

Crkva i Biblija

u kontekstu korelativnih odnosa vlasti i autoriteta

DANIJELO BERKOVIĆ

Biblijski institut, Kušlanova 21, Zagreb
daniyel.berkovic@zg.htnet.hr

UDK 262:22:348
Izvorni znanstveni rad
Primljeno: 26. 3. 2007.
Prihvaćeno: 20. 4. 2007.

Sažetak *Polazište ovoga rada nalazi se u distinkciji pojmova "vlast" i "autoritet". Autor želi ukazati na nerijetko i neopravdano korištenje tih pojmova u smislu isto- značnica, bilo u biblijskim prijevodima ili u kolokvijalnom govoru i naizmje- ničnom korištenju ovih pojmova. Pojam vlasti pripada području institucijsko- organizacijskog, dok pojam autoriteta nalazi svoje ishodište u poslanju, pozivu i (nadnaravnom) osposobljavanju.*

U drugom dijelu članka, na toj distinkciji, autor razmatra neke povijesne i te- ološke relacije "vlasti" i "autoriteta" u odnosu na crkvenu vlast i svetopisamski autoritet, svjestan da ti pojmovi, iako nisu istoznačnice, ne trebaju biti uzaja- mno isključivi. Ukazuje se na mnoge opasnosti, kušnje i primamljivosti "vlasti" u smislu moći s kojima se trajno suočavala povijesna Crkva.

U trećem dijelu na nekim se biblijskim tekstovima pokazuje gdje se i kako na- lazi i polaže pojam autoriteta Svetog pisma. U tom se dijelu sažeto upućuje na povijest teksta, autoritet Pisma iz vizure sustavnog teologa te konkretnog biblijskog teksta i konteksta.

U zaključku autor upućuje na tri moguća "sigurnosna ventila" kojima bi se upozorilo ili izbjegla opasnost napasti moći, te ispunio poziv i poslanje Crkvi da bude sol i svjetlo te zajednica nade.

Vlast i autoritet

Sinonimijsko kraćenje

Uvijek se iznova pokazuje da mnoga naša sukobljavanja i razmimoilaženja u ko- munikaciji proizlaze iz nerazumijevanja zbog štureg ili nepreciznog definiranja i artikuliranja misli ili preopćenitog zahvata u semantiku pojmova kojima se služi- mo, u međusobnoj pisanoj ili usmenoj komunikaciji.

Nerijetko nam se događa da smatramo važnim samo tek pohvatati niti gla- vne misli i ideje, izgubivši pri tom često male razlike u značenju koje mogu zna-

čajno poremetiti ukupni smisao ili cjelokupno međusobno razumijevanje. Tako pojmove koji su samo bliski po značenju ponekad uzimamo kao da su potpuno istoznačni, zaboravljajući pri tom uzeti u obzir stanovite, često bitne, smisaone nijanse. Potpuna sinonimija između dva leksema, u smislu identičnosti značenja, jedva da i postoji. Kada je riječ o sinonimiji, uglavnom se radi o djelomičnoj sinonimiji. Možemo govoriti da će se dva pojma ili riječi u svojim značenjima preklapati, više ili manje, u nekom, ali nikako u svakom kontekstu. Istina, učestala je pojava da će dva ili više izraza ukazivati skoro na isti smisao, ali ne i na identičnost značenja (Cotterell i Turner, 1989:159). Kada zanemarimo ove činjenice, mi tada zapravo dolazimo tek do nekog uopćenog značenja ili smisla neovisno od partikularnosti pojedinog termina. Takvim komunikacijskim kraticama, nazovimo ih ovdje uvjetno, sinonimijska kraćenja, ne postizemo ništa osim mogućeg trivijaliziranja poruke, često po načelu "znam što je pisac htio reći". Takva *sinonimijska kraćenja* ne samo da su nekorisna, nego nas u zaključivanju lako mogu odvesti krivim smjerom.¹ Zapravo, nađemo se u situaciji gdje baš i ne znamo što je to pisac stvarno htio reći. Ili kako glasi ona biblijska - on jedno rekao, ja dvoje čuo. U korištenju riječi, gledajući iz lingvističke perspektive, riječ je o *selektivnim svojstvima leksema* (Heid, 1994:226). Naime, radi se o leksičkim kategorijama iz istog semantičkog i asocijativnog polja, koji kada se postave u oprečni položaj, partikularno mogu čak označavati dvije različite stvarnosti. Kako se krećemo tim asocijativnim poljem, neki nam pojmovi već inicijalno dobivaju pozitivne, drugi negativne konotacije. Tako nam pojam "autoriteta" uglavnom nosi pozitivni asocijativni naboj, dok pojam "vlast" često nosi manje pozitivan konotacijski naboj.

Upravo se pojmovi "vlast" i "autoritet" često tretiraju kao istoznačnice, pa su podložni izmjeničnom sinonimijskom korištenju. U ovom razmatranju želimo ukazati na neprihvatljivost tako fleksibilnog korištenja tih dvaju pojmova koje ne smatramo istoznačnicama. Prije svega, pojam vlasti smještamo u kategoriju institucionalnog, dok autoritet spada u kategoriju karizme (poziva, poslanja i osposobljavanja). Uzmimo kao primjer realne situacije gdje postoji i obnaša se vlast, ali bez autoriteta. Postoji "autoritet" *de iure*; ali posjedovanje i očitovanje autoriteta nužno ne znači i posjedovanje ili obnašanje vlasti; autoritet *de facto*. Riječ je u tom smislu o distinkciji između *izvanjskog* (*imati*, vlast) i *unutrašnjeg* (*biti* autoritet).² Uz takvu distinkciju između "oficijelnog" i "karizmatskog" autoriteta, moramo sada postaviti i našu temeljnu pretpostavku da vlast spada u

¹ Indikativno je da i *Enciklopedijski rječnik lingvističkih naziva* (MH, Zagreb, 1969), dio II, str. 381 "sinonimiju" navodi kao: "istoznačnost", "suznačnost" i "sličnoznačnost"; ali dva pojma ne mogu istodobno biti "istoznačna" i "sličnoznačna". Pojmovi jednakosti i sličnosti već sami po sebi ne spadaju u kategoriju apsolutne sinonimije.

² "Izvanjski" (*extrinsic*) autoritet ili "unutrašnji" (*intrinsic*) autoritet.

kategoriju *institucije*, a autoritet u područje *karizme* (Kolarić, 1989:135). Upravo na primjeru Crkve i Svetoga pisma, kao izuzetno prikladnih primjera u pitanju korelacije “vlasti” i “autoriteta” u sljedećem izlaganju želimo ukazati da pojmovi *vlasti* i *autoriteta* ne samo da nisu istoznačnice, nego se ponekad čak i uzajamno potiru. Činjenice često pokazuju da postoje ozbiljne teškoće u tome kako da se premosti jaz između “vlasti” i “autoriteta”. Stav je autora da se ti ne bi trebali uzajamno isključivati, već komplementarno nadopunjavati.

Vlast i moć

Etimologija glagola “vladati” u hrvatskom jeziku potječe od staroslavenskog *vold* s primarnim značenjem “moć” (Skok, 1971:III,604).³ Postverbalni oblici su “vlast”, “vlada”, a radne imenice “vladar”, “vladarica”. Sve ipak navodi da je izvorno u svojoj etimologiji “vlast” strogo patrijarhalnog korijena. Zato se nerijetko pojavljuju sinonimijski oblici kao “gospodovati” ili “gospodariti”, a za glagolsku imenicu “gospodstvo” ili “gospodarenje”; vladar je “dominus”, odatle i “dominirati”, a to je onaj koji ima “moć” (*potestas*).⁴

U svom prvotnom poimanju semantika riječi “vlast” javlja se dakle u smislu “upravljanja”, navezanog na neki organizirani sustav, instituciju. Upravljanja nečim ili nekim. Bilo da se radi o političkom realitetu s jasno određenim administrativnim ili politički omeđenim ovlastima (država, grad, pokrajina) ili nekom institucijom (crkva?). Glagolski oblik “vladati”, u svojoj polisemičnosti ukazuje na neke zanimljive zaključke. Kada se kaže “*pazi kako vladaš*” to se onda odnosi na upravljanje nečim ili nekim, u smislu institucije. U tom smislu “vlast” pripada nekom institucionalnom i organizacijskom obliku. Ako pak kažemo “*pazi kako se vladaš*” to će se onda odnositi na nečije ponašanje. Što bi u tom slučaju opet značilo *pazi kako “upravljáš” samim sobom*. To tada sa sobom donosi moralni i etički aspekt vladanja i upravljanja. Dakle, zaključit ćemo da poimanje “vlasti” i “vladanja” u smislu upravljanja, inherentno u sebi sadrži oba ova elementa – *institucionalni i moralni*.

U ovaj diskurs o vlasti neizbježno će se uplesti i pojam – “moć”. Često, i na žalost, u svojoj negativnoj konotaciji i dimenziji, opresivne i tlačiteljske. U

³ Po jednoj varijanti “vladati” dolazi od staronjemačkog “walten”. U suvremenom njemačkom jeziku “walten” ćemo često naći u složenicama kao - *Gewalten*, “moć” ili “*verwalten*” u smislu držanja, održavanja, upravljanja; kao u “*schlecht verwalten*” = loše upravljati.

U hrvatskoj, i slavenskoj antroponimiji s istim korijenom imamo osobna imena Vlado, Vladimir, a u germanskoj npr. Waldemar.

⁴ Zanimljiva su neka semantička preklapanja. Tako u češkom “vlast” znači “domovina”, ali u smislu “očevine” kao “*patria*” (od lat. “*pater*” otac). “Ma Vlast” u naslovu simfonijske pjesme B. Smetane u hrvatskom bi bilo “Moja domovina”, a zapravo bi trebalo biti kao “*Vaterland*” (njem) ili “*Fatherland*” (eng).

svojoj pozitivnoj konotaciji, biti *u* vlasti ili *na* vlasti, znači “moći”, biti u stanju ili poziciji (institucija) upravljati ili biti sposoban nešto učiniti. U našoj polaznoj pretpostavci istakli smo da vlast pripada institucionalnom okruženju, nekom *organiziranom sustavu*, što će u društveno-političkom smislu značiti da položaj donosi moć, ali ne tek u smislu sposobnosti činjenja, nego i u negativnoj konotaciji opresivnosti. Vraćamo se tako na našu prvotnu pretpostavku da “vlast”, za razliku od “autoriteta” primarno i isključivo spada u kategoriju institucije. A Crkva ili crkvene zajednice, ova ili ona, na svaki način jest organizirani sustav, pa će shodno tome, neizostavno biti u položaju da se ili nosi s tim izazovom ili da jednostavno primjenjuje svoju vlast i moć.

Moć i vlast dolaze u mnogobrojnim oblicima. Bilo da to znači moći (i htjeti) vladati nekime, ili “nadvladati” nekoga, dakle, biti *nad* nekim; nad-moćan. Kako u ovom diskursu gledati na dobro nam poznati mesijanski tekst iz Izaije proroka u kojem se kaže „dijete nam se rodilo, sina dobismo; na plećima mu je vlast (Am=k.vi-l[;hr“?f.Mih);“ (Iz 9,6). Zar jetu riječ “vlasti” i “moći” u onoj opresivnoj konotaciji? Oblik hr“?f.Mi (vlast; eng. *rule, have dominion*) u Starom zavjetu nalazimo samo ovdje, u tekstovima Iz 9,5-6. U Novome zavjetu grčki ekvivalent nalazimo u imenici *prwtoklisi*, a u značenju počasnog prvog mjesta (vidi: Lk 14,8). Latinski bi ekvivalent bio “*principatus*” (prvenstvo, prvo mjesto).⁵ No vlast (hr“?f.Mi) o kojoj je ovdje riječ mora se neizostavno promatrati u svjetlu mesijanske vlasti koja se – uz sve druge atribute, iznesene u neposrednom literarnom kontekstu – “izvlači” iz opresivne i tlačiteljske dimenzije moći. Iako, ne i iz mesijanskog *milleua* Fil 2,9-11 u kojem se ukazuje na univerzalnu mesijansku vlast, ponad njegova Mesijina, autoriteta.

Autoritet

Etimološki, autoritet od lat. “*auctoritas*”, doslovno znači imati “vlast činiti što”, ili zadane ovlasti, kao što poslanik biva odaslan s autoritetom onoga koji ga odašilje.⁶ U odnosu na povijesni put Crkve, pokazuje se da je Crkva znala i (pre)uzeti

⁵ Etimologija hr“?f.Mi nije sasvim dorečena i jasna iako je nesumnjivo vezana za glagolski oblik rr;f”). Imamo dalje, imenični oblik rf; (=knez), onaj koji vlada i potom glagol rr;f”. U Qal imperfektu biti će rfy, u konačnici ovo ukazuje na etimologiju imeničnog oblika lae?r“f.yl (=Izrael).

Ovdje se valja osvrnuti na razlike u etimologiji, ali i značenju i razumijevanju vlasti i autoriteta u odnosu na vlast koju nosi i obnaša knez rf; (sar), i s druge strane vođa (knez) dygl” (nagid). Za kneza (sar) važna je domena, područje vladanja, administrativna oblast. Knez (nagid), od glagola dg;n” (= navijestiti, objaviti) u Hifilu; to je onaj koji je uzdignut, objavljen svima (Jr 4,5). Evidentno je da “nagid” nosi karizmatiku konotaciju autoriteta.

⁶ “*legatos cum auctoritate mittere*” usp. M. Divković, *Latinsko-hrvatski rječnik* (Zagreb, Kraljevska hrvatsko-slavonska-dalmatinska zemaljska vlada, 1900).

i one ovlasti za koje nije i imala pravog pokrića u smislu autoriteta ili poslanja. Indikativno je kako se u povijesti Crkve, u odnosu na vlast i autoritet, oblikovalo i dalje razvijalo načelo koje se voli nazivati “načelo dva mača”. O tom načelu crkvene vlasti govoriti ćemo nešto kasnije.

Jedno od pitanja koje možemo postaviti jest i ono je li autoritet nekome udjeljen po službenoj dužnosti (policajac, profesor) ili je autoritet prepoznatljiv dio nečije osobnosti i djelovanja (Isus u Evanđelju). Prvo je pitanje vlasti i ovlasti u institucionalnom smislu; drugo je pitanje naravnog ili nadnaravnog udjeljenja što postaje neotuđivi i prepoznatljivi dio onoga koji nosi takav autoritet. To je i pitanje *multidimenzionalnosti autoriteta*. Jasno je da se u svojim autoritetima (ovlastima?), razlikuju otac i policajac (istina, ima očeva koji se služe “policijskim autoritetom”). Mi ovdje želimo tretirati pojam autoriteta kao neotuđivi inherentni dio osobnosti, za razliku od aspekta “ovlasti” koji je zavisao od formalnog i institucionalnog, na ovaj ili onaj način nametnutoga, stoga često i odbojnog. Kada otac kaže sinu “ja sam tvoj otac i ti mene moraš slušati”, tada referira na svoj paternalistički i roditeljski identitet, pa se zapravo radi o vlasti i roditeljskim ovlastima, a ne o očevu autoritetu u smislu inherentnog dijela njegove naravi i djelovanja. Jedan se (vlast) može/mora (po)slušati, drugi (autoritet) prepoznati i sukladno djelovati. U odnosu na Sveto pismo multidimenzionalnost autoriteta očituje se i u tome kako i na koji aspekt svetopisamskog autoriteta gledamo. Može se raditi o autoritetu koji proizlazi iz dimenzije povijesnog i kanonskog ili normativnog, u smislu da je Riječ smjerodavna i mjerodavna. Zatim, tu je i pitanje razlikovanja između toga da li je netko ili nešto autoritativno ili autoritarno. No o tim aspektima autoriteta valjalo bi posebno govoriti, o čemu ovdje ne možemo detaljnije.

Vjerujem u crkvu?

Poimanje crkvenosti

Kako bismo uspješno nastavili razmatrati pitanje korelacije vlasti, autoriteta, Crkve i Svetog pisma, evidentno je da prije svega treba izvidjeti o kakvoj ili kojoj Crkvi mi ovdje govorimo. Očito je da govorimo o Crkvi u jednini! Povijesni *credo* koji će svi kršćani potpisati ne kaže “vjerujem u kršćansku zajednicu”, nego “u svetu sveopću kršćansku Crkvu i zajedništvo svetih” (Apostolsko vjerovanje) ili “u jednu svetu katoličku i apostolsku Crkvu” (Nicejsko-carigradsko ispovijedanje). Što stvarno ispovijeda (i vjeruje) kršćanski vjernik kada ispovijeda svoju vjeru u Crkvu?

Kada govorimo o “vjeri u Crkvu” onda taj *credo ecclesiam* svakako treba razlikovati od vjere u Boga: „kršćanin ne vjeruje u Crkvu, onako kako vjeruje u

Boga u njegovoj trojakoj zbilji kao Oca, Sina i Duha. No on pristaje uza Crkvu kao područje djelovanja Kristova Duha“ (Pannenberg, 2005:130). Taj *credo ecclesiam* ima dvojaku funkciju. On se odnosi kao vjera u Crkvu vidljivu, konkretnu konfesionalnu zajednicu, strukturiranu organizaciju vjernika i klera (realna Crkva). Istodobno taj “vjerujem” znači i prihvaćanje vjere u Crkvu kao natkonfesionalno Tijelo Kristovo, kao sveopću Crkvu, nevidljivu, u zemljopisnom i temporalnom smislu, vremenom i prostorom neograničenu.

Oni koji će Crkvu uzimati samo ili isključivo u toj njenoj “vidljivosti”, realnosti, ponekad i hiperorganiziranosti, lako se mogu naći u situaciji u kojoj Crkva gubi ili kompromitira svoj duhovni autoritet. S druge strane, oni koji pre naglašeno, ili čak isključivo, ističu samo onu “nevidljivost” sveopće Crkve, za rezultat mogu dobiti sasvim virtualnu i nerealnu Crkvu. Idealnu u ideji, ali za svijet oko sebe potpuno irelevantnu potrebama, pozivu i poslanju. Takav bi pogled na stvari, kako to veli Mounier, značio “odrezati Crkvu od zemlje” (Mounier, 197-2:126). Neke radikalne pijetističke tradicije, a dijelom i neke evanđeoske crkvene zajednice, u tome su “rezanju” na žalost i uspjele. U svojem hvalevrijednom duhovnom entuzijazmu one su time ipak zatajile poslanje Crkve. Crkva je naime po svojoj prirodi realna zajednica vjernika, konkretnih, a ne virtualnih ljudi, u konkretnom vremenu. U tom je smislu Crkva (i crkve) neminovno i vidljiva i organizirana. U ovom promišljanju želimo izvidjeti kakve su sve bile korelacije “vlasti” i “autoriteta” u povijesti Crkve kao sveopće i nevidljive ili konkretne i organizirane konfesionalne zajednice vjernika. Neke crkvene zajednice izričito žele negirati ikakvu konfesionalnu određenost ili pripadnost. One s jedne strane naglašuju univerzalnost i sveopći karakter Crkve, a s druge slobodu djelovanja Duha izvan svake konfesionalne ograničenosti. U tom je slučaju riječ o duhovskim pokretima i djelovanju Duha Svetoga u Crkvi, u smislu njena katoliciteta, a ne o konfesionalnoj određenosti. Pentekostalni pokreti u Crkvi uvriježeni su u suvremenim crkvenim gibanjima i nisu ograničeni konfesionalno. Nalazimo ih u Rimokatoličkoj, Pravoslavnoj ili u nekoj od crkava Reformacije. To opet ne znači da pentekostalizam kao konfesionalna odrednica nije crkvena realnost i da ne postoji kao konfesija. Ali onda bi ovdje trebalo govoriti i o tome koje su odrednice konfesije za razliku od pokreta ili sljedbe, kako to ponekad vole u svom vokabularu koristiti neki katolički teolozi.⁷ Iako se ovdje sada postavljaju pitanja poimanja crkvenosti i konfesionalnosti, neminovno će se na to nadovezati i diskurs o položaju i ulozi Crkve u svijetu, što je izravno vezano na temu “vlasti” i “autoriteta” Crkve.

U poimanju crkvenosti već u korijenu postoje različite percepcije Crkve.

⁷ O duhovskim pokretima u Katoličkoj crkvi vidjeti: J. Mamić, “Duhovski pokreti u Crkvi” (Bogoslovska smotra, 1989/1-2)

Bilo da se radi o unutrašnjem uređenju i modelima Crkve, od episkopalnog do modela tzv. "slobodnih zajednica". Pojam "slobodne zajednice" indikativan je, a odnosi se na ekleziologiju specifičnu anabaptističkoj povijesnoj tradiciji.⁸ U toj ekleziologiji Crkva nema "vlasti", ali ponekad ni pravog autoriteta! U tom, kako ga se ponekad voli nazivati "novozavjetnom modelu", doista je riječ o "zajednici" kao eklezijalnom konceptu, a ne o Crkvi u povijesnosti njena kontinuiteta, što izričito naglašava katolička ekleziologija. Taj posebni naglasak na novozavjetnoj Crkvi ponekad postaje i "romantična eklezijalna ljubav prema prošlosti", kako to izražava Hans Küng u svome kapitalnom djelu "Die Kirche".

Crkva i zajednica

U svojim radovima Miroslav Volf u više se navrata dotiče teme Crkve kao zajednice (Volf, 1991).⁹ Kada govori o Crkvi u jednini, Volf izričito kaže da misli na "pluralitet Crkava". Zanimljiva je i njegova postavka o eklezijalnosti crkvene zajednice. On ustvrđuje: „teološki gledano, držim da je mjesna Crkva prvotni lokus eklezijalnosti“. O ekleziologiji zajedništva uopće, a posebno iz perspektive Katoličke crkve, pregledno i instruktivno izlažu Bonaventura Duda i kardinal Franjo Šeper u svojim izlaganjima na VII. međufakultetskom ekumenskom simpoziju 1986. (Duda, 1988:142; Šeper, 1988:148).

Govoreći o Crkvi i zajedništvu ili, bolje, o zajedništvu u Crkvi, primjereno prilici i Duda i Šeper koriste inkluzivni jezik pa govore o zajedništvu u Crkvi i crkvama. Čini se ipak da je teologija zajedništva (koinonia), iskustvo Crkve kao zajednice u Katoličkoj ekleziologiji relativna novina koja se pojavila kao postkoncilski tema. Na početku svoga izlaganja o Crkvi kao zajedništvu Duda primjećuje da se radi o "fenomenu ekleziologije novoga, osobito najnovijega vremena... u svim Crkvama" (Duda, 1988:143).

Treba ovdje također napomenuti kako se skoro cjelokupna ekleziologija većine crkava reformacijske baštine od početaka temelji upravo na Crkvi kao zaje-

⁸ Moglo bi se postaviti i pitanje koliko se u slučaju "slobodnih" zajednica zapravo radi o istinskoj ekleziologiji (barem u smislu sustavne teologije i sustavne ekleziologije). U tradiciji ovih crkvenih zajednica - nastavno na reformacijska načela Božje suverenosti, prvenstva Pisma i spasenjske milosti - o sustavnoj ekleziologiji jedva da može biti riječi. Suština "slobodne" ekleziologije nalazi se zapravo u doktrini svećenstva svih vjernih, koju je zastupao i sam Luther.

⁹ Nesumnjivo zajednica, u smislu zajedništva vjernika, treba biti neotuđivi dio Crkve jer Crkva bez snažnog izraženog aspekta zajednice/zajedništva i nije drugo do organiziranog sustava i liturgijskog "instituta". S druge strane, zajednica bez liturgijskog i organizacijskog vida lako može biti tek "dobro zajedništvo" bez stvarne crkvenosti. U stvarnosti se pokazuje da crkvene zajednice "slobodnih" tradicija imaju profinjeno izražen organizacijsko-hijerarhijski aspekt, pa i liturgijski i sakramentalni vid crkvenog života, mada to često skrivaju kao zmija noge.

dnici vjernika. U tom smislu to nije fenomen ekleziologije najnovijega vremena, kako to u svojem razmatranju ističe Duda. Prihvatimo li pak atraktivan Volfov stav o Crkvi kao zajednici te eklezijalnosti mjesne crkve, kako tada pomiriti autonomnost svake takve mjesne crkve (lokalne zajednice?) s njenim konfesionalnim određenjem i potpunom eklezijalnošću? Govoreći tako o Crkvi u jednini, misleći na "pluralitet Crkve", to je nedvojbeno pogled iz protestantske vizure. Nasuprot takvoj "otvorenoj" ekleziologiji, i dalje čvrsto stoji Katolička dihotomija na Crkvu i "odijeljenu braću" (Duda, 1988:143).¹⁰ U tom slučaju, onaj povijesni *credo ecclesiam* u slučaju Zapadne (Katoličke) i Istočne (Pravoslavne) crkve, ne možemo reći da je dovoljno "katolički" (sveopći), u smislu katoliciteta sveopće Kristove Crkve. On ipak ostaje konfesionalno određen u smislu povijesnog kontinuiteta i konfesionalne određenosti. Nemamo ovdje priliku dublje ulaziti u poimanje katoliciteta, posebno u one aspekte koji se odnose na "povećanje Božjeg naroda" o kojima govori Katolička crkva (*Lumen gentium*; III, 18); niti o ostalim elementima katoliciteta, kao što su, *polemički, zemljopisni i temporalni* aspekt, koje zorno prikazuje Hans Küng (Küng, 1967:298). Indikativno je ipak da se i danas nerijetko papa, kao vrhovni poglavar Rimokatoličke crkve, nerijetko uzima kao simbol sveukupnog kršćanstva. To je u neskladu sa onim stavom da kada se kaže Crkva - u jednini - misli se na konfesionalni pluralitet Crkve, pa se u velikom dijelu i dalje u javnoj uporabi pod Crkvom misli na Katoličku crkvu (Mounier, 1972:124).¹¹ Ne iz revanšizma, nego zbog te povijesne zadanosti i nezaobilazne povijesne odgovornosti trebamo sagledati koji su to sve bili izazovi i stupice vlasti u koje je Katolička crkva nerijetko upadala (Ranke, 2006).

Crkva i vlast

Monarhijski model Crkve

Uređenje Katoličke crkve nesumnjivo slijedi monarhijski model i ustrojstvo. U takvom monarhijskom ustroju Crkva analoški slijedi ideju Kraljevstva: iz Starog zavjeta to je ideja *mesijanskog* kraljevstva, dok naslonjena na Novi zavjet slijedi obrazac *nebeskog* kraljevstva koje naviješta Isus Krist. U starozavjetnom kontek-

¹⁰ Govoreći o "mjesnoj Crkvi" kao lokusu eklezijalnosti, Volf kaže da je za njega Crkva „konkretna zajednica vjernika“. Iz njegova se izlaganja u navedenom tekstu ne može sasvim jasno razabrati misli li on na lokalnu zajednicu - u smislu okupljenih vjernika na jednome mjestu, u užem smislu - ili i na partikularnu konfesionalnost takve lokalne i konkretne zajednice. Naime, moglo bi se u smislu lokalnosti govoriti i u smislu partikularne konfesionalnosti. Kod nas će se govoriti i o "domaćoj crkvi" s jasnom indikacijom i predznakom njene konfesionalnosti.

¹¹ Mounier će reći "papa je simbol sveukupna bića Crkve". U takvom izričaju nema mjesta onom pluralitetu Crkve o kojem govori Volf.

stu to je ideja izraelske monarhije i kralja kao Božjeg pomazanika. Takav kralj-pomazanik bio je svojevrstni Božji mesijanski veleposlanik na zemlji u području vlasti svoga kraljevstva. Vrhunaravni kralj svega ipak je, dakako, Bog Jahve. Zato Psalmist veli: “Narodi svi, plješčite rukama, kličite Bogu glasom radosnim. Jer Jahve je to – svevišnji, strašan, kralj velik nad zemljom svom” (Ps 47). U Novome zavjetu Isus nadoziđuje temu mesijanskoga Kraljevstva nebeskog, a njemu, Mesiji-kralju, poklonit će se svako koljeno (Fil 2,10-11).

Ponegdje se želi ipak istaknuti mogućí obrazac uređenja Crkve koji bi u nekom pogledu ipak sličio civilnom građanskom demokratskom modelu. U svojim promišljanjima o II. vaticanskom koncilu Šagi Bunić s jedne strane kvalificira crkveni ustroj kao “savršeno društvo, sa svojom vrhovnom vlašću nad kojom nema nikakve više vlasti na svijetu”, da bi potom ponudio i demokratsku varijantu kazavši da ako gledamo povijest “Crkva ima nešto slično demokraciji”, kako on kaže, “sinovi svakog društvenog sloja mogu doći u Crkvi na vlast i sudjelovati u upravi Crkve” (Šagi-Bunić, 1986:142). Koliko god to izgledalo hipotetski mogućim, u skladu s crkvenim kanonskim pravom, toliko je i utopijski neuvjerljivo. Upravo povijest ukazuje na drugačiji slijed događanja.¹² Ali Šagi Bunić potpuno je u pravu kada kaže da se Crkva ne može uspoređivati s nekom vrstom aristokracije, jer je “sva vlast u rukama jednoga koji nije nikome na svijetu podložan i koga nitko ne može suditi ni pozvati na red”. Ne smijemo smetnuti s uma da Crkvu i crkvenu upravu ipak ne sudi samo savjest čovječanstva – jer, kako veli Petar apostol u svojoj poslanici, “vrijeme je da počne sud s kućom Božjom” (1Pet 4,17). A to smo svi mi, Crkva, u svom konfesionalnom određenju, ali i Crkva kao pluralitet crkava. S obzirom na otajstveni aspekt Crkve, a u odnosu na čuvanje njene homogenosti i jedinstva, Šagi Bunić dalje zaključuje kako je zbog očuvanja jedinstva Crkve i da bi se izbjegla uniformnost, “Krist ustanovio biskupski kolegij, koji ne može biti protiv pape, ali koji s papom zajedno izvrsno može voditi Crkvu” (Šagi-Bunić, 1986:143-4).

U svojoj unutrašnjoj logici, čak i kada je temeljena na biblijskoj ideji Kraljevstva Božjega, Katolička crkva preuzima strukturu visoko centralizirane “Crkve-ustanove” (kako to naziva L. Boff), ali ustanove tipične za monarhijski sustav. Iz same ideje Kraljevstva (monarhije) proizlazi ustroj Katoličke crkve upravo ovakav kakav jest. U tom pogledu Crkva postaje ustanova pod nadzorom precizno razrađene hijerarhije, na čelu s vrhovnim poglavarom, “kraljem”. Mnoga iskušenja moći i vlasti neminovno su kroz povijest pratili tako institucionaliziranu Crkvu. Dekret *Lumen gentium* o ustroju Crkve u odnosu na kolegij biskupa i

¹² U nastavku, pomalo indikativno, Bunić ističe kako su neki “mislili da je Crkva slična državi s aristokratskim uređenjem, gdje određena grupa, pleme ili kasta ima u rukama svu vlast”. I doista, kako on dalje veli, “neka sličnost bez sumnje postoji” (Šagi-Bunić, 1986:143)

njihove ovlasti kaže, "Kolegij ili zbor biskupa nema vlasti osim ako se shvaća zajedno s Rimskim Biskupom, Petrovim nasljednikom, kao Glavom, dok ovomu ostaje potpuna vlast primata nad svima... Jer Rimski Biskup po svojoj službi kao namjesnik Kristov i pastir cijele Crkve ima potpunu, vrhovnu i opću vlast koju može uvijek slobodno vršiti" (*Lumen gentium*, III,22). Dakle, kao što je izraelski kralj u Starom zavjetu predstavljao Božjeg pomazanika, svojevrsnog mesijanskog veleposlanika Božjeg na zemlji, tako po istoj analogiji i unutrašnjoj logici Rimski biskup kao "namjesnik Kristov" ima "potpunu, vrhovnu i opću vlast koju može uvijek slobodno vršiti", što ga stavlja u rang kralja-suverena.

Glavni uzrok mnogih povijesnih teškoća na koje je Crkva nailazila u pitanjima vlasti temelji se na spomenutom monarhijskom modelu, a u tome je što se Crkva cjelovito identificira s Kraljevstvom Božjim ili se to Kraljevstvo sasvim poistovjećuje sa Crkvom. Mnoge protestantske crkve ili crkvene zajednice također su sklone takvom zaključivanju i poistovjećivanju. Upravo to dovodi do mnogih neželjenih rezultata i manifestacija Crkve-Kraljevstva ili Crkve kao Kraljevstva. Crkva pak treba težiti i tražiti Kraljevstvo Božje; zato i molimo "dođi kraljevstvo tvoje", a ne da i sama u cijelosti želi biti Kraljevstvo na zemlji. Božja univerzalna zemaljska i kozmička vlast (Kraljevstvo), jasno ukazuju da se Crkva niti može, niti smije u cijelosti identificirati i poistovjećivati s Kraljevstvom Božjim. Ako bi to činila, sve bi više postajala "ustanovom" (kraljevstvom), s kraljevskim ovlastima, a manje Crkvom izvornog Božjeg autoriteta i vlasti. Pojam "Crkva-ustanova" koristi Leonardo Boff kada opisuje autoritarni i centralistički *modus operandi* Katoličke crkve (Boff, 1987:73).

Iz protestantske perspektive čini se da u teološkom i doktrinalnom pogledu, u odnosu na duhovne ovlasti, Crkva preuzima i one vlasti ili ovlasti koje spadaju isključivo u ingerenciju Božjeg *autoriteta*. Jer po naravi ustroja osim različitih službi Crkva ima i službenike "koji imaju svetu vlast". Mada koncilski dekret *Lumen gentium* potvrđuje da je "jedino Krist Posrednik i put spasenja", odmah dalje izrijekom veli da je "ova putujuća Crkva potrebna za spasenje". Štoviše, ustvrđuje se da temeljem vjere i krštenja (Mk 16,16) te obnovom Duha (Iv 3,5), Krist potvrđuje da se "ne bi mogli spasiti oni ljudi, koji, iako im nije nepoznato da je Katolička Crkva od Boga ustanovljena po Isusu Kristu kao potrebna, ipak ne bi htjeli ili u nju ući ili u njoj ostati" (*Lumen gentium*; II,14,18). Tako je načelo *extra ecclesiam nulla salus*, poznato još od Origena (koji ustvrđuje, "Neka se nitko sam ne uvjerava niti zavarava, izvan ovog doma, to jest izvan Crkve, nitko se ne spašava") ostalo u cijelosti netaknuto i nepromijenjeno. U tim spasenjskim ovlastima uz nebesko Božje Očinstvo Crkva preuzima i majčinski autoritet jer, "Ne može imati Boga za Oca, tko nema Crkvu za majku" (Ciprijan).

Načelo “dva mača”

Oslanjajući se na načelo *dva mača* Crkva je kroz povijest stalno upadala u stupice koje su joj postavljali kušnja vlasti i moći. Nerijetko je tako zapravo prakticirala ono što će Mounier kasnije nazvati, “imperijalizam in spiritualibus” (Mounier, 1972:127). Zbog toga mnogi su u Crkvi često vidjeli samo otimanje za vlast i materijalna dobra.

Načelo “dva mača” odnosi se na podjelu vlasti nad duhovnim stvarima od onih vremenitih i svjetovnih. Često se uzima da je to načelo temeljeno na biblijskom tekstu iz Lukinog evanđelja. U tom tekstu, pred svoju smrt, Isus svojim učenicima daje neke upute, pa veli: “Tko nema mača, neka proda svoj ogrtač pa ga kupi, jer se mora, velim vam, na meni ispuniti što je pisano: Svrstan je među zločince. Tako se ono što se na me odnosi primiće kraju. Gospodine – rekoše mu – evo ovdje dva mača! Dosta je, odvрати im” (Lk 22,35-38). Na temelju toga teksta Crkva uzima samo jedan mač i to upravu nad duhovnim stvarima, dok će mač uprave nad svjetovnim stvarima prepustiti svjetovnim vlastima. Tako je to izgledalo na papiru. Stvarnost je pak bila sasvim drugačija.

Pod inceptivnim naslovom *Duo sunt* papa Gelasije (485-519) postavlja temelje načelu dva mača. On će tako podijeliti ovlasti na duhovni autoritet, *auctoritas sacrata pontificum*, i svjetovnu vlast, *regalis potestas*. Idejno i idealno ta bi dva oblika upravljanja trebala biti odvojena i nezavisna jedan od drugoga, a za opće dobro trebali bi djelovati zajedno i usaglašeno. To se u stvarnosti ipak nije ostvarilo. Zašto? Kako po naravi stvari duhovni poglavar posjeduje Bogom danu *plentitudo potestatis* (puninu moći), to duhovni *auctoritas* (autoritet) odmah otvara i pravo mogućoj egzekuciji i sveobuhvatnoj izvršnoj ovlasti i *potestas* (moći). Ti ideali ne samo da se nisu pokazali ostvarivima, nego su se crkvena i svjetovna vlast stalno sudarale. Uz *Duo sunt* istodobno će svjetlo dana ugledati još jedan crkveni dokument, također pripisan Gelasiju, *Cum ad verum*, kojim se pak nastoje ograničiti vlasti i ovlasti duhovnih i svjetovnih vladara.¹³

Rasprave o vlasti Crkve ne samo da se nisu stišavale, nego su dovodile do mnogih žestokih sukoba s dugoročnim i veoma značajnim povijesnim posljedicama. Jedna takva povijesna iskra bačena je krajem 13. st. između francuskog kralja Filipa IV. Lijepog i pape Bonifacija VIII. Kralj Filip u Francuskoj je uspostavio snažnu autokratksu vlast. S druge strane, tadašnji papa Bonifacije VIII. imao je sasvim neskrivene i izražene aspiracije da Crkva uspostavi i svjetovnu upravu. Kako bi parirao svjetovnoj vlasti, on izdaje nekoliko ukaza kojima nastoji prenijeti civilne ovlasti na Crkvu. Edikt *Clericis laicos* (1296) jedan je takav ukaz

¹³ „Quum ad verum ventum est ultra sibi nec imperator jura Pontificatus arripuit, nec Pontifex nomen imperatorium usurpavit“ (“Cum ad verum”).

kojim se iz Crkve isključuju svi koji bi nametnuli ili plaćali porez svjetovnoj vlasti na crkvenu imovinu. Nedugo zatim Bonifacije VIII. izdaje poznatu papinsku ispravu *Unam sanctam* kojom se ustanovljuje da je vremensko i svjetovno podložno duhovnom pa prema tome i duhovnoj crkvenoj vlasti. Tako su započeli trajni sukobi za prevlast i utjecaj duhovne i crkvene vlasti.

Povijesna razmeđa

Crkva je kroz povijest uvijek iznova bivala opterećena pitanjem vlasti. Osim doktrinarnih sporova Crkvu su trajno kroz povijest pratila pitanja vlasti, ovlasti i autoriteta. Crkvu su te kontroverze okupirale u odnosu na sukobe sa svjetovnom vlašću, dakle prema van, ali i prema unutra, u pitanjima samog ustroja Crkve. Ovo potonje, unutrašnji problemi ustroja Crkve, osobito su se očitovali između 14. i 18. stoljeća, i to često kroz nacionalne crkve, u čemu povijesno prednjači Francuska katolička crkva. Upravo su se ondje redale kriza za krizom, počevši od *koncilijarističkog* pokreta do *galikanizma*, a tu je i *jozefinizam* kao još jedna kriza vlasti i pitanja autoriteta Crkve.

Koncilijarizam. Povijesnu lavinu unutrašnjih pitanja i kontroverzi Crkve u pitanjima ustroja i vlasti pokrenuo je krajem 14. i početkom 15. stoljeća *koncilijaristički pokret* u Francuskoj. To je bio pokušaj reformiranja Crkve, a započeo je pretpostavkom da konačni autoritet u duhovnim pitanjima ne leži na papi, nego na općem koncilu Crkve.¹⁴ Jedan od glavnih predvodnika pokreta bio je Jean Gerson (1363-1429), ugledni član i rektor Sveučilišta u Parizu, teolog i propovjednik. U svojim spisima i propovjedima Gerson zastupa stav da je autoritet sveopće Crkve iznad papinskog autoriteta do te mjere da opći koncil Crkve ima vlast ne samo izabrati, nego i smjeniti papu.¹⁵ U vrijeme Koncila u Pisi Gerson na svjetlo dana iznosi svoj najznačajniji spis, *De auferibilitate papae ab ecclesia*, u kojem izravno zastupa pravo Crkve da po potrebi smjeni papu, kao i to da je Krist jedina glava Crkve. Gerson ipak uvijek ostaje vjeran Katoličkoj crkvi i sam se pridružuje osudi Jana Husa, jednog od preteča i Reformacije. Zanimljivo je da Gerson kod Husa posebno osuđuje njegovu "heretičku" nepokornost vlasti i autoritetu Crkve.

Galikanizam. Nakon koncilijarističke krize u 14. st. sljedeća velika kušnja za

¹⁴ ovaj pokret nastao je kao reakcija na papinsku krizu i pritisak francuskog kralja. To je razdoblje 15. st. i velikog rascijepa unutar Katoličke crkve, u kojem se papinstvo kao institucija nastoji maknuti iz Rima; to je vrijeme dvostrukog papinstva, u Rimu (papa Grgur XII) i Avignonu (papa Benedikt XIII). Zanimljivo je da se u danoj situaciji kardinali objiju strana bez spomenutih papa sastaju u Livornu kako bi nastojali riješiti krizu u crkvi i sazivaju Koncil u Pisi (1409).

¹⁵ značajan je njegov spis "Quaerite dominum" i propovijed pred francuskim kraljem (1389) gdje on izlaže neke od svojih stavova.

Katoličku crkvu dolazi u 17. stoljeću kao "galikanizam". Francuski se teolozi ponovno zalažu za smanjivanje papinskih ovlasti i protežiraju veću samostalnost pojedinih biskupa. Svećenik Edmond Richer, jedan od prvaka galikanizma, slično Gersonu zastupa stav da je prava i jedina glava Crkve samo Krist. S druge strane, on se također zalaže za potpuno razdvajanje crkvene od svjetovne vlasti.¹⁶ Razlika između njega i Gersona je u tome što Gerson ipak jasno zastupa stajalište da je papa Kristov namjesnik na zemlji. U to je vrijeme u europskim razmjerima iznimno važnu ulogu odigrao Rabljanin, splitski nadbiskup Markantun de Dominis (1566-1624).¹⁷ Taj "vidoviti i odbjegli" nadbiskup, kako ga zove Turčinović, bio je ne samo zagovornik galikanizma, nego u nekim stvarima i radikalniji od Richera. Središnji je Markantunov spis "*De Republica ecclesiastica*". Sve njegove misli i aktivnosti kruže oko tog njegova djela. Žestoko se suprostavlja zloporabama crkvenih vlasti, naročito rimske kurije; postavlja pitanja o papinskim odlukama i nemogućnost da im se itko i ikako suprostavi. Nešto ranije od de Dominisa još je jedan Hrvat dao svoj glas u stvarima vlasti i autoriteta pape u odnosu na kardinalski zbor i kuriju. Bio je to dubrovački dominikanac, kardinal i biskup Ivan Stojković. On je nastupio na crkvenom Saboru u Baselu 1431. i tamo se istaknuo zahtjevom o nadglasavanju crkvenog sabora nad papom.¹⁸

Jozefinizam. Nisu samo koncilijarizam i galikanizam povijesno breme Crkve. Kada je u 18. st. Josip II. potpuno preuzeo vlast od svoje majke austrijske carice Marije Terezije, u svojim se reformama zalagao i za to da se Crkva u mnogim stvarima podredi svjetovnoj vlasti. U povijesti se takav sustav i stav cara Josipa II. zna i pod nazivom *jozefinizam*. Zastupa se načelo *jura circa sacra* po kojem se ne smije provoditi onaj crkveni kanonski zakon koji je u suprotnosti s državnom i kraljevskom vlasti. Car Josip tako počinje smatrati crkvene institucije dijelom državne vlasti. Papinski dekreti postaju podložni carskom odobrenju, neaustrijski biskupi se isključuju iz nacionalne biskupske konferencije. U suštini svi ti potezi i nisu toliko neposredno usmjereni na samu Crkvu koliko na uspostavu potpune carske centralizacije vlasti.

¹⁶ o tome svjedoči njegov spis "De ecclesiastica et politica potestates libellus" (1611).

¹⁷ rođen u Rabu, zaređen u red Družbe Isusove; napušta isusovački red i biva imenovan biskupom Senja, a potom i nadbiskupom Splita. Nakon sukoba u koji je došao sa svojim svećenicima i biskupima, povlači se iz biskupske službe. U strahu od inkvizicijskog progona bježi u Englesku, u London. Poblježe o njemu vidi u: J. Turčinović, "Markantun de Dominis iz teološke perspektive" (Encyclopaedia moderna, br. 36, 12/1991), str. 69.

¹⁸ Stojkovićev *Tractatus de Ecclesia* prvi je sustavni zapis o Crkvi u povijesti katoličke teologije.

Teologija oslobođenja

Snažna kritika Crkve u njenom prakticiranju vlasti i ovlasti pojavila se unutar Crkve u obliku *teologije oslobođenja* početkom 70-ih godina 20. stoljeća. Svoj davni povijesni korijen teologija oslobođenja nalazi već u stoljećima Humanizma (15. i 16. st), ali zasigurno i ranije iz razdoblja koncilijarističkih kriza i galikanizma, o čemu ćemo nešto više kasnije.¹⁹ Teologija oslobođenja, umnogome inspirirana marksističkom kritikom društva i države, stasala je u Južnoj Americi. Pravi okidač počecima i aktiviziranju teologije oslobođenja bila je sandinistička revolucija u Nikaragvi 1979. Nikaragvanska katolička crkva prihvatila je taj izazov, iako je sjeme teologije oslobođenja posijano već 1968 na skupštini biskupa Latinske Amerike u Medelinu u Kolumbiji.²⁰ Upravo je vrijeme nastanka i uspona teologije oslobođenja koincidiralo s usponom kardinala Josepha Ratzingera u Rimu. Sadašnji papa Benedikt XVI. postao je tada (1981) Prefektom Kongregacije za nauk vjere, predsjednik Papinske biblijske komisije i Međunarodne teološke komisije. Stoga je i po zadatku Ratzingera zapalo da se suoči ili čak obračuna s tom teologijom i njezinim zastupnicima i začetnicima. John L. Allen u izrazito zanimljivoj i važnoj biografiji kardinala Ratzingera na vrlo plastičan i dinamičan način u obliku ljetopisa, opisuje nastanak i daljnji razvoj teologije oslobođenja (Allen, 2002:131-174). Godina 1984. postala je pravo bojište između Crkve u Rimu i teologije oslobođenja. Iste godine, svoju je ofenzivu započeo i Ratzinger te iznio na svjetlo dana svojim javnim istupom kada je zapravo na određeni način teologiju oslobođenja proglasio heretičnom konfrontacijom prema Crkvi, te da "narod Božji" direktno suprostavlja "hijerarhiji" Crkve.²¹ Ulje na vatru Ratzingeru dolijao je franjevac Leonardo Boff svojom knjigom "*Crkva: karizma i vlast*". Boffa je Ratzinger optužio za "nesmiljeni i radikalni napad" na institucionalnu Crkvu. Iste je godine, Ratzinger izdao "Naputak o nekim aspektima teologije oslobođenja" koji je osobno odobrio i papa Ivan Pavao II, a zatim i pozvao Boffa u Rim da objasni stavove iznesene u svojoj knjizi.²² Boffov dolazak i tretman u Rimu bio je u mnogočemu konspirativan, a na nj se on ponešto u šaljivu tonu osvrnuo opaskom da bi mu možda "trebalo staviti i lisice na ruke" (Allen, 2002:159).

¹⁹ Termin *teologija oslobođenja* "iskovao je" peruanac Gustavo Gutierrez u svojoj knjizi "Teologija oslobođenja" (1971)

²⁰ U to su vrijeme tri ministra u kabinetu vlade Nikaragve bili svećenici, a jedan je svećenik bio i nikaragvanski veleposlanik pri Organizaciji američkih država.

²¹ Ratzingerov tekst u talijanskom časopisu *30 Giorni* od 14. ožujka 1984.

²² Ratzinger se posebno usredotočuje na oštru kritiku marksizma u VII. poglavlju ovog "Naputka". Treba međutim istaknuti kako unatoč činjenici da je Ratzingerov dokument odobrio i sam papa, rimska kurija i vlast nisu jedinstveno niti oduševljeno primili taj dokument. Tadašnji tajnik Svete stolice Agostino Casaroli sa žaljenjem se osvrnuo na taj dokument i osobito njegov negativni ton.

Biblija i autoritet

Govorni čin

Kršćani Bibliji pristupaju kao izvornom iskazu Božjeg autoriteta. Stoga je i nazivaju Božja Riječ. A kako je i sam pojam “riječi” temeljni iskaz i komunikacijski “alat”, to naziv Božja “Riječ” ujedno obznanjuje i samu narav kršćanskoga Boga, Boga koji stremlji prema komunikacijskoj zajednici sa svojim stvorenjem. Kao prolog ovoj poveznici između (pojma) autoriteta i Biblije kao Riječi (Božje), treba se nakratko zagledati u narav izgovorene “riječi”, iz lingvističkog rakursa. U lingvistici se uobičajeno jezik nekako dijelio na “performative” i “konstative”. Na ono što izjavljujemo ili tvrdimo, dakle konstatiramo (“konstativ”) i na one izričaje koji već svojim činom izricanja uzrokuju ili učine neku radnju stvarnom (“performativ”). Ti potonji često se nazivaju *ilokucije*. Ilokucija je dakle iskaz koji postaje čin time što je izgovoren, tako se ostvaruje i zadobiva snagu izvršenja.

Od Stvoriteljevog prapovijesnog “I reče Bog... i bi” pa potom Riječ (lo,goj) Ivana Evandelistu koja je “postala tijelom”, sve to upućuje na narav “riječi” u svojoj performativnoj snazi. U početnom poglavlju Biblije: „I reče Bog: Neka bude svjetlost. I bi svjetlost“ (Post 1,3) evidentno je da biblijska “riječ” prelazi konstativ izgovorene riječi ili pisanog znaka. Ona nije tek “prazna riječ” (qrEîrb^md"-alf) (Pnz 32,47). U lingvističkom pogledu upravo ta dimenzija i narav jezika u performativu zauzima važno mjesto. U teoriji jezika ona se naziva *teorija govornih činova*.²³ Crkveno okruženje i obredi primjereni su kontekst kada govorimo o toj dimenziji i uporabi jezika i govora. Uzmimo za primjer kršćanski i crkveni obred krštenja. Za krštenje prije svega trebaju biti zadovoljeni neki preduvjeti. Prije svega jasno je da nitko ne može, barem ne pravovaljano, krstiti sama sebe. Dakle, krštenje će obaviti svećenik (pastor), ovlaštena, priznata i prepoznata činom ordinacije, rukopoložena osoba. Kako će se sam obred krštenja bližiti kraju, svećenik izgovara “formulu” – “krštavam te u ime Oca i Sina i Duha Svetoga”. Time ne samo da je krsni čin dovršen, nego je i izričekom “krštavam te” krštenje postalo izvršno i valjano. Izričaj “krštavam te” zapravo je ilokucija, govorni čin kojim se nešto postvaruje, postaje stvarnim i valjanim. Sveto pismo, kao Božja Riječ, u mnogim svojim oblicima – upozorenja, opomene i slično – ukazuje na svoju snagu ilokucije, govornog Božjeg čina koji nešto ostvaruje i čini.

²³ Početkom 1960-ih u lingvistici važno mjesto zauzima tzv. “speech act theory” (teorija govornih činova). Ta teorija naglašava da uz propozicijsku i/ili deklarativnu dimenziju jezik ima i izraženu performativnu snagu. Dinamiku i poticaj u lingvističkom razvoju te teorije dodatno je ubrzao J. L. Austin: „How to do Things with Words“ (1962) i „Speech Acts“ (1969). Na hrvatskom jeziku je objavljen vrlo koristan orijentacijski tekst o ovoj tematici pod naslovom Miller, S. “Govorni činovi”; Kolo 2/2004.

Autoritet Svetog pisma

Pitanje autoriteta Svetoga pisma nepregledno je područje istraživanja i razmatranja i može se sagledavati iz perspektive crkvene povijesti ili sustavne teologije, ali i metodološki i jednostavno temeljem egzegeze svetoga teksta. Kako nije moguće na ovom mjestu iscrpno izlagati sve te aspekte biblijskog autoriteta, mi ćemo odabrati i kratkim bilješkama približiti osnovne ideje iz nekih od navedenih vizura, a potom se više usredotočiti na sam biblijski tekst.

Sveti tekst. Poimanje "svetog teksta" prvenstveno će se odnositi na izvorni jezik i izvornost nekog religijskog teksta. Kako pak većina vjernika, osobito kršćana, ne barata izvornim jezicima Biblije, to će se postavljati i pitanje autoriteta pojedinog prijevoda izvornog teksta. Kršćanske, židovske ili islamske predaje autoritet nekog teksta kao takvog nalaze, na ovaj ili onaj način, i u samom materijalnom tekstu – na izvornom jeziku ili u nekom posebno prepoznatom i osobito prihvaćenom prijevodu. Indikativna je ovdje određena doslovnost kršćanskog crkvenog obreda ili židovskog obreda u sinagogi u odnosu prema svetosti teksta u materijalnom pogledu. Kada biblijski pisac kaže "o kako ljubim Zakon tvoj", rabin će pri liturgijskom slavlju simbolikom geste poljupca svitka ili knjige time ukazati i prepoznati taj tekst svetim i autoritativnim (Mt 5,17-18; Ps 119,97). Katolici, pravoslavni i protestantni govore o Svetom pismu, mada se kod potonjih u njihovom rječniku daleko rjeđe koristi termin *sveti tekst*. Kada se govori o "svetom tekstu", tema se širi i zahvaća pitanja izvornog božanskog nadahnuća Svetog pisma te prijenosa i predaje teksta, ovisne i o prijevodu i o procesu prevođenja Svetog pisma. Možemo li govoriti o tome da svetopisamski tekst u svom izvornom obliku i jeziku sadrži relativno veći autoritet od, recimo, nekog suvremenog slobodnijeg biblijskog prijevoda? Islam će tako jedino arapski tekst u obredu smatrati svetim jer je arapski jezik integralni dio kuranske predaje. Kod Židova i hebrejske Biblije (Tanak) važnu ulogu igra materijalna osnovica svetog teksta (literarni, stilistički i gramatički aspekti). To je usko povezano i s predajama, prijenosom i prepisivanju teksta pismoznana (prepisivača teksta). Njihov je temeljni zadatak bio biti pažljiv do krajnjih granica, da se svaka "jota" zapiše i prepíše baš onako kako je prepisivač našao. Tako bi se u nekom doslovnom i materijalnom smislu mogle shvatiti one Isusove riječi: "dok opstoji nebo i zemlja, ni jedna jota, ni jedna koverčica slova Zakona sigurno neće nestati" (Mt 5,17-18). U tako doslovnom i materijalnom poimanju svetosti teksta, kakav su tek teret kasnije u prijenosu svetog teksta imali masoreti u vokalizaciji hebrejskog teksta, gdje jednim zarezom ili točkom na "krivom" mjestu riječ može zadobiti sasvim drugačije, a nerijetko i sasvim suprotno značenje!

U drugih vjerskih tradicija postoje neki osobito prepoznati prijevodi kojima se dodaje posebna vrijednost. U tradiciji Katoličke crkve, unatoč činjenici da se danas crkvena liturgija odvija na narodnim, govornim jezicima, latinski jezik i

Vulgata ostaje i dalje posebno ovjerenim i od Crkve prihvaćenim prijevodom Svetog pisma. Time taj prijevod Svetog pisma i dalje u Katoličkoj crkvi posjeduje osobiti autoritet te ostaje referentnim tekstualnim materijalom za buduće prevoditelje Svetog pisma. Dokument *Sancrosanctum Concilium* II. vatikanskog sabora, te naknadne upute o korištenju Svetog pisma, *Liturgiam authenticam*, govore o Svetom pismu i njegovu korištenju u crkvenom životu i liturgiji.²⁴ Općenito govoreći, protestantski se stav u tome razlikuje. Unatoč tome, u nekih su se tradicija protestantskog evangelikalnog kršćanstva u hrvatskom podneblju dugo vremena neki prijevodi smatrali posebno prihvaćenima i nadahnutima. U pitanjima Svetog pisma, autoriteta Biblije ili prijevoda, još se i do naših dana ponegdje mogu čuti pitanja u odnosu na neki biblijski prijevod ili "pravi" autoritet pojedinog prijevoda Svetog pisma, bilo da takva pitanja dolaze s katoličke ili protestantske strane.²⁵ Treba napomenuti također da se pitanje autoriteta Svetog pisma iz vizure katoličke teologije neposredno vežu i na crkvenu predaju i tumačenje Riječi. Crkva, naime, predaje, naviješta i propovijeda Riječ slijedeći svetopisamski napatuk, "da se sada po Crkvi saopći mnogolika Božja mudrost" (Ef 3,10; 5,25-26).

Sustavna teologija. Iz perspektive sustavnog teologa u žarištu je tematika božanskog nadahnuća i svetopisamske nepogrešivosti. Nije moguće barem ne referirati na elemente biblijskog autoriteta iz vizure sustavnog teologa, primjerice u teologiji K. Bartha. U žarištu našeg interesa jest biblijski tekst, iz egzegetsko-hermeneutске perspektive, vezano uz osobu i djelo Isusa iz Nazareta.

Odnos između autoriteta Riječi i Crkve K. Barth izlaže u svojoj Dogmatici.²⁶ Na jednom mjestu on kaže da "Crkva ne polaže pravo na neposredni, apsolutni i materijalni autoritet za sebe, već za Sveto pismo kao Riječ Božju" (Barth, 19-56:538). Iz tog svetopisamskog autoriteta, u kojem se drži i na kojem se Crkva temelji, vlast i autoritet Crkve relativna je i formalna stvar (ib). Barth gradi svoju teologiju autoriteta Svetoga pisma na četiri potporna stupa. Barth prvotno ističe da Riječ prije svega jest i treba biti "naviještana". Kako će vjerovati ako nisu čuli, a kako će čuti ako im nije propovijedano (Rim 10). Drugi je oslonac i stup Barthove teologije Riječi činjenica da je Riječ, Sveto pismo, po svojoj naravi "sudbena" (njem. *Gegenstand*). Ona stoji (na)suprot nas pa u svom autoritetu nije podložna nama i našoj hemeneutici. Ona je oštrija od svakog dvosjeklom mača (Heb 4).

²⁴ Usp. *Liturgiam authenticam*, čl. 23, 37, 41a, 43. Za liturgijske potrebe latinski tekst Rimskog misala uzima se kao referentni (tipičan) i tako prihvaća kao *editio typica* (1971).

²⁵ Nekada se ovo odnosi na pitanje kanonskih i deuterokanonskih (apokrifnih) knjiga Biblije; ali nerijetko će se to odnositi i na pitanje prijevoda. Dakako, to se odnosi i na katoličke vjernike i teologe koji će možda zazirati od "protestantske Biblije" (?)

²⁶ K. Barth, *Die kirchliche Dogmatik I: Die Lehre vom Worte Gottes*, 2 (Evangelischer Verlag A.G., Zurich); eng. prijevod: *Church Dogmatics: The Doctrine of the Word of God* (T&T Clark, Edinburgh, 1956)

Treći potporanj za Bartha je činjenica da je svetopisamska Riječ “sigurna”, Bogom nadahnuta. Ispunjuje nadom i usmjerava prema Bogu (1 Pet 1,20-21). Četvrti potporanj Barthove teologije Svetog pisma nalazi se u činjenici da je ta Riječ “silna”, dakle djelotvorna. Između ostaloga i u tome što se očitovala kao silan *dogadaž utjelovljenja*. Taj aspekt Riječ-kao-događaj zauzima posebno mjesto u Barthovoj teologiji Svetog pisma (Heb 1,1-3).

Biblijski kontekst

Dihotomija između vlasti i autoriteta u biblijskom kontekstu posebno je očita u razdoblju biblijskih sudaca. Biblijski su suci obnašali i izvršavali Bogom dane im zadatke temeljem božanskog autoriteta i pohođenja Božjega Duha: “Jahve stade podizati suce”. Kada je Bog počeo podizati suce, “Jahve bijaše sa svakim sucem” (Suci 2,16-18); nadnaravni element silaska Duha Božjega na pojedinog Suca osposobljavao ga je za izvršenje zadaće: “Duh Jahvin siđe na nj i on posta sucem Izraelu. I povede Izraela u boj” (Suci 3,10). Narod je njihovo novo “stanje” ubrzo prepoznao – prepoznajući i prihvaćajući novozadobiveni autoritet narod je jednodušno i bez zadržke slijedio biblijskog suca. Istodobno, biblijski suci uopće nisu imali razrađeni sustav niti institucije vlasti. Iako bez institucija vlasti ili administrativnog područja vladanja, njihov nedvojbeni zadobiveni autoritet učinio ih je i iznad njihovih vlastitih sposobnosti herojima, vojskovođama i braniteljima izraelskih ognjišta.

Već u prvim redcima Svetog pisma, u prvom izvještaju o stvaranju, pojavljuju nam se neke nedoumice u pitanjima vlasti ili autoriteta. Pošto je završen prvi čin stvaralačkog djela – uređenjem zemaljskog prostora, stvaranjem flore i faune te čovjeka (“na sliku Božju”) – Stvoritelj ljudskom biću, čovjeku i ženi, stvoreni-ma na njegovu sliku, daje ingerencije i odgovornosti “vlasti” – “načinimo čovjeka na svoju sliku, sebi slična, da bude gospodar (hd“r”)” (Šarić ovdje ima: “neka vlada”) (Post 1,27). Dvije su ovdje stvari nesporne. Prvo, božanski mandat Boga jest suverenost njegove vlasti. To je, dakle, već u naravi Boga. Budući da je čovjek načinjen na tu i takvu Božju sliku, dobiva mandat upravljanja (vlasti). Drugo, nesporno je da se koriste izrazi koji, kao i drugdje u starozavjetnim tekstovima, redovito imaju konotaciju dominacije, uz notu opresije. S osnovnim značenjem “pokoriti” neprijatelja. Glagol hd“r” znači “gaziti” ili nemilosrdno vladati. Tako se za Babilon veli da je u ljutnji vladao narodima (Iz 14,6); mesijanski će kralj pokoriti svoje neprijatelje i vladati žezlom usred svojih neprijatelja (Ps 110,2).²⁷ No prije no što zaključimo da se ovdje čovjeku nudi ona vrsta “vlasti” po kojoj će sav živi svijet i životinjski svijet osjetiti njegovu moć, valja nam taj biblijski tekst

²⁷ Uz hd“r” tu je još i vb;K” sa sličnim značenjem “pokoriti” (2 Sam 8,11)

postaviti u širi kontekst, i to ne samo Staroga zavjeta. Jer ipak nije riječ o vlasti u smislu dominacije, već o vlasti u smislu “posluživanja”.

U tekstovima Novoga zavjeta pojmovi “autoriteta” i “vlasti” učestalo se izmjenjuju, a u nekim prijevodima koriste i kao istoznačnice. Mnogi hrvatski prijevodi poslužiti će se takvim “sinonimijskim skraćivanjima” ili poistovjećivanjima pojma “vlasti” i “autoriteta”, čak i tamo gdje to izvorni kontekst evidentno ne dopušta. Jedan od mogućih razloga mogu biti i prevoditeljske nedoumice u odnosu na eventualno neuobičajeni ili nespreni hrvatski izričaj. I semantičko polje ili polisemičnost grčkog termina *evxousi*,a, može do neke mjere dopustiti da se taj izraz prevodi kao “autoritet” (u smislu karizme), ali i kao “vlast” (u smislu institucionalne i političko-upravljačke moći). Očekujmo ipak da će prevoditelj imati kontekstualni osjećaj razlikovanja pa se uz dodatni trud ipak neće ove pojmove svrstavati kao istoznačnice.

Primjer takvog “nelegitimnog” poistovjećivanja u prijevodu naći ćemo po završetku Isusova Govora na gori. U tom tekstu kaže se kako su mnogi prisutni slušatelji uočili da u Isusovom nauku nalaze istinski autoritet. Većina hrvatskih prevoditelja prevodi da je “mnoštvo naroda bilo zaneseno njegovom naukom, jer ih je učio kao onaj koji ima vlast, a ne kao njihovi književnici” (Mt 7,28; KS).²⁸ Neki stari hrvatski biblijski prijevodi umjesto “vlasti” stavljaju termin “oblast”, što je zanimljivo utoliko što, barem danas, pojam “oblast” upućuje na administrativne granice i institucijske ovlasti.²⁹ U navedenom biblijskom tekstu i kontekstu potpuno je razvidno da Isus ovdje nije imao nikakvu (političku) “vlast” *de iure*. Baš nasuprot, upravo je on, Isus iz Nazareta, bio oporba književnicima koji su i *de facto* i *de jure* imali pravu “vlast”. Makar, evidentno, ne i autoritet među narodom. Nasuprot njima koji dolaze iz institucijske vlasti, Isus u svom nastupu, iz oporbe, očituje izvorni “autoritet”.

Matejevo se evanđelje po mnogo čemu (temama, vokabularu, jeziku i stilu) smatra židovsko-kršćanskim evanđeljem. Nije stoga čudno što se upravo u njemu mnogo spominju teme bliske tadašnjim Židovima: teme “vlasti”, “moći”

²⁸ Šarić ovdje slijedi Vulagtu pa prevodi: “mnoštvo je naroda bilo zadivljeno njegovim naukom. Jer je učio kao onaj koji ima moć” (Mt 7,28), “potestatem habens” (Vul). Jedino parafrazirani prijevod Novoga zavjeta (“Knjiga o Kristu”) ovdje ima: “jer ih je učio kao onaj koji ima veliku moć” (IBS/ Duhovna stvarnost, Zagreb,1981). Engleski prijevodi upotrijebit će na ovome mjestu “authority”, a njemački “er sprach wie einer, der Autoriat hat” (Die Gute Nachricht, Deutsche Bibelstiftung, 1976). Za lat. “potestas” hrvatski rječnik daje kao istoznačnice, “moć” i “vlast”, u smislu podložnosti, kao npr: “esse in sua potestas” (biti svoj gospodar) ili “habere potestatem vitae necisque” (imati vlast nad glavom), i.e. nad svojim životom.

²⁹ U kajkavskom jezičnom standardu prevoditelj Maksimilijanove Biblije reći će “oblazt”: „Ar je on nye vuchil kakti kakov, koi oblazt ima, i ne kak nyihovi Piszmoznanczy y Farizeushi“ (Mt 7,28) (Ignac Kristijanović). Katančić također ima “oblast”.

i "autoriteta". Isus tamo upozorava na poznato ponašanje političkih moćnika i na neprihvatljivu praksu zemaljskih vlasti da "gospoduju" (DF) nad podanicima kako bi ljudi "osjetili njihovu moć" (Šarić) (Mt 20).³⁰ Ipak, svoje učenike *ovlašćuje*, ali sada ne za institucionalnu vlast, nego im udjeljuje moć ("vlast") u području djelovanja s obzirom na onostrano, "dade im vlast (evxousi,a) da mogu izgoniti nečiste duhove" (Mt 10,1). Da je "vlast" u smislu koji predstavlja "osjetiti moć" privlačila Isusove učenike, pokazuje i upozorenje u kojem on, okupivši ih oko sebe, veli: "Znate da vladari naroda okrutno postupaju s njima, i da se velikaši služe svojom vlašću (oi' mega,loi katexousia,zousin auvtw/n) protiv njih. Neka ne bude tako među vama" (Mt 20,25-26). U tom istom kontekstu i događaju brižna majka Zebedejevih sinova nastoji kod Isusa svoje sinove zbrinuti na visokom položaju vlasti: "naredi da ova moja dva sina sjednu u tvom kraljevstvu jedan s tvoje desne, a drugi s tvoje lijeve strane" (Mt 20,21). Prošireni kontekst njenog zahtjeva nalazimo u Mt 19,28 gdje Isus obećaje da će oni koji su pošli za njim, "sjesti na dvanaest prijestolja i suditi dvanaest Izraelovih plemena". Po svemu sudeći to njegovo obećanje o "dvanaest prijestolja" neke od njih potaklo je na predizbornu kampanju. Čini se da je među njima bilo suparništva, ali i "foteljaša" zainteresiranih za sudjelovanje u vlasti. Neki čak sugeriraju da su Jakov i Ivan iskoristili priliku Petrove smanjene popularnosti u Isusovim očima (usp. Mt 16,21-23) da bi eventualno preuzeli njegovo prvenstvo (France, 1997:303).

Autoritet Isusa iz Nazareta

Spomenuli smo već da po završetku Isusova Govora na gori (Mt 7,29) nazočni prepoznaju njegov autoritet mada Isus ne samo da nije imao formalnu vlast, već je bio u oporbi onima "na vlasti". Evanđelist Marko tom pučkom zaprepaštenju i njihovoj reakciji dodaje i ove riječi: "Što je ovo? Nova i silna nauka" (Mk 1,27). Ono Isusovo "a ja vam kažem" u Govoru na gori neposredno je svjedočanstvo o nedodirljivom Isusovom autoritetu kojim je nastupao. Njegov je utjecaj i autoritet među narodom išao do te mjere da i oni koji su mu radili o glavi, nisu imali prilike dovršiti svoje pogubne namjere; kako veli evanđelista Luka: "Svećenički glavari, književnici i prvaci naroda" – dakle oni koji su na vlasti – "nastojali su ga ubiti. Ali ne nadoše načina kako da to izvrše, jer ga je sav narod slušao i visio (evxekre,mato) o njegovoj riječi" (Lk 19,47.48).

Vrhunac Isusova autoriteta, u teoriji i njegovoj praksi, očituje se ipak u njegovu božanskom paradoksu a koji se posebno ističe u Markovu evanđelju. Paradoks Isusova nauka, te "nove i silne nauke", jest, su-djelovanje, autorite-

³⁰ Šarić ovdje dobro i prikladno prevodi s "osjete njihovu moć" (Vul. "dominatur eorum").

ta i služenja (Dillon, 1995:92-113). Kako to dvoje pomiriti, ili, još bolje, kako to istinski može funkcionirati bez kompromitiranja jednog ili drugog?³¹

Umjesto zaključka

Sol i svjetlo. Što je Crkvi činiti da ne pada u stupice koje joj uvijek iznova postavlja kušnja i izazov vlasti i vladanja? Kako da Crkva bude i ostane autoritet čovjeku i čovječanstvu? Na način kako je o tome Gospodin govorio: da Crkva, narod Božji, zajednica svetih, čovjeku bude *sol* očuvanja i *svjetlo* smjerodavno.

Uz otajstveni karakter Crkve ipak prvo treba poći od činjenice realiteta Crkve, da je Crkva zajednica stvarnih ljudi. Tome osobitu pozornost trebaju dati oni koji Crkvu vide samo kao sveopću i nevidljivu. Dakako, ne zaboravljajući njeno izabranje i poziv – poziv na svetost (“sveti puk”) i trajni podsjetnik da je Crkva stečevina Božja (1Pet 2,9). Ipak, olako zapostavljanje činjenice da je Crkva realna zajednica stvarnih ljudi lako će otvoriti stupicu u koju će Crkva upasti i tako postati nerealna i virtualna, ljudskoj zajednici i društvu irelevantna, a svom izvornom pozivu izdajica. Osim toga, takav bi stav mogao imati sasvim stvarne dugoročne posljedice u smislu tendencije da se Crkva ne mijenja, čak i onda i tamo gdje se treba mijenjati.

S druge strane, Crkva kao zajednica stvarnih ljudi ne može ne biti organizirana i ustrojena. Indikativno je da su upravo oni koji su u univerzalnosti Crkve toliko naglašeno zastupali njenu “sveopću nevidljivost” posvuda – i uvijek se suprostavljali bilo kakvoj formalnoj ili konfesionalnoj određenosti ili organizaciji Crkve – s vremenom krenuli ustrojavati crkvene zajednice na osobito krut i hijerarhijski organizirani način. U nekih protestantskih crkava i crkvenih zajednica na hrvatskom tlu u svojim počecima karizamtski je pokret bio pokret Duha i slobode u Duhu, s tek slabim, skoro nikakvim formalnim ustrojem. Predstavnici i predvoditelji tih duhovskih pokreta izrazito su negativno bili nastrojeni prema ostalim, “organiziranim” i “okoštanim” formalnim crkvama i crkvenim zajednicama. No crkvene zajednice duhovskih pokreta naskoro su i same organizacijski “okoštale”, a nerijetko se pretvorile i u izrazito čvrsto ustrojene crkvene zajednice, s crkvenom disciplinom na kojoj bi joj pozavidjeli i neki katolički crkveni krugovi. Bila riječ o crkvi konfesionalno određenoj, kao što je Katolička crkva, ili o Crkvi u smislu konfesionalnog pluraliteta crkava, ona može biti ili “ustanova” uz sve ovlasti i vlasti, ili može u svoj ustrojenosti i unatoč njoj uvijek biti svjesna da nema pravo prestati biti “proročka zajednica nade”.

³¹ Jedan od papinskih titulara - *servus servorum Dei* - odslikava tu težnju da se istinski bude Kristov nasljednik. Povijest nije demantirala Krista, ali su u povijesti pojedini pape kao poglavari Katoličke crkve kompromitirali autoritet Crkve.

Pokazuju nam se tri orijentira u korelacijama: Crkva/vlast - Sveto pismo/autoritet:

(i) *unutrašnji dijalog* u službi izgradnje (ii) *Crkve kao proročke zajednice nade* čiji će oslonac čvrsto biti na (iii) *autoritetu Riječi*.

Unutrašnji dijalog koji treba biti potican trajnim procesom obnove Crkve temeljen na načelu *ecclesia semper reformanda*. Crkva, bilo u svojoj konfesionalnoj određenosti, ili u svom pluralitetu crkava, treba biti u stanju "sama sa sobom razgovarati". To nije tek neki autistični crkveni solilokvij; to je vizija Crkve koja se stalno mijenja. I to ne da bi poklekla pred konformizmom suvremenog svijeta, već da bi uvijek iznova postajala sposobnom i spremnom na angažman i izazov – ili, kako to kaže Mounier, da bude aktivna pred "izazovom događaja" (Mounier, 1972:78). Tom procesu i izazovu nema alternative, a povijest Katoličke crkve svjedoči i o bolnosti tog procesa. Čini se pak da je protestantizam, u svoj svojoj pluralnosti, u tom pogledu još na početku takvih reformi. Možda i stoga što još uvijek počiva na lovorikama povijesti njihove prve reformacije?

Izgradnja proročke zajednice nade – predostrožnosti radi, ovdje valja upozoriti na nekoliko stvari. Pojam proročki, kako ga ovdje koristimo, ne odnosi se na prorokovanje budućnosti gdje se kristalna kugla zamijenjuje Svetim pismom. Također, pojam proročki ne odnosi se na pojedinu osobu ili crkvenu skupinu. Odnosi se na sve aspekte života Crkve koji, uz primarni navještaj evanđelja, čine Crkvu "društvenom soli". Ljudskoj zajednici daju "okus" i čuvaju je od kvarenja. Dakako, to "čuvanje" ne treba shvatiti kao konzerviranje zatečenog stanja (Crkve ili društva) jer bi to bilo u koliziji s prvotnim načelom mijene. Uz već spomenutog Miroslava Volfa, i njegovih tekstova u Crkvi u svijetu (1/1991), ovdje svakako treba uputiti i na W. Brueggemanna i njegovu knjigu "The Prophetic Imagination" koja o proročkom govori iz perspektive Staroga zavjeta, ali na način neposredno relevantan Crkvi današnjice.

Autoritet Riječi – ne samo što je jedan od stupova Reformacije i reformacijske tradicije, nego cijelom kršćanstvu predstavlja Bogom dani soteriološki, eshatološki i etički kompas. Barthov pogled na Riječ koju je Bog *objavio*, koja je u Svetom pismu *zapisana* i koju *čovjek naviještaju*, važan je orijentir. Osim toga Barth izvanredno ističe Riječ kao *Gegenstand*, ono što stoji *nasuprot* nekoga ili nečega. Upravo je to i slučaj s Riječju, tim spojem Pisma i Duha koji prosuđuje nas, a ne mi nju.

I ovdje, slično kao u navedenoj kušnji da se Crkva poistovjećuje sa Kraljevstvom, valja se oprijeti napasti da se Sveto pismo potpuno poistovjeti s Božjom objavom. To bi dovodilo do klanjanja knjizi (biblicizam), a ne istinskom autoru Riječi. Protestantima se ponekad upravo to znalo događati. Jasno je jedno: Riječ jest i ostaje dvosjekli mač (Heb 4,12). U tom i svakom slučaju ona nadilazi već spominjano povijesno načelo dva mača s kojim se Crkva tako često borila kroz povijest, kako iznutra tako i prema van.

Literatura

- Allen, J. L., (2002), *Cardinal Ratzinger*. New York/London, Continuum.
- Austin, J. L., (1962), *How to do Things with Words*. Oxford, Clarendon.
- Boff, L., (1987), *Crkva: karizma i vlast*. Zagreb, Stvarnost.
- Cotterell, P./M. Turner, (1989), *Linguistics and Biblical Interpretation*. Downers Grove, IVP.
- Dillon, R. J., (1995), "As One Having Authority, (Mk 1:22)". *CBQ*, 57/1995.
- Duda, B., (1988), "Crkva kao zajedništvo". *Bogoslovska smotra* 4/1988.
- France, R. T., (1997), *Evandjelje po Mateju*. Daruvar, Logos.
- Heid, U., (1994), *On Ways Words Work Together: Topics in Lexical...* Amsterdam, ICL.
- Kolarić, J., (1988), "Odnos vlasti i karizme u Crkvi kroz povijest". *Bogoslovska smotra* 4/1988.
- Kung, H., (1967), *The Church*. New York, Sheed&Ward.
- Miller, S., (2004), "Govorni činovi". *Kolo* 2/2004.
- Mamić, J., (1989), "Duhovski pokreti u Crkvi". *Bogoslovska smotra* 1-2/1989.
- Mounier, E., (1972), *Angažirana vjera*, Zagreb, KS.
- Pannenberg, W., (2005), *Apostolsko vjerovanje pred pitanjem današnjice*. Zagreb, Teološki fakultet M. Vlačić.
- Ranke, L. von, (2006), *History of the Popes: their Church and State, and especially their Conflicts with Protestantism in 16 and 17 century*. (H. G. Bohn, London, 1847) Elibon, Classics.
- Skok, P., (1971), *Etimologijski rječnik hrvatskog ili srpskog jezika*. Zagreb, JAZU.
- Šagi-Bunić, T., (1986), *Ali drugog puta nema*, Zagreb, KS.
- Šeper, F., (1988), "Crkva je 'communio'-zajedništvo svih vjernika. *Bogoslovska smotra* 4/1988.
- Volf, M., (1991), "Crkva kao proročka zajednica i znak nade". *Crkva u svijetu* 1/1991).

Summary Often we use the words "authority" and "power" (or "government") synonymously or interchangeably. Working on the presupposition that the two are distinct, the author shows that "authority" and "power" are not fully synonymous. On the contrary, they sometimes oppose each other. He investigates correlations between the Church and the Bible, in the areas of Church history and the theology of authority of the Scriptures. It has been shown more than once in history that the Church's authority in spiritual realm has often been accompanied by

the temptation to assume power over subjects in temporal matters, often with a serious lack of genuine authority.

*In the second part the author examines the traditional, monarchical model of Church government as an explanation for the tendency to bear two swords of power (temporal and spiritual). Through many epochs of history there has been a continuous struggle for and with these swords, from a well-meaning historical attempt by Pope Gelasius in the 5th century, to divorce the temporal and spiritual, dividing it into *auctoritas sacrata pontificum* and *regalis potestas*; through stormy centuries of the Conciliar and Gallican movements, to the not so distant Josephinism. There has always been a great temptation for the Church to hold both swords. But struggles have not only been between the Church and State. Many turmoils have actually been within the Church itself.*

As opposed to exercising power and government "over" subjects; the Bible represents a genuine authority, not over its subjects. This authority stems from the ultimate author of the Scripture and should serve as a compass to the Church to accomplish its prophetic task and calling by being salt and light to the world.