje se govori o Mudrosti. Posljednji podnaslov obrađuje temu vrsne žene (Izr 31,10-31). U zaključku ovog poglavlja ponavlja se tvrdnja da je knjiga Mudrih izreka „zbir mudrovnih dokumenata različita podrijetla“ gdje su ujedinjena „mnoga sto-

ljeća mudrosti”, gdje su ujedinjeni mnogi autori, od kojih „svi nisu pripadali izraelskom narodu. To čini od knjige Mudrih izreka kompendij zadržavajućeg raznovrsja.“

Autor nakon toga obrađuje knjigu Jobovu (str. 61-102) koja je jedno od „remek-djela svjetske književnosti“. Autor na početku nastoji odgovoriti na pitanje tko je Job, tj. tko je autor ove biblijske knjige. Zatim se predstavlja središnja tema, a to je može li se ostati postojan i ispravan kada nadoće nesreća; može li se opravdati kušnja i zašto se ona obraća na pravednika; zašto pravednik trpi? A tema trpljenja prisutna je i u Starome zavjetu gdje se priznaje vrijednost patnje budući da ona poziva na obraćenje, da otkriva dubinu srdaca. Autor se zatim okreće temi patnje kako je na nju gledano u Egiptu te zaključuje da su oni u svojoj obradi patnje „daleko od biblijskog remek-djela“. Nakon toga se obrađuje plan Jobove knjige, koja sadržava: proslov u prozi (Job 1 - 2); te glavni dio knjige (Job 3,1 – 42,6) i na kraju epilog u prozi (Job 42,7-16). Što se tiče književne vrste, autor smatra da je knjiga o Jobu srodnna dvjema književnim vrstama: raspravi i procesu. U drugom dijelu ovog odsjeka autor donosi kratak komentar Jobove knjige, i to veći dio, iako ne sve. Naime, bira određene teme, kao što su: Proslov, Jobov početni monolog, Elifaz progovara, a Job odgovara, druga dva govora koja Job upravlja Bogu, nuda se ponovno rađa, gdje

prebiva mudrost, Jobova završna apologija te Jahve odgovara Jobu, kao i epilog. U zaključku autor se pita: Pod kojim je vidom ova knjiga zaista mudrosna, što nam ona kaže danas i kako je kršćanin može čitati u svjetlu vjere? Na postavljena pitanja daje i odgovor. Ona je mudrosni spis po svojem „esencijalnom sadržaju“ jer se u središtu rasprave nalazi „čovjekov moralni život“. Što nam knjiga kaže danas? Odgovor je na to pitanje da knjiga postavlja temeljno pitanje: Kako objasniti nevolju koja pogoda nedužnoga? Kako je prihvatić? „Milosni je dar s neba kada trpeći pravednik odbija biti predmetom oplakivanja“, kada mu „Gospodin otkrije svoju bliznu i prisutnost“ te „brižnost koja je nerazumljiva čovjeku“. Prihvaćajući takvu poruku, Job obnavlja mir srca, „ali ipak ostaje misterij patnje nevinoga“. No, Job je uvjeren da „smisao Božje pravde nije unutar njegova dosega“ i da mu Gospodin na „tajanstven način ostaje blizak“. I na koncu da je mudrost „za onoga tko trpi bez razloga, a da nije zaslужio tu patnju, ustrajati u strahu Gospodnjem, u poniznome klanjanju njegovoj šutnji i držati se daleko od zloće“. A odgovor na treće pitanje kako je gledati u svjetlu vjere, autor ističe sljedeće: ovu knjigu treba gledati u svjetlu Krista jer oni koji trpe bez svoje krivnje, mogu svoje patnje gledati u svjetlu Krista koji je isto tako trpio bez svoje krivnje. I bez obzira na nedobiveni odgovor

zašto patnja, čovjek koji pati može suobličiti svoju muku Isusovoj muci na križu te osobnu patnju „staviti u službu dobra ljudskome rodu ujedinjujući je s patnjom Raspetoga“.

Treći dio knjige čini razrada knjige Propovjednikove (str. 105-131) ili, kako se ovdje preferira, Kohletove. U početku se pokušava dati odgovor na pitanje tko je autor knjige, zatim tko je izdavač, vrijeme kada je napisana te temeljne teme ove knjige. Temeljnim temama pripadaju: tema ispraznosti; plod našeg rada bježi nam iz ruku; na ovoj zemlji pravda nije odgovarajuće podvrgnuta sudu; čovjek ne može spoznati kako Bog djeluje; život je kratak, a smrt je zasjeda. Za Propovjednika, rješenje za takav „životni debakl“ jest okretanje malim, jednostavnim radostima sadašnjeg trenutka. Ali to ne znači okretanju razuzdanim užicima. „Nema veće radosti od dvoje ili jednog para koji se voli; raditi svoj posao radosno ... otkriti u ovoj prividnoj sreći na zemlji Božji dar koji ne treba podcijeniti, također je vrlo velika mudrost.“ Drugi dio odsjeka čini komentar određenih ulomaka, i to Prop 1,4-11; 3,1-14; 4,17 – 5,6; 11,7 – 12,7. Na kraju se u zaključku ističe da ova knjiga potiče na „promišljanje. Tu autor čisti tolike ljudske težnje i iluzije“.

Četvrti dio knjige čini razrada Knjige Sirahove (str. 133-202), koja se ovdje naziva Mudrost Ben Siraha. Ni ovdje autor ne donosi razlog zašto prvo komentira knjigu Sira-

hovu, a ne prvo knjigu Mudrosti jer je u katoličkim tiskanim izdanjima Svetog pisma uobičajeno knjiga Mudrosti ispred knjige Sirahove. U početku se raspravlja o samom nastanku teksta knjige Sirahove te se ističe da je prvo nastala na hebrejskom jeziku, a onda je prevedena na grčki te je ta grčka verzija „najbolji i najvjerniji pisani svjedok izvornog djela“. Djelo je u prvim stoljećima prevodjeno i na latinski i na sirijski jezik, a njime su se u prvim stoljećima služili i Židovi i kršćani. Govori se i o prihvaćanju ili neprihvaćanju ove knjige u kanon svetih knjiga od strane kršćana, s jedne strane i Židova, s druge strane; zatim o problemu samog teksta jer postoji i dulja i kraća verzija knjige Sirahove. Uz ovo, daju se sažeto i ostale informacije o djelu: autoru, vremenu pisanja, povjesnom kontekstu, strukturi knjige. Nakon tih osnovnih informacija o djelu, autor prelazi na analiziranje samo nekih najvažnijih dijelova knjige Sirahove. Obrađuje teme: o mudrosti i strahu Božjem; o ulozi mudraca u društvu i njegovoj obvezi zauzimati se za mudrost; o tome kako mudrac moli; o obrani siromaha i stavu čovjekove slobode pred Gospodinom; o pozivu grešniku da se obrati. Autor se uglavnom oslanja na kraći grčki tekst (s tim da ponekad analizira i dulji tekst, kao i izvorni hebrejski tekst). To radi zbog toga da bi studenti mogli „razumjeti svu čudljivost ovoga komplikiranog djela, ali i njegovu pitomu stranu“.

Posljednji dio proučava knjigu Mudrosti (str. 205-233), za koju se ovdje uglavnom koristi formulacija „Salomonova mudrost“. Uvodne informacije o samoj knjizi su vrlo kratke, samo dvije stranice (str. 205-206). Istiće se da se radi o knjizi koja je do nas došla preko Septuaginte. Književna vrsta ovog djela je zapravo eulogija, tj. pohvala, a napisana je u ritmičkoj proziti nalikuje pjesništvu. Smatra se da je napisana 30-ih godina prije Krista. Nakon ovih kratkih uvodnih informacija autor prelazi na analiziranje pojedinih ulomaka knjige Mudrosti, prvenstveno ulomaka koji su „za nas od većeg značenja“.

Na kraju ovog djela autor donosi zaključak (str. 235-245) gdje sažima temeljne teze mudrosne literature: koja je poruka svake pojedine knjige; kakvim su književnim stilom pisane; kojim su jezikom pisane; koje je podrijetlo pojedinih ulomaka; o vjeri mudraca i njihovu gledanju na stvaranje i povijest, kao i na čudoređe i retribuciju.

Na kraju se donosi bibliografija (str. 247-248), indeks biblijskih citata (str. 251-266), te indeks imena i pojmove (str. 269-271).

Knjigu su prevela dvojica profesora na Katoličkom bogoslovnom fakultetu u Sarajevu. Iako nije precizirano tko je što prevodio, za pretpostaviti da je veći dio preveo profesor Dubravko Turalija koji i predaje navedenu građu i koji je i završio studij bibliistike. Koji opseg

i koje sve dijelove je preveo drugi profesor, Hrvoje Kalem, a kojem uža specijalnost nije biblijska teologija, nego fundamentalna (te dijelom i dogmatska) teologija, nije naznačeno. Budući da su obojica svoj poslijediplomski studij (bilo cijelovito, bilo djelomično) proveli u Italiji u Rimu, dobri su poznavatelji talijanskog jezika, tako da su kompetentni prevoditelji i poznavatelji materije.

Uspoređujući naslov izvornika s kojeg je prevođeno ovo djelo, može se uočiti da prevoditelji nisu „robovali“ izvornim izričajima, nego su si dali slobodu „preoblikovanja“ određenih formulacija. Naime, izvornik je naslovljen: *La sapienza del cielo. Proverbi, Giobbe, Qohèlet, Siracide, Sapienza*, a prevoditelji nisu izričaj „*La sapienza del cielo*“ preveli s (recimo) „mudrost s neba“, nego „učitelji mudrosti govore“. Ujedno izričaj Qohèlet nisu preveli uobičajenim nazivom biblijske knjige u hrvatskim izdanjima Biblije, a to je „*Propovjednik*“, nego se koristi alternativni izričaj Kohelet. I ne samo to nego se i uobičajena kratica za knjigu Propovjednikovu (Prop) zamjenjuje kraticom Koh. Uz to, se i „službeni“ (KS-ov) prijevod „ispravlja“ i koristi riječ Kohelet tamo gdje se koristi riječ Propovjednik (vidi str. 108). Još je neuobičajenije što su izričaj „Siracide“ preveli s Ben Sirah, a ne, kao što je to uobičajeno u hrvatskoj biblijskoj praksi, „Knjiga Sirahova“ ili samo „Sirah“. Slično je da se ne ko-

risti uobičajeniji izraz „Knjiga Mudrosti“ ili samo „Mudrost“, nego se pridodaje oznaka „Salomonova mudrost“. A uobičajenoj biblijskoj knjizi „Mudre izreke“ ispuštaju pridjev „mudre“ te naslovljavaju samo „Izreke“ (barem u naslovu). Sve to pokazuje da prevoditelji nisu „robovali“ uobičajenim izrazima, nego su bili slobodni u odabiru termina.

Iako je knjiga izašla u nizu „Priručnici“ te bi se moglo zaključiti da je knjiga i pisana da bude „priručnik“ studentima teologije, to se teško može reći iz stila i načina izlaganja. Ova knjiga nije klasični „priručnik“, nego je ona samo, kako i sam autor tvrdi, pripomoć „mnogim laicima, bogoslovima i svećenicima da s većom pažnjom mogu pratiti i bolje razumjeti bogatstvo mudracâ Staroga zavjeta“.

Ovo je svakako vrlo vrijedno izdanje i „priručnik“ o biblijskoj mudrosnoj literaturi. Ne bi se ni u kojem slučaju smjelo zaboraviti i ne spomenuti još jedno vrlo vrijedno izdanje istinskog sveučilišnog priručnika na hrvatskom jeziku o biblijskoj mudrosnoj literaturi, a to je djelo Ante Popovića, *Mudrosne i poetske knjige: Knjiga o Jobu; Knjiga Psalama; Knjiga Izreka; Knjiga Propovjednikova; Pjesma nad pjesmama; Knjiga Mudrosti; Knjiga Sirahova*. Ta dva priručnika nisu ni u kojem slučaju „u sukobu“, nego se lijepo nadopunjaju.

Darko Tomašević

Mato Zovkić, Jakovljeva poslanica. Prijevod i komentar, Sarajevo: Katolički bogoslovni fakultet - Zagreb: Glas Koncila, 2021.

Suočavanje s gotovo svim temama koje su od davnina predstavljale, nekada manje nekada više, ne samo poteškoće nego i ključnu poruku Jakovljeve poslanice, temeljna je odrednica knjige dr. Zovkića. Djelo kompetentno i uspješno donosi selektiranu i kritički obrađenu građu na koju se nadoziduju autorove smislene opservacije i posljedični zaključci. Knjiga *Jakovljeva poslanica...* donosi novi duh u hrvatski teološki eter i neće propustiti potaknuti ne samo nova promišljanja nego i nove rasprave.

Uz predgovor, knjiga izlaže tri velike cjeline, a to su „Uvod u Jakovljevu poslanicu“, „Prijevod Jakovljeve poslanice s grčkog“ te „Komentar“ cijele knjige.

„Uvod“ je predstavljen kao *status quaestionis* (str. 13-77), u kojima autor konzultira impresivan broj kako starijih, tako i najnovijih komentara. Ono na što svraća pažnju u ovome dijelu, jest primjena Jakovljeve poslanice u odgoju i napretku Crkve gdje, od patristike pa sve do najrecentnijih dokumenata učiteljstva, predano i pristalo izlaže ne samo načela nego i primjenljivost konkretiziranog biblijskog teksta u svrhu vjerničkoga životnoga djelokruga.

Kako navodi i dr. Tomašević u svojemu osvrtu, a vezano uz drugi dio knjige, prijevod Jakovljeve poslanice (str. 83-85) rezultat je poticaja Hrvatskoga biblijskoga društva, koje je dr. Zovkić spartanski proveo u djelo, da se cijela Biblija ponovno prevede s izvornih jezika na hrvatski jezik. Dr. Zovkić je, osim drugih novozavjetnih knjiga, preveo i Jakovljevu poslanicu i ovim prijevodom „ona postaje prva – dostupna – knjiga novog prijevoda Biblije na hrvatski jezik“ (dr. Tomašević). Dr. Zovkićev prijevod Jakovljeve poslanice morfološki je točan, sintaktički ispravan i stilski dotjeran, uz neznatna odstupanja od kritičkim aparatom dostupnog grčkog izvornika.

Treći dio knjige dr. Zovkića bavi se cjelovitim komentarom koji je strukturiran nepravilnim tematskim blokovima. Tako npr. „Naslov i pozdrav“ obuhvaćaju samo jedan redak (Jak 1,1,) dok „Vjernička mudrost“ pokriva sedam redaka (Jak 1,2-8). Iz ovoga je razvidno da autor ne posvećuje toliko pažnje mikrostrukturi koliko makrostrukturi. Međutim, dijagram koji se nudi u rasporedbi tema opravdava identifikaciju širokog raspona unutarnjih književnih struktura uzastopnih perikopa, npr. Jak 1,2-18 (1,2-8.9-11.12-18). Jedanaest makronaslova nepostojano utjelovljuju dopuštene podnaslove koji prate tematski suodnos kako bi poruka svake perikope izišla na vi-

djelo. Tako, npr. u „Grijesi jezika“ (str. 263-275) autor raščlanjuje perikopu na monome i binome, dok se u „Proročka opomena preuzetnim trgovcima...“ (str. 319-352) ta podjela tiče jednog snopa redaka.

Ono što je svakako vrijedno posebno istaknuti, jest i to da je Komentar osuvremenjen tenorom dijaloga triju jednobožačkih religija kojima je uzor isti prorok – Ilija. Izgleda da je baš autorova želja da taj svetac, u kojega se ugledao i sam sveti pisac Jakovljeve poslanice, bude poticaj u doticaju suvremenih nastojanja međureligijskog dijaloga i religijskog ekumenizma.

Bibliografija (str. 413-446), po svojoj veličini, pokazuje koliko je dr. Zovkić svjestan datoteke koju je proučavao, ali i s koliko pouzdanja očekuje vrednovanje izloženog znanstvenog materijala.

Na kraju, djelo dr. Zovkića je temeljni komentar biblijske knjige kojega se, kako je to u svojoj recenziji istaknuo dr. Tomašević, „ne bi postidjela ni velika nacija“ jer se prije svega radi o sazrelu pa kao takvome i uspjelu djelu koje bi se, pri ocjenjivanju, uvrstilo među vrsne uratke biblijskih učenjaka kojima, ne samo ovim radom, nego i onim prethodnima, časno i pošteno pripada em. prof. dr. sc. Mato Zovkić.

Dubravko Turalija

Biblija. Prijevod James Dannenberg i Edib Kafadar. Teološka redakcija Rešid Hafizović. Jezična redakcija Senahid Halilović i Ismail Palić. Urednik Redžo Trako, Sarajevo: 2013., 998 str., 4 zemljovida u boji, veličina 17 x 23,5 cm

Ovu knjigu poklonio mi je glavni urednik dr. Redžo Trako 26. rujna 2013. Kako sam znao da neki protestantski pastori u Sarajevu ne žele na bogoslužju svojim vjernicima čitati iz srpskog ili hrvatskog prijevoda Biblije, poveslio sam se da je ovim ispunjena njihova potreba za uporabom prijevoda na bosanskom. U međuvremenu su predstavnici United Bible societies iz Londona (UBS) zamolili izvršnog direktora Hrvatskoga biblijskog društva u Zagrebu neka posreduje egzegetsku procjenu ovoga prijevoda jer neki protestantski pastori iz Bosne mole pomoći za prijevod i tiskanje Biblije na bosanskom. On me u pismu od 23. travnja 2021. zamolio da to učinim. Svoju recenziju naslovio sam: „An exegetic evaluation od 2013 Bible translation into Bosnian“ i poslao naručitelju. Ovdje tu recenziju prevodim uz neznatna proširenja.

Glavni urednik u Belfastu učio Bibliju i doktorirao s temom o povijesti kršćanstva u Bosni

Podatke o uredniku, prevoditeljima i redaktorima mogao sam

naći samo na Googleu. Tako sam u natuknici „Redžo Trako, znanstvenik, predavač“ našao da se rodio god. 1958. u selu Preočica općine Vitez, da je završio vojnu gimnaziju u Beogradu i vojno inženjerstvo u Zagrebu za potrebe ondašnje Jugoslavenske armije. Odbio je sudjelovati u međuetničkom ratu povodom raspada Jugoslavije, privremeno se sa ženom nastanio u Daruvaru kao rodnom gradu njegove žene te odatle dobio stipendiju za studij kršćanske teologije na Belfast Bible Collegeu. U Irskoj, na Queen's University of Belfast, doktorirao je god. 2007. s temom o bosanskim krstjanima te se uključio u projekt prijevoda Biblije na bosanski i *New Bible Commentary*. Sada predaje islam studentima Evandeoskog teološkog fakulteta u Osijeku koji su protestanti različitih smjerova. U jednom e-mail tekstu našao sam da je kršćanin baptističkog usmjerjenja.

U radijskom razgovoru za „Slobodnu Evropu“ s novinarom Srećkom Stipovićem 29. listopada 2013. istaknuo je kako je bio pet mjeseci u zatvoru zbog odbijanja da sudjeluje u ratu, da u Hrvatskoj nije mogao dobiti nikakav posao te da je sa suprugom i dvoje djece izbjegao u Sjevernu Irsku. Dok je bio na Belfast Bible Collegeu s tugom je ustanovio da drugi studenti na predavanja dolaze s Biblijom na svojem materinskom jeziku, zažalio što Bošnjaci kao europski narod to još nemaju i odučio pokrenuti projekt za prijevod Bibli-

je na bosanski. Rad je trajao deset godina. Novinar Srećko Stipović naziva ovaj prijevod „Biblija za protestante na bosanskom jeziku“. Podatke o protestantima u BiH čitatelji mogu naći u članku Tomislava Dobutovića: „Manjinske religijske zajednice u Bosni Hercegovini“, monografije *Religije u BiH* (Sarajevo: MRV, 2012., 219-227). Autor je baptistički pastor u Sarajevu te iznosi da u BiH djeluje deset registriranih Crkava protestantskog usmjerenja s oko 2500 pripadnika.

Komu su urednik i redaktori namijenili Bibliju na bosanskom?

Glavni urednik prijevod pripisuje Jamesu Dannenbergu, koji je nezavisni prevoditelj Biblije i živi u Britaniji, te Edibu Kafadaru, koji je također prevoditelj Biblije, ali živi u Turskoj. Znam da UBS ima kvalificirane savjetnike za prevođenje Biblije koji uvježбавaju nove timove za prijevode na različite jezike. Nisam mogao razabrati iz dostupnih podataka razumiju li bosanski ova dva stručnjaka za prevođenje, ali su svakako mogli pratiti prevoditelje i s njima rješavati probleme tokom rada. Dr. Trako mudro je postupio što je za teološkog redaktora uposlio Rešida Hafizovića koji je redovni profesor na Fakultetu islamskih nauka u Sarajevu, a postigao je magisterij iz teologije na Katoličkom bogoslovnom fakultetu u Zagrebu. Njegovo sudjelovanje

u projektu garancija je Bošnjacima kao većinski muslimanskom narodu da ovo nije sredstvo za prozelitsko obraćanje muslimana na kršćanstvo, nego prvenstveno kulturni pothvat. Glavni urednik u „Uvodu“ (str. 7-8) predstavlja projekt ističući da su prevoditelji za podlogu uzimali znanstvena izdanja Biblije na hebrejskom i grčkom koja pripadaju UBS u Stuttgartu. Informira da pravoslavni i katolički kršćani prihvataju za kanonske i sedam tzv. deuterokanonskih knjiga koje protestanti nazivaju apokrifima, ali: „U ovaj prijevod uključujemo samo one knjige koje su prihvatali jevreji i svi kršćani.“ On zna da su katolici i pravoslavci brojniji od protestanata u današnjem svijetu, ali pod „svi“ misli Protestantske Crkve i zajednice među koje spadaju i njegovi baptisti. Pravoslavni prijevod na srpski *Biblij. Sveti pismo Starog i Novog zaveta* (Šabac: 2005.) preuzima Daničićev tekst za SZ koji je bio preveden s njemačkog iz protestantskog izdanja, bez deuterokanonskih knjiga. Katolički prijevodi na hrvatski (Zagrebačka Biblija 1968., Šarićeva Biblija popravljeno izdanie 2006. u Zagrebu i Franjevačka Biblija 2010. u Tomislavgradu) imaju dakako ove knjige pa zainteresirani Bošnjaci trebaju posegnuti za njima ako hoće upoznati biblijski roman o židovskim vjernicima u babilonskoj dijaspori prema knjizi o Tobiji, ili herojsku udovicu Juditu u istoimenoj knjizi, ili spoj biblijske i

grčke mudrosti u Knjizi Sirahovojoj. Ne vidim opravdanog razlog za izostavljanje tih knjiga u Trakinoj Bibliji na bosanskom. Tim više što veliki svjetski prijevodi uključuju i te knjige, kao *Einheitsübersetzung* 2016. i *Lutherbibel* 2017. u Njemačkoj, *La Bible traduction oecuménique* 1997. u Francuskoj, *Bibbia n lingua corrente* 1997. u Italiji, *The Holy Bible – New Revised Standard Version* 1995. u Britaniji i Americi.

Ivan Markešić, sociolog religije, građanin BiH i etnički Hrvat, napisao je u sarajevskom dnevniku *Oslobodenje* od 19. listopada 2013. prikaz Biblije na bosanskom kojemu je dao naslov „Protestantska Biblija“ (dostupan na Googleu). On pozdravlja ovaj prijevod kao sjajan kulturni događaj. Boris Beck, hrvatski lingvist i profesor na Sveučilištu u Zagrebu, dao je svojemu prikazu naslov „Biblija koja traži kulturu“ i objavio ga u protestantskom časopisu *Kairos* 2013., 2, 256-264. On napominje da je R. Trako član Baptističke Crkve u Daruvaru i vjerski službenik Saveza Baptističkih Crkava. Upozorio je na izvjesna sjajna i neka upitna rješenja ovih prevoditelja te opaža: „Dodatnu komplikaciju za priređivača ove Biblije predstavlja izbor kanona jer su kulture u odnosu na koje se želi diferencirati pretežno katolička odnosno pravoslavna, svaka sa svojim kanonom“ (str. 261). Smatra da se odabirom izraza „zajednica“ za *ekklēsia* posvuda u NZ te Pomazanik za *Hri-*

stos „dodatno distancirao od kataličke i pravoslavnih crkava“ (263). Osobne intervencije prevoditeljeve u tekstu razvrstava u tehničke, jezične i teološke. Unatoč ovoj konfesionalnoj obojenosti prijevoda, znam da baptistički pastor Tomislav Dobutović i neki drugi pastori reformiranih zajednica kršćana odbijaju upotrebljavati Trakinu Bibliju u svojim liturgijskim službama i poukama vlastitim vjernicima.

Nadalje, prije Trakine Biblije na bosanskom objavljena su dva prijevoda Novoga zavjeta za protestante u BiH. *Novi zavjet* u prijevodu Rubina Kneževića, protestantskog teologa u Hrvatskoj, bio je god. 2001. „pobosančen“ i objavljen u Zenici. Nakon toga (ili unatoč tome?), skupina protestantskih kršćana u Tuzli, koji sebe nazivaju bosanskim krstjanima, pod vodstvom Anttija Tepponen izdala je god. 2009. u Tuzli *Novi zavjet. Knjige novoga saveza*. U Kneževićevu prijevodu grčke riječi *baptizein*, *baptisthēnai*, *baptisma* prevedene su „krstiti, biti kršten, krštenje“. Glavni urednik Antti Teponnen preveo je *Iōannēs ho Baptistēs* (Mt 3,1 i drugdje) s „Ivan Potapatelj“, a *baptizein*, *baptisthēnai* s „potopiti, biti potopljen“. U Trakinoj Bibliji Lk 3:21 glasi: „I dok se sav narod u vodu umakao, i Isus u vodu bješe umočen.“ Teponnen i Trako namjerno izbjegavaju južnoslavenske izraze „krst, krstiti“ koji znače učiniti nekoga kršćaninom ili kršćankom.

Ako prijevod Biblije na bosanski treba Bošnjacima - muslimanima ne samo predstaviti ovo klasično djelo svjetske književnosti nego i omogućiti kršćanima koji se služe bosanskim dinamički pristup knjigama božanske objave, osjećam da bi trebalo biti više rasprave među *reformiranim pastorima* u BiH kakav bi prijevod bio njima najprihvatljiviji.

Uvodi u pojedinu knjigu, biblijske, podnaslovi u *Bibliji na bosanskom*

Ova Biblija na bosanskom, poput drugih prijevoda Biblije u jednom svesku, nudi čitateljima kratke uvode u pojedinu knjigu (oko pola stranice od ruba do ruba, dok je sam tekst u dva stupca) gdje urednik tumači kada je pojedina knjiga bila napisana, tko ju je napisao, koji joj je sastav i sadržaj te trajna vjerska poruka. Kao ilustraciju navodim uvode u Izajiju i Ivana.

Urednik s obzirom na Izaijinu knjigu ističe da je povijesni Izajija djelovao u Judeji od oko 740. do oko 681. pr. Kr., da je predvidio babilonsko sužanstvo zbog neposlušnosti Božjega naroda koje je nastupilo god. 586. pr. Kr., ali je prorekao i povratak u domovinu koji se dogodio god. 538/537. pr. Kr. U poglavljima 42-53 Božji Pomazanik nazvan je Slugom i on po svojoj patnji donosi spasenje čovječanstvu. Drugi zapadni bibličari vide u poglavljima 40-55 govore neimenovanog pro-

roka koji je djelovao među nasilno odvedenim Židovima u Babiloniji oko 150 godina nakon povijesnog Izajije, a u poglavljima 56-66 govore proroka povratnika u Jeruzalemu oko god. 520. pr. Kr. koji je dobio poziv da ohrabruje svoje sunarodnjake u obnovi porušenog svetog grada i drugih naselja u Judeji.

U predstavljanju četvrtog evanđelja ovaj urednik prihvata *tradicijiske podatke* da mu je autor ljubljeni učenik (Iv 13,23). On posebno obrađuje odbrane čudesne „znakove“ Isusa koji otkrivaju njegov transcendentni identitet i spasenjsko poslanje. Prema Ivanu Isus otkriva svoj identitet starozavjetnom formulom objave „Ja jesam“ (Izl 3,14). Trako vidi kao središnju temu kod Ivana Isusovu izreku da ima biti predan u 3,14, a glavnu svrhu knjige u 20,31-vjera u Isusa kao Pomazanika i Sina Božjeg. Sve te elemente ističu i drugi istraživači četvrtog evanđelja, s time da u dvostrukom završetku (20,31 i 21,25) vide znak kasnijeg uključivanja građe o ukazanju Petru koja je čuvana u ivanovskim zajednicama. Ti uvodi u jednu starozavjetnu i jednu novozavjetnu knjigu pokazuju da prevoditelj - vjernik pomaze čitateljima da u prorađivanju pojedine knjige SZ ili NZ drže na umu što je ona značila prvim povijesnim naslovnicima i što bi u njoj trebali tražiti suvremeni tragači za objavljenom istinom. To je standarni pristup zapadnih proučavatelja.

Bilješke su rijetke i vrlo kratke. Većinom se odnose na tekstne varijacije u sačuvanim rukopisima za pojedinu biblijsku knjigu u vremenu dok se prepisivalo rukom, prije izuma tiska. U bilješkama su također ponekad protumačene biblijske mjere te osobna imena i značenje mjesta. Npr. u Iv 14,16 Isus obećava poslati drugog zaštitnika (*allon Paraklēton*). U bilješci na str. 854 Trako tumači: „Grčki *paracleatos* u značenju utješitelj, branitelj, zagovornik“. U 1 Kor 16,22 „Prvog dana u svakoj sedmici“ protumačeno je u bilješci: „Tj. svake nedjelje“. U 1 Kor 16,22 ostavljen je Pavlov transkribirani izraz *Maranata*, a u bilješci protumačen: „Hebrejski Gospodine naš, dođi!“. Grčki izraz *ho antīchristos* u 2 Iv 7 preveden je na str. 971 s „protivnik Pomazanikov“, a u bilješci protumačeno: „Ili antipomazanik“.

Suvremeni prevoditelji Biblije umeću podnaslove u nadahnuti tekst pojedine knjige kao pomoć naslovnicima u razumijevanju malih cjelina ili odsjeka i poglavljja. U odabiru podnaslova za Novi zavjet Trako se nadahnuo engleskim podnaslovima u znanstvenom izdanju NZ na grčkom. Neki podnaslovi za starozavjetne dijelove su zanimljivi, kao za Post 3 „Čovjekovo posrnuće“ (ne „Prvi čovjekov grijeh“ kao u Zagrebačkoj Bibliji 1994.). U Post 45 „Jozef se otkriva braći“ (Z. B. „Josip se očituje braći“), u Izl 15 „Pjesma o izbavljenju“ (Z. B. „Zahvala za izbavljenje“), u 2 Sam 11

„Davidov veliki grijeh“ (Z.B. „Druge vojna na Amonce – Davidov grijeh“), Iz 52,13-53,13 „Sluga Božji koji pati“ (Z.B. „Četvrta pjesma o Sluzi Jahvinu“). U Mt 13: „Sedam priča o kraljevstvu Božjem“ (Z.B. „Besjeda u prispodobama“), u Jak 2,14-26: „Vjera i djela“ (Z.B. isto), u Otk 16: „Sedam činija gnjeva“ (Z.B. „Sedam čaša gnjeva Božjega“).

Uz brojne dobre opcije, neke ostaju upitne

U nazivima za pojedine knjige SZ Trako se razlikuje za *Levijevski zakon* i *Popis* od hrvatskog Levitski zakonik i Brojevi. To su dobre opcije. U Izl 15,4.22 hebrejski izraz *yam-sūp* preveo je Trsteno more, ne „Crveno m.“ kako imaju hrvatski i srpski prijevodi pod utjecajem Septuaginte gdje su židovski prevoditelji odabrali *erythra thalassa*, vjerojatno iz želje da bude veća čudesnost prijelaza preko močvare s trskom. Isto je učinio u Br 33,10-11, Pnz 11,4; Ps 136,13.15. Ovdje je Trako prihvatio vjernost hebrejskom izvorniku. Dobra opcija je i „savez“ za središnji pojam odnosa vjerničke zajednice prema Bogu i međusobno, što je u SZ izraženo s *berit*, a u NZ s *diathēkē*.

Već sam spomenuo problem prevodenja grčkih izraza *baptizō*, *baptizein*, *baptisma*. Trako je odlomku Mt 4,13-17 dao naslov „Isusovo umočenje“. U Rim 6,3 Pavlov grčki izraz *hosoi ebaptisthēmen eis*

Hriston Iēsoun preveo je „svi koji smo umočeni kao sljedbenici Pomazanika Isusa“. Morao je dodati „sljedbenici“ da bi rečenica zadržala smisao, ali „umakanje“ je nesretan i nepotpun izraz. Ovdje biti kršten na Krista znači biti pridružen Kristu. Prema Gal 3,26-29 ta pridruženost Isusu Kristu donosi učlanjivanje u zajednicu krštenih muškaraca i žena gdje svi vjernici dobivaju jednaku temeljnu vrijednost pred Bogom, bez obzira na njihov socijalni položaj (robovi, slobodnjaci, muškarci, žene, kulturni Grci i nekulturni barbari). Trakin prijevod r. 27-28 ne izriče to: „I svi koji ste u Pomazanika umočeni Pomazanikom ste se zaođenuli... jer svi ste vi jedno (grčki m. rod *heis!*) u Pomazaniku Isusu.“

U kratkom uvodu u drugo kanonsko evanđelje, Markovo djelo o Isusovim riječima i postupcima povezano je s Petrovim propovijedanjem u Rimu. U Mk 1,1 grčka riječ *euangelion* prevedena je kao „radosna vijest“, što je izvrsno jer bi „vesela“ označavala vanjsku bučnost, a radovati se možemo i kada nam ne teče sve prema očekivanju. Međutim, smatram vrlo problematičnim prijevod „Pomazanik“ za Isusa Krista, utemeljitelja kršćanstva. U osobnim kontaktima s muslimanskim teologozima u Sarajevu video sam da oni osnivača kršćanstva s poštovanjem nazivaju Kristom, kao i mi kršćani kataličkog i pravoslavnog usmjerjenja.

Zadržati „Pomazanik“ za Bošnjake otuđilo bi ih od europske kulture gdje je Isus Krist, a ne Pomazanik.

Grčka riječ *ekklēsia* skovana je od hebrejskog izraza *qahal Adonai* (Gospodnji saziv, Božja zajednica). U NZ dolazi prvi puta u Mt 16,18 u Isusovu obećanju Petru koji je ispovjedio vjeru u Isusa Mesiju i Sina Božjega. Isus će na Petru kao stijeni sagraditi svoju *ekklēsia* - Crkvu, što bi bila čvrsta zajednica, sa stalnom službom predstojnika. Izraz *ekklēsia* dolazi 114 puta u NZ te u većini slučajeva označuje mjesnu zajednicu krštenika koji su Kristovi sljedbenici. U tom smislu za nas Južne Slavene *ekklēsia* jest zajednica, ali u Mt 16,18 te na nekim mjestima u Djelima apostolskim i knjizi Otkrivenja ona nadilazi lokalnu zajednicu krštenih. Trako se trebao ugledati na uvažene prijevode na engleski: „On this rock I will build my church“ (*New revised Standard Version, New English Bible with the Apocrypha*). Onje, međutim, uporno ostao na svome razumijevanju za čitatelje na bosanskom „zajednica“.

Zaključak

Iz Uvoda na dvije stranice vidi se da Trako ima za ciljane naslovnike dvije vrste čitatelja Bošnjaka: sve pripadnike toga naroda koji su većinom muslimani i one među njima koji prihvataju protestantsko kršćanstvo. Pri tome je isključivanjem deuterokanonskih knjiga lišio mu-

slimanske Bošnjake književne ljetopote knjige o Tobiji, o Juditi, Knjige Sirahove, dviju Knjiga o Makabejcima i ostalih triju spornih knjiga. Početkom svibnja 2021. mr. sc. Semira Salihovića, koji je profesor islamskog vjeroučenja na dvije srednje škole u Sarajevu, pitao sam odobrava li Trakin odabir. Odgovorio je da upotrebljava Zagrebačku Bibliju u svojem radu s muslimanskim srednjoškolcima i želi da prijevod Biblije na bosanski uključi i deuterokanonske knjige koje većina današnjih kršćana u BiH (pravoslavci i katolici) smatraju kanonskim.

Nisam do sada našao objavljenu konstruktivnu recenziju Trakine Biblije od nekog Bošnjaka koji bi bio musliman ili agnostik ponosan na svoj etnički identitet. Znam, međutim, da neki protestantski pastori u Sarajevu odbijaju u predvođenju liturgije i poučavanju vlastitih vjernika upotrebljavati Trakinu Bibliju. Oni predlažu novi prijevod na bosanski koji bi njima i njihovim vjernicima bio prihvatljiviji. Bilo da se prirediopravljeno izdanje Trakine Biblije, bilo da se načini novi prijevod na bosanski, potrebni su stručni prevoditelji, ali i donatori koji će platiti rad prevoditelja i cijenu tiskanja.

Mato Zovkić

Franjo Topić, *Bosna i Hercegovina: naša domovina, Sarajevo: HKD Napredak - Zagreb: Magistra vitae, 2021., 240 str.*

Nedavno je iz tiska izašla nova knjiga prof. dr. Franje Topića, počasnog predsjednika HKD Napredak i Paneuropske unije BiH. Riječ je o komplikaciji kolumni koje je profesor pisao u razdoblju od 2002. do 2017. godine za različite novinske medije. Dr. Topić se prije svega osvrće na aktualnu situaciju kako u Bosni i Hercegovini, tako i u svijetu.

Knjiga je podijeljena u četiri cjeline koje kronološki opisuju događaje navedenih godina. Riječ je o kolumnama objavljenim u *Dnevnom listu* od 2002.-2003., u tjedniku *Danas* 2005.-2008., *Katoličkom tjedniku* od 2005.-2008. te o *Izabranim kolumnama* u posljednjem, četvrtom poglavljju.

Knjiga se sastoji od 75 kolumni vezanih uz političke, vjerske i društveno-kultурне događaje u Bosni i Hercegovini. Autor također donosi i razne stavove, sugestivne spoznaje o pojedinim događajima poput položaja i budućnosti Hrvata u BiH i posebno u Sarajevu. U brojnim člancima autor donosi biografske sadržaje i putovanja na kojima je bio kao predsjednik HKD Napredak. U njima donosi pojedinosti o sastancima i razgovorima s čelnim ljudima kako iz BiH, Hrvatske, tako i iz svjetskog „mainstreama“.

U uvodnom dijelu (5-16) autor ističe razloge pisanja knjige u kojima navodi kako je bila ideja da se ponovi rasprodano izdanje *Opstanak bh. Hrvata* koje je prof. Topić prije izdao. Stoga je novije tekstove htio sabrati s prethodnima kako bi dobio jednu cjelovitu knjigu sa svim vrijednim inputima koje je tekstualno „poslao“ čitavom bosanskohercegovačkom puku. Kako je i sam rekao *repetitio est mater studiorum* (ponavljanje je majka znanja), pa se i sabrani tekstovi mogu ponoviti u novom ponovljenom izdanju.

Autor, također, žali za neostvarenim aktivnostima, učenjem novih stranih jezika, ali ističe i putovanje u 20 zemalja, prijeđenih 306 000 km i posjet 173 različita grada. Uvod je prožet i podnaslovima koji su obilježili cjeloživotne stavove prof. Topića ukazujući kako je i Sarajevo hrvatska bolna tema. Također piše i o vlastitom retoričkom pitanju: „Je li probosanstvo grijeh?“ u kojem izdvaja ugledne bosanske Hrvate koji su svojim radom, intelektualizmom doprinijeli značaju napretka i opstojnosti Bosne i Hercegovine. Uvod završava Danteovom mišljiju: „Najmraćniji krugovi pakla su rezervirani za one koji u vremenima moralne krize ostanu neutralni i suzdržani, a postoji grijeh i propustom“, ističe prof. Franjo Topić opravdavajući stalne ukaze na promjene u društvu.

Prvo poglavje u *Dnevnom listu* 2002.-2003. donosi 33 kolumnne koje su činile i sastavni dio spomenute

knjige *Opstanak bh. Hrvata*. Nekoliko prvih poglavlja posvećeno je opstanku Hrvata u Bosni i Hercegovini. Autor donosi argumente zbog čega je bolji život Hrvata u Bosni i Hercegovini nego u svijetu ističući prednosti očuvanja vlastitog identiteta. On jednostavno konfrontacijom argumenata dira u srž problema i nudi čitatelju svoju viziju Bosne i Hercegovine. Neki od fiktivnih razloga za razmišljanje o odlasku Hrvata iz BiH jesu, kako to Topić navodi, „muke po jeziku“. Autor piše kako je nacija jedna o važnih čovjekovih oznaka i to treba shvatiti i prihvati, ali nije jedina ni najvažnija. Kod svake teme autor polazi od pitanja ili dileme, od konstatacije ili tolerancije. Kod svakog pitanja nastoji prikazati suprotstavljena mišljenja, a njih ne manjka na ovim prostorima. Tako dr. Topić govori i o problemu iseljavanja ljudi navodeći primjer Livna iz kojeg se iselio ogroman broj stanovništva koji nije prikidan u hrvatskim medijima, dok je Sarajevo po broju Hrvata konstantno rangiran kao „nemoguć grad za život“. Nekoliko kolumni autor je posvetio i Crkvi u kojoj posebno ističe ulogu bl. Alojza Stepinca. Dotiče se i teme iračkog rata u kojem negira ulogu vjerskoga u tome. Nezaobilazna tema prvog dijela knjige su Bleiburg i Jasenovac u kojem dr. Topić ukazuje kako je ključno jednom za svagda napraviti popis žrtava i završiti s manipulacijom podataka. U kolumnama piše i o temama koje

obilježavaju ili su predstavljale povijesne zanimljivosti poput djela *Vladar* Nikole Machiavelija u kojem su istaknute karakteristike dobrog vladara, a mogu se preslikati i ukazati na današnje stanje političara kakvi bi zapravo trebali biti. Također piše i o djelu *Kraj povijesti i posljednji čovjek* autora Francisa Fukuyame govoreći o eugenici i želji modernog čovjeka da iz epruvete napravi „savršeno biće“, što se protivi prirodi i Bogu. Autor se zanima za trenutnu situaciju kršćana i stanje u Europi ističući podatke kao je trenutni natalitet u Europi 1,1-1,4 promila ,a minimalan za održavanje statusa quo je 2,2. Tu kolumnu završava riječima Domenacha koji piše: „Kao čarobna ptica Egipćana, Europa umire samo zato da bi se ponovo rodila“ (68). Autoru je i nezaobilazna tema HKD Napredak kojem je također posvetio koju kolumnu. Posljednji dio prvog dijela autor završava retencijom na knjigu *Opstanak bh. Hrvata?* prof. dr. Nike Ikića.

Drugi dio svrstanih kolumni autor je objavljivao u tjedniku *Danas* 2005.-2008.

Drugo poglavlje (79-128) autor započinje naslovom Francuska i Napredak što je neiscrpna tema prof. dr. Franje Topića. U njemu autor piše o odlučnoj suradnji s ostalim kulturnim društvima: Prosvjeta, Preporod i Benevolencija. Autor piše kolumnne ukorak s vremenom ili o onim događajima koji su neznan no prošli u prethodnom periodu.

Tako ističe tekst o *Danima kraljice Katarine, o konferenciji Hrvatske paneuropske unije* u kojem profesionalno Topić poziva na bolje ozračje i tolerantniju atmosferu. Prof. Topić piše i o politici Hrvatske prema prošlom sustavu te ratnim zločinima komunista u Macelju za koje nitko nije odgovarao, a ubijene su 1163 osobe. Također se nadovezuje i na priču o ratu u Bosni i Hercegovini i ulasku Republike Hrvatske u nju. Ovdje opravdava nužnost umiješanosti Hrvatske u rat na teritoriju BiH kako zbog političkog, tako i geografskog položaja. Također u jednoj kolumni ističe kako Hrvatska ne hrani bosanskohercegovačke Hrvate ističući neke od činjenica. Tako piše kako je u Zagrebu 1991. bilo 142 000 ljudi rođenih u BiH, a da se do 2002. taj broj popeo na oko 450 000. Također Hrvatska prodaje robu u BiH u vrijednosti od milijardu i sto pedeset miliona eura odnoseći se na 2006. godinu. Danas je taj broj zasigurno i veći. On na taj način jednostavno razumljivo, ali za mnoge Hrvate teško prihvatljivo, iznosi stavove koje su drugi gajili ili pak imali različitije iluzije. Dr. Topić piše i o Daytonu, Vukovaru i Seferu Haliloviću ističući kako je Dayton samo zaustavio rat, ali da se treba raditi na Daytonu 2 koji bi BiH trebao lansirati u prosperitetniju državu. Također Topić piše i o trenutnim okolnostima u kojima živi, poput *velikih Tsunamija i potresa* koji su pogodili čitav svijet (99). Neizostavni dio i ovog poglav-

lja je sv. papa Ivan Pavao II. i njegova uloga ne samo u svijetu nego i u sprečavanju rata u BiH. Papa je 263 puta govorio o Bosni i Hercegovini u svojim javnim obraćanjima kako bi stali ratni sukobi ili, kako bi rekao, „da moli za zemlju u kojoj se proljeva krv.“ Donosi činjenice o pojmu *Konkordata* i njegovu značenju, odnosno o ulozi država i Crkve (110). U kolumni „Nobelova nagrada za povratak“ dr. Topić ističe banjolučkog Timoteja biskupa Franju Komaricu koji je toliko nebrojeno puta zagovarao mir i toleranciju manjinskih naroda. Onaj tko svoje kritizira, pa makar to bilo i opravdano, navlači na sebe veći bijes od onih koji su granatirali ili ubijali. Tako Topić ponovo i u drugom dijelu piše o Bosni i Hercegovini nadovezujući se na prethodnu rečenicu. U istom tekstu govori kako Zagreb ima ključnu ulogu u odlučivanju o svim strateškim i ključnim pitanjima bh. Hrvata. *Domaći dužnici su bili samo bolji ili lošiji izvođači radova* (125). Mnogi govore stalno, kako kaže prof. Topić: „Nema države! Pa tko će je graditi nego mi! Stranci su ipak ovdje gosti, a ovo je naša zemlja i mi se trebamo boriti za njezino uređenje.“

Treće poglavje (131 – 205), koje nosi naslov *Kolumnne u katoličkom tjedniku od 2005.*, posvećeno je širim kontekstima. Tu je izdavačka kuća omogućila autoru veće i šire pisanje za objavljivanje predstavljenih kolumni. U njima autor govori o misliocima, znanstvenicima poput Teilharda de Chardina i Renea Gi-

rarda. I ovo poglavje treći put u cijeloj knjizi posvećeno je sv. ocu papi Ivanu Pavlu II. kojeg je autor upoznao i uvjerio se u značenje njegove uloge za mir u Bosni i Hercegovini. Donekle i razumijemo što je prof. Topić toliko prostora posvetio baš ovoj ličnosti, koja je zasigurno obilježila XX stoljeće. Autor posvećuje i veliku pažnju odnosima kršćanstva i islama, odnosno međureligijskom dijalogu koji je ključan za Bosnu i Hercegovinu. Pisanjem kolumni autor se malo po malo vraća u prošlost i ulozi Hrvata pa tako u novoj kolumni piše o *Hrvatskom koordinacionom odboru i saboru Hrvata BiH 1994.* (143), koji su odigrali ključnu ulogu u prestanku rata, a napose zaustavljanju sukoba Hrvata i Muslimana. U kolumni *Hrvati Bosne i Hercegovine imaju veliko bogatstvo* (148) autor navodi taksativno kulturne, vjerske i društvene institucije Hrvata u Bosni i Hercegovini ističući da ne postoji, naravno uz Hrvatsku, ni jedna zemlja na svijetu koja ima toliko Hrvatskih institucija kao Bosna i Hercegovina, što joj omogućava nesmetan rad i očuvanje nacionalnih vrednota koje mnogi negiraju. Crkva je također nezaobilazna tema i u ovom poglavljju. Reagirajući na aktualnu situaciju i povlačenje pape Benedikta XVI. s trona Katoličke Crkve, autor je tomu posvetio posebnu kolumnu razmatrajući tko će biti novi papa (165). U novom poglavljju donosi i činjenice o novom papi Franji. Autor, također, kao i svaki zabrinuti

„pastir za izgubljenim stadom“ ističe smanjenje broja katolika opisujući kako je 1991. godine u BiH bilo oko 835 000, a s okončanjem 2010. godine ima 441 432 katolika, što je u odnosu na 1991. godinu manji broj za 55 %. Zanimljivo kako je 63 % protjerano iz Vrhbosanske nadbiskupije (iz samo Posavine je protjerano 100 000 ljudi) i 62 % iz Banjolučke biskupije dok je porast doživjela Mostarsko-duvanjska biskupija s 10% i Trebinjsko – mrkanjska biskupija s 40%. Posebnu kolumnu autor je posvetio i Europi u 2020. godini gdje futuristički navodi neke podatke i iznosi mizerne plaće u BiH kojima čitatelju dopušta vlastitu spoznaju i zaključivanje pročitanog na osnovi navedenih činjenica. Tako npr. prosječna plaća u BiH iznosi oko 420 eura, dok je u Europi prosječna plaća 1412 eura. Npr. u Luksemburgu je prosječna plaća oko 3800 eura (178). Zanimljivo povlačeći paralelu u kontekstu vremena, autor je jedno poglavlje posvetio i najvažnijoj sporednoj stvari na svijetu – nogometu - ističući paradigmne navijanja Hrvata za hrvatsku reprezentaciju, a ne (bar simpatiziranja) za nogometnu reprezentaciju BiH. Posljednja kolumna je posvećena ponovo Hrvatima u Sarajevu ističući kako je u Sarajevu 1879. bilo 698 katolika, 1931. 78 000 te 1991. 34 873. Godine 2013. prema posljednjem popisu Sarajevo broji 17 000, što čini 6,6 % ukupne populacije glavnog grada BiH (199). Koliko je prof. Topiću

stalo do Sarajeva i Hrvata u njemu, neizostavna je tema i u posljednjoj kolumni, koju završava s pozitivnim kontekstom kulturnih zbivanja sarajevskih Hrvata citirajući nekadašnjeg srpskog člana Predsjedništva BiH Mirka Pejanovića: „*Ako bi se gledalo po kulturi, Sarajevo je hrvatski grad.*“ U kontekstu prethodnog cista, možemo zaključiti kako autor indirektno pripisuje dio zasluga HKD Napredak čiji je on predsjednik.

U posljednjem, četvrtom dijelu (209-224), autor donosi osvrte na neke izjave i prozivke koje su mu upućene te govore poput otkrivanja spomenika pokraj sarajevske prvo-stolnice sv. papi Ivanu Pavlu II.

Poput svake ozbiljne knjige i ova završava indeksom imena i kazalom.

Ova knjiga na 240 stranica teksta obrađuje i donosi određene velike ideje, pokreće aktualne teme iz prošlosti koje se i nakon desetak godina nisu razjasnile, gradi porušene mostove između islama i kršćanstva, ruši barijere među nepromjenljivim nacionalnim težnjama te pokušava izgraditi dublu moralnu svijest svih bosanskohercegovačkih građana.

Knjiga daje novo ruho kontekstnoj situaciji bosanskohercegovačkog puka i autorove stavove s kojima ne moramo svi složiti, ali svakako se slažemo kako ona zrači optimističkom nadom u bolje sutra.

Dražen Janko

In memoriam

+ DOC. DR. SC. VLČ. MARINKO PERKOVIĆ

Nakon duže i teške bolesti, u ranim jutarnjim satima 13. rujna 2021. godine, napustio nas je dragi profesor moralne teologije na Katoličkom bogoslovnom fakultetu u Sarajevu vlč. dr. sc. Marinko Perković.

Vlč. Marinko rođen je 28. studenoga 1964. godine u Sarajevu. Osnovnu školu je pohađao u rodnome gradu (1971.-1979.). Klasičnu gimnaziju i sjemenište završio je u Zadru (1979.-1983.). Studij katoličke teologije je dovršio u Sarajevu (1984.-1990.). Za svećenika Vrhbosanske nadbiskupije zaređen je 1990. godine. Nakon jednogodišnjeg pastoralnog iskustva u Novom Sarajevu, poslan je na poslijediplomski studij u Rim. Na Papinskom sveučilištu Gregoriana je magistrirao (1994.), a potom i doktorirao (1997.) iz oblasti moralne teologije sa tezom: *Il cammino a Dio*“ e „*La direzione alla vita*“. *L'ordine morale nelle opere di Jordan Kuničić, O.P.* (1908-1974), pod mentorstvom p. Ivana Fučeka, S.I.. Po povratku iz Rima imenovan je profesorom moralnog bogoslovlja na današnjem Katoličkom bogoslovnom fakultetu u Sarajevu. Dvije godine (1997.-1999.) je predavao etiku u gimnaziji Katoličkog školskog centra „Sv. Josip“ u Sarajevu i to učenicima svih vjera i nacija.

Svetom misom zadušnicom, koju je u sjemenišnoj crkvi sv. Ćirila i Metodija u Sarajevu, 15. rujna u 10:00 predvodio nadbiskup metropolit vrhbosanski Vinko kardinal Puljić, od pokojnog vlč. Marinka oprostila se njegova majka, braća s obiteljima, te oko 60 svećenika i profesora, bogoslova i studenata Katoličkog bogoslovog fakulteta na kojem je do svog umirovljenja predavao i pokojni vlč. Marinko, te drugi vjernici.

U prigodnoj homiliji kardinal Puljić je istaknuo da je poznavao vlč. Marinka od njegova ulaska u malo sjemenište „Zmajević“ u Zadru gdje je Kardinal obnašao službu duhovnika i pratio ga praktički sve do zadnjih dana njegova života. Dodao je kako je vlč. Marinko, odlazeći iz ovog vremenitog života u vječnost, u oporuci zamolio sve za oproštenje, te svima ujedno i oprashta. Osim što je istinski volio svoje svećeništvo, vlč. Marinko je kao isповjednik bogoslova i studenata riječu i životom hrabrio mlade na putu zvanja. Svoju vjernost Kristu i Crkvi svjedočio je životom, a i pisanim riječju izgradivši zdrava moralna načela koja je živio i naučavao, te u knjige pretočio noseći se sa svojom bolešću pun pouzdanja u dragoga Boga. Tako je vlč. Marinko našoj mjesnoj Crkvi u Sarajevu ostavio baštinu živeći svoje svećeništvo u postojanoj vjeri.

Sprovodne obrede, nakon svete mise, na sarajevskom Gradskom groblju „Bare“ predvodio je kardinal Puljić uz sudjelovanje pokojnikove

majke, braće, brojnih svećenika, redovnica, redovnika, rodbine i drugih vjernika.

Pored obimnog znanstvenog djelovanja, kako na području predavanja tako i na području pisanja i objavljivanja studija i znanstvenih članaka, vlč. Marinko je i bio aktivni suradnik našeg časopisa *Vrhbosnensia* kao autor znanstvenih članaka, prikaza, te različitih recenzija.

U ime uredništva časopisa *Vrhbosnensia*, zahvaljujemo vlč. Marinku za sve njegovo djelovanje u našem časopisu, kao i za primjer njegova kršćanskog i svećeničkog života i svjedočenja, te njegove vidljive ljubavi prema vrhbosanskoj mjesnoj Crkvi u kojoj je kroz 32 godine svim srcem obavljao svoju svećeničku i profesorsku službu i koju je uvelike zadužio i obogatio svojom molitvom i vjerničkim prihvaćanjem ljudske krhkosti i bolesti.

Uredništvo