

UVOD U BIBLIJU

D. Berković

SADRŽAJ

1. **BOG BIBLIJE**
 - 1.1. Tri vjere-tri knjige
 - 1.2. Bog kršćanske Biblije
2. **BIBLIJA I SVETO PISMO**
 - 2.1. Dvojaka narav Biblije
 - 2.2. Biblija i Sveto pismo
 - 2.3. Sveto pismo kao 'Gegenstand'
3. **BIBLIJA: UTJECAJ I ISKUSTVO**
 - 3.1. Utjecaji
 - 3.2. Iskustvo
4. **BIBLIJA U NASTAJANJU**
 - 4.1. Nastanak Biblije i kanon
 - 4.2. Prijevodi Biblije i nacionalni jezici
 - 4.3. Reformacija i Biblija
5. **BIBLIJA, CRKVA I ZAJEDNICA**
 - 5.1. Credo ecclesiam
 - 5.2. Crkvenost
 - 5.3. Crkva i zajednica
 - 5.4. Crkveni pojmovnik
6. **CRKVA, VLAST I BIBLIJA**
 - 6.1. Dei verbum
 - 6.2. Vlast, moć i autoritet
 - 6.3. Načelo dva mača
 - 6.4. Povijesna razmeđa
7. **AUTORITET BIBLIJE**
 - 7.1. Autoritet Svetog pisma
 - 7.2. Govorni čin
 - 7.3. Biblijski kontekst
 - 7.4. Pisma i autoritet Isusa iz Nazareta
8. **KAKO ČITATI BIBLIJU**

1. BOG BIBLIJE

1.1. Tri vjere i tri knjige

Tri velike svjetske monoteističke religije, židovstvo, kršćanstvo i islam, nazivlju se ponekad zajedničkim imenom kao judeo-kršćanske vjere. Ove tri vjere imaju nekoliko objedinjujućih elemenata.

Jedan se svakako nalazi u osobi *Abrahama*, dakle kao Abram u židovstvu i Ibrahima u islamu. Zanimljivo je da je islamski portret Ibrahima izrazito snažno prikazan kao pravi začetnik striktnog monoteizma, do te mjere da je Ibrahim poduzimao i neke radikalne mjere u domu svoga oca, mnogobošca (vidi o tome: Berković, 2014). U židovstvu on je pak dodatno i praotac židovstva kao nacije. Biblijski se Izraelci presudno samoidentificiraju kao ‘sinovi Abrahamovi’. Mada se ponekad pozivaju i na nebesko očinstvo Boga Oca (Iz 63:15-16). Ipak, a osobito u Novome zavjetu, oni rezolutno brane izvorni etnicitet i vjerske korijene nalaze u Abrahamu. Mada ih Ivan Krstitelj, radikalni propovjednik obraćenja i okajavanja grijeha, žustro kori u takvom njihovom osloncu: “*Ne umišljajte si da smijete kazati: Naš je otac Abraham. Jer vam kažem: Bog može od ovoga kamenja podignuti djecu Abrahamovu*” (Mat 3:9).

Sve tri vjere obilježavaju ga i kao pravog ‘oca vjere’. Slijedom njegovog beskompromisnog pouzdanja u Boga i u najpresudnijim životnim trenucima (Post 12:4; Post 22) on postaje ‘prijatelj Božji’ (Jak 2:23).

Abraham je dakle svojevrsni praotac monoteizma u sve tri vjere. Na židovstvo, kršćanstvo i islam referira se stoga kao na ‘*abrahamovske vjere*’.

Religije knjige...Židovstvo ističe svoj vjerski identitet na način da su oni ‘narod knjige’ (*Am HaSefer*), kršćanstvo temelji svoju vjeru na Riječi koja je od Boga (*Božja Riječ, Sveto pismo*) i konačno islam govori o Bogom danj Riječi (*Qur’an*)

Imamo li dakle pred sobom tri knjige koje spadaju na ove tri vjere? Pa bi židovstvo naravno imalo svoj oslonac onome što bismo možda nazvali heb. Biblija (TNK); kršćani će tome dodati svoj Novi zavjet, i konačno islam koji ima svoj oslonac na Qur’anu. Dakako, svatko od njih uzima ‘svoju’ knjigu kao Sveto pismo i kao Božju Riječ, tj. samoobjave njihova Boga (JHVH, Sv.Trojstvo i Alah). Uz prastaro pitanje o tome imamo li onda i tri Boga, gdje se svatko zavjetuje u strogi monoteizam.

U svemu ovome kršćani ostaju u najnezavidnijoj situaciji. S jedne strane obzirom da s jedne strane ispovijedaju, ‘*tri u jedan*’ (Trojstvo), što za ostale dvije vjere nikako

nije prihvatljivo kao istinski izraz pravog monoteizma. S druge, kršćani uzimajući svoju kršćansku Bibliju kao kompilaciju dvaju Zavjeta može proizvesti neku vrstu nedoumice u odnosu na identitet Boga (kršćanske) Biblije. Je li kršćanski Bog više Starozavjetni ili Novozavjetni Bog? O tome je živopisno pisao Jack Miles, prvotno u svojoj knjizi *God: a biography* (Miles, 1995,1998) a potom u svojevrsnom nastavku u *Christ: a crisis in the life of God* (Miles, 2001).

1.2. Bog kršćanske Biblije

Imamo li dakle pred sobom tri knjige koje spadaju na ove tri vjere? Židovstvo ima svoj oslonac onome što se uglavnom naziva Heb. Biblija ili TNK ili preciznije i *mikra* (= Pisma). Kršćani ovome nadodaju svoj Novi zavjet (kršć.Biblija). Konačno islam ima svoj oslonac nalazi u Qur'anu, koji se pak oslanja na TNK i NZ.

Svako od ovih uzima 'svoju' knjigu kao Sveto pismo i kao Božju Riječ, tj. samoobjave njihova Boga (JHVH, Sv.Trojstvo i Alah). Uz prastaro pitanje o tome imamo li onda i tri Boga, gdje se svatko zavjetuje u strogi monoteizam.

U svemu ovome kršćani ostaju u najnezavidnijoj situaciji. S jedne strane obzirom da s jedne strane ispovijedaju, 'tri u jedan' (Trojstvo), što za ostale dvije vjere nikako nije prihvatljivo kao istinski izraz pravog monoteizma. S druge, kršćani uzimajući svoju kršćansku Bibliju kao kompilaciju dvaju Zavjeta može proizvesti neku vrstu nedoumice u odnosu na identitet Boga (kršćanske) Biblije. Je li kršćanski Bog više Starozavjetni ili Novozavjetni Bog? O tome je živopisno pisao Jack Miles, prvotno u svojoj knjizi *God: a biography* (Miles, 1995,1998) a potom u svojevrsnom nastavku u *Christ: a crisis in the life of God* (Miles, 2001).

Ako dakle kršćani imamo dvije 'knjige' (Stari i Novi zavjet) znači li to da je Bog Biblije podijeljena ličnost? Neki bi čak išli tako daleko da kažu da su to zapravo dva Boga (Marcion), Boga Starog zavjeta i Boga Novog zavjeta.

2. BIBLIJA I SVETO PISMO

Kada se govori o 'Biblija' ili 'Svetom pismu' naravno da se u literarnom pogledu ne radi o dva različita tekstualna korpusa. Uporabom ovakva dva različita termina naznačuju se dva odnosa i dva tretmana istog literarnog korpusa.

Ova dva pristupa i pogleda na 'Bibliju' i 'Sveto pismo' uzajamno se ne isključuju. Štoviše, ovi pristupi tom istom korpusu uzajamno su komplementarni, nadopunjuju se, pa se ne bi smjeli u tretmanu uzajamno isključivati. Oni samo naznačuju dvojaku narav iste 'knjige', božansku i ljudsku.¹ Ova podjela, koja i nije podjela, posebno je naglašena u kršćanskom pristupu. Tri glavne judeo-kršćanske religije (judaizam, kršćanstvo i islam) nazivaju i religijama knjige (Tora, NZ i Kur'an), jedino je u kršćanstvu naglašena dvojaka narav Biblije -

Pobliže o tome...

2.1. Dvojaka narav Biblije

.

2.2. Biblija

Biblija kao

- 'biblia' (od 'biblos') kao knjižnica, vrlo raznorodni literarni korpus...što je osobito razvidno u korpusu SZ, dok je kršćanski NZ pretežno narativnog karaktera, SZ je prava 'šuma' literarnih formi.
- B. u religijsko-povijesnom kontekstu (utopljena u svojedobni religijski kontekst)
- B. danas, kao 'kulturalna knjižnica' (kultura i umjetnost Zapadnog svijeta)

2.3. Sveto pismo

Pismo

Hrvatska riječ 'pismo' ima dvojako značenje. Ona može značiti grafiju, dakle, vrstu pisma kojim se služimo (latinično pismo, ćirilično pismo etc). Ista riječ 'pismo' označuje i komunikacijsko sredstvo koje podrazumijeva pošiljatelja i primatelja pisma. I dakako, svako takvo pismo ima neki sadržaj ili vrstu i formu (službeno pismo, ljubavno pismo). Tri su osnovne pretpostavke da bi koje pismo ostvarilo sebe. Prije svega ono

¹ Usp. 'religije knjige'

treba imati pisca / pošiljatelja pisma. Pismo da bi sebe 'ostvarilo' kao komunikacijsko sredstvo treba imati primatelja / čitatelja. I konačno, pismo da bi se na ovaj način realiziralo primatelj treba otvoriti i pročitati.

Biblija nije samo sveta knjiga ili sveti tekst - *židovstva* i *kršćanstva*. Ona je i '*sveto pismo*'. Suvremenim rječnikom rekli bismo 'sveta pošta'. Biblija je pismo od Boga. Bogoobjava. To je pismo Stvoritelja svome stvorenju.

Što u tom pismu piše ?

2.4. Sveto pismo kao 'Gegenstand'

Ovo Sveto pismo nije pismo od Boga samo kao oblik *izvještaja* o povijesti spasa za čovjeka. Riječima Karla Bartha, u tom pismu se nalazi tzv. '*gegenstand*'. To je ono što je *suprot* ali ne i *protiv* čovjeka. To jest sve što se o čovjeku treba i može reći. Nije ovdje važnije što čovjek ima reći *o Bogu* koliko to što Bog ima za reći *o čovjeku*. U tom smislu to je '*živa i djelotvorna Riječ*' koja može suditi nakane i misli srca. Njoj ništa nije sakriveno (Heb 4:12-13).

U Pismi piše, osim spasenjske povijesti i sekcije čovjeka u njegovom duhu, kako nam valja živjeti (Ps 119:105).

3. BIBLIJA: UTJECAJ I ISKUSTVO

3.1. Utjecaj

Biblija je, sve donedavna imala važnu referentnu i neposrednu ulogu zapadnoga svijeta, a time i posredno za ostatka svijeta. Na nju se referira kultura, umjetnost, jezik, etika i moral. Jezični standardi europskih jezika začeti su i utemeljeni upravo na prijevodima Biblije

- (usp. *Prijevodi Biblije i nacionalni jezici*, cf. DB data, tabelarni prikazi, etc.).

Moralno etički kodeks autoritativno je izuzet iz Biblije. Dekalog je ugrađen u temelje svih zakonodavstava. Štoviše sa sv.Pavlom apostolom moramo ustvrditi da je taj moralno-etički kodeks usađen u čovjekovoj savjesti.

3.2. Izazov i iskustvo

Izazov se javlja kada ta ista Biblija koja je bila po mnogočemu *referenta*, u postmodernističkom okruženju počinje rapidno gubiti svoju referentnost.

4. BIBLIJA U NASTAJANJU

- 4.1. Nastanak Biblije (kanoni)
- 4.2. Prijevod Biblije i razvoj nacionalnih jezika (jezični standardi)
- 4.3. Reformacija i Biblija

5. BIBLIJA, CRKVA I ZAJEDNICA

U slijedeća dva poglavlja (*Biblija i Crkva / Crkva, vlast i Biblija*) treba nam se osvrnuti na dvije stvari. Prvo, kakvo mjesto i kako izrana zauzima Pismo (Pisma) u kontekstu i razvoju tzv. 'rane crkve' ili kako se ponekad voli reći 'novozavjetne crkve'. Drugo kako se kroz povijest, sve do vremena Reformacije, Biblija rabila unutar službene Crkve.

U ovom dijelu treba se osvrnuti na korelativne odnose koji se postavljaju ili pretpostavljaju između Biblije i Crkve. Koliki autoritet posjeduje Pismo u odnosu na Crkvu, a koliko Crkva rabi Pismo u svoju korist? Da li je Crkva kroz povijest, u nedostatku svog *autoriteta*, upadala u stupice koristeći Bibliju a da bi učvrstila svoju *vlast*? Sve to dakako upućuje i na propitivanje Crkve i crkvenosti?

5.1. Credo ecclesiam

Poimanje crkvenosti. Za daljnje razmatranje korelacija vlasti, autoriteta, Crkve i Svetog pisma, prije svega treba izvidjeti o kakvoj i kojoj Crkvi ovdje govorimo. Iz samoga teksta *Vjerovanja* očito je da se govori o Crkvi u jednini! To je 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). Što stvarno ispovijeda (i vjeruje) kršćanski vjernik kada ispovijeda svoju vjeru u Crkvu?

Već se u samim počecima, novozavjetne ili apostolske crkve poimanje 'crkvenosti' i eklezijalnosti zadobiva svoje važno mjesto. Nije stoga slučajno da apostol Pavao u nekim svojim nedvojbeno apelira i daje rane tragove sakramentalnosti u teoriji i praksi rane crkve.

Ispovjedajući “vjeru u Crkvu” 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 nadkonfesionalno Tijelo Kristovo, kao sveopću

Crkvu, nevidljivu, u zemljopisnom i temporalnom smislu, vremenom i prostorom neograničenu.

5.2. Crkvenost

Poimanju crkvenosti može biti kontroverzna tema i već u korijenu postoje različite percepcije. 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.² U toj ekleziologiji Crkva nema “vlasti”, iako ponekad ni pravog autoriteta! U tom, kako ga se ponekad voli nazivati “*novozavjetnom modelu*”, doista je riječ o Crkvi kao “zajednici”, a ne o Crkvi u povijesnosti njena kontinuiteta, što izričito naglašava katolička ekleziologija. Taj posebni naglasak na novozavjetnosti Crkve ponekad postane i „*romantična eklezijalna ljubav prema prošlosti*”, kako kaže Hans Küng u svome kapitalnom djelu “Die Kirche”.

Poimanje i razlikovanje crkve i crkvenosti od (kršćanske) ‘zajednice’ lako može postati izvorom mnogih praktičnih problema u funkcionalnosti ili disfunkcionalnosti kako pojedinih cijelih konfesionalnih zajednica, tako i lokalnih crkvenih zajednica. Jedan od rezultata neriješavanja pitanja crkvenosti ili uopće na otvaranja ove teme, pod izlikom vođenja Duhom, stvara se nezaustavljivo množenje nebrojenih kršćanskih grupacija, koje pak svaka za sebe fingira ili si ponekad samoovlašćuje svoju ‘crkvenost’. Dakako, potom i nažalost, u konačnici uzajamno isključivanje na pravo te iste ‘crkvenosti’

Sve ovo nije tek teološki problem eklezijalnosti o kojem promišljaju teolozi, a po nekima i sasvim nepotrebno, jer kao, sve je biblijski kristalno jednostavno i jasno. Da li je baš tome tako? Naime, poimanje eklezijalnosti lako postaje i sasvim praktičnim problemom funkcioniranja neke kršćanske konfesionalne ili lokalne zajednice. Nije tajna da u nekih kršćanskih konfesija pojedine njihove lokalne zajednice posjeduju toliku autonomiju pa međusobno toliko značajno razlikuju jedna od druge da je ponekad upitno koja od tih zapravo slijedi ‘nauk’ svoje konfesije.

² 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 Luter.

Crkvenost naravno nije i ne može biti određena samo svojom povijesnom insitucionalnom organizacijom. Postoje i takve kršćanske konfesionalne zajednice koje su, čak i hijerarhijski dobro ustrojene, čini li ih to crkvom?

5.3. Crkva i zajednica

Što je crkva a što zajednica? Isključuju li se ili se komplementarno nadopunjuju? Koji su kriteriji crkvenosti? Distinkcije između crkve i *crkvenosti* s jedne strane i kršćanske *zajednice* s druge već u najranije vrijeme postaju problemom (usp. 1Kor 11).

Crkva kao narod Božji ima dualnu narav; u toj naravi ona nedvojbeno posjeduje svoju *crkvenost* u organizaciji, sakramentalnim elementima, autoritetu. Njena *zajednica* i zajedništvo označeno je u spontanosti Duhom koji upravlja (cf. Dj 2). U toj dualnosti crkve i zajednice, neizbježno i nezaobilazna je još jedna dualnost. Crkva kao zajednica vjernih ima sve karakteristike: *communio peccatorum* (= zajednica grješnika), usp. „*Reknemo li da grijeha nemamo, sami sebe varamo i istine nema u nama*“ (1Iv 1:8).

Ali zajednica vjernih, Crkva, je i *communio sanctorum* (= pozvani i sveti).³ Krist želi: „*sebi predvede Crkvu slavnu, bez ljage i nabora ili čega takva, nego da bude sveta i bez mane.*“ (Ef 5:27).⁴

Koji Crkvu vide samo u svojoj “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 prenaplašeno, ili čak isključivo, ističu samo onu “nevidljivost” sveopće Crkve, za rezultat mogu imati sasvim nerealnu, zapravo, virtualnu Crkvu. Idealnu u ideji, ali za svijet i okruženje u kojem se nalazili, potpuno irelevantnu potrebama, pozivu i poslanju. To bi kako kaže Mounier, značilo “*odrezati Crkvu od zemlje*” (Mounier, 1972:126). Neke radikalne pijetističke tradicije, a dijelom i neke evanđeoske crkvene zajednice, u tome su rezanju na žalost i 'uspjele'. U hvalevrijednom duhovnom entuzijazmu one su ipak zatajile Bogom-dano poslanje Crkve. Jer, Crkva je po svojoj prirodi realna zajednica stvarnih ljudi-vjernika, ne virtualnih ljudi u virtualnom vremenu i prostoru, pače u konkretnom vremenu i konkretnom prostoru. U tom je smislu Crkva (i crkve) neminovno i neizbježno, vidljiva i organizirana institucija.

³ „A vi ste rod izabrani, kraljevsko svećenstvo, sveti puk, narod stečeni da naviještate silna djela Onoga koji vas iz tame pozva k divnom svjetlu svojemu“ (1Pet 2:9)

⁴ Usp. Kung,322f

5.4. Crkveni pojmovnik

Biblijski pojmovnik zapravo zalazi još u predkršćansko Starozavjetno razdoblje a da bi se predstavio pojam buduće i dolazeće Crkve. Naime, ono oko čega će se svi uglavnom moći složiti jest pojam 'zajednice vjernih' kao polazišne točke u razumijevanju crkve i crkvenosti, gdje *vjera* zauzima bitan i središnji pojam. Pripadnost ovoj ili onoj Crkvi, s tzv. punom crkvenosti ili onom pridruženom, zapravo je manje bitan ukoliko odsustvuje *vjera*.⁵ Da li se pri tome misli na *vjeru crkve* (kolektivite) ili *vjera vjernika* (osobna vjera)?

Zajednica (*kahal*) Božja (*YHWH*) oznaka je za Izraelce kao naroda izabranoga od njihova Boga. „*Zaodjenite se dakle - kao izabranici Božji*“ (evkletoi. tou/ qeou/) (Kol 3:12)

Štoviše, postoje jasne naznake da i '*kahal YHWH*' kao izraelska zajednica izabranih nedvojbeno ukazuje na jednu eshatološku *zajednicu Božju* koja će tek doći i neće biti etnički određena na 'Grke i Židove' (usp. Kol 3:11).⁶ Jer nije pravi Abrahamov sin ili pravi Izraelac koji je to samo po tijelu (usp.).

Pogledajmo sada pojedina poimanja crkve i crkvenosti, u raznih kršćanskih predaja, kojim i kakvim zaključivanjima su ova nastala i koliko mogu istinski relevantno biti posvjedočena...

Rimska Majka Crkva

Prvenstvo lokalne kršćanske crkve u Rimu zauzelo je mjesto relativno rano nemalo nakon Novozavjetne crkve već početkom 2 st.⁷ Osobito je u tome značajna poslanica rimskog biskupa Klementa Rimskog iz 96 god. A.D.

“Kome Crkva nije majka Bog mu ne može biti otac“ (:..)

Gdje su dvojica ili trojica

Ukoliko je eklezijalnost kršćanske crkve zajamčena zajednicom oko Krista okupljenih (Mt 18:20) nanovorođenih vjernih (Iv 3:1-7). Crkva možda i nije spasenjska institucija, ali može li se nekolicina vjernih („*dvoje ili troje*“) nazivati ili

⁵ O odvojenima od 'rimske apostolske Stolice' govori posebno koncilna konstitucija II Vatikanskog koncila: „Unitatis redintegratio“ (usp. Turčinović:127-8).

⁶ Usp. Kung (1967:81)

⁷ Usp. poslanice Ignacija Antiohijskog (cca. 112 AD) ili Ireneja ()

proglasiti crkvom tek tako? Odista, neke kršćansko-povijesne tradicije i jesu došle do točke gdje dvoje ili doslovno troje sebe proglase crkvom. Osim, nezanemarivih, sasvim teološko-doktrinalnih aspekata, gdje je kraj takvom nebrojenom broju 'crkava'? Toga se dotiče i koncilski konstitucija 'Unitatis redintegratio' gdje se o takvom fenomenu kaže da:

„budući da se te Crkve i crkvene zajednice zbog različita postanja, nauke i duhovnog života mnogo razlikuju ne samo od nas već i među sobom, preteško bi bilo pravo ih opisati, pa se toga ne mislimo ovdje laćati“ (UR:19)

Teško je ne složiti se ovom opservacijom glede tolike množine zajednica, koje se i među sobom razlikuju; ipak isto je toliko teško prihvatiti da je katoličkoj Crkvi udijeljena „punina milosti i istine“ (UR:3) kao da joj je i dano „*sve blago Bogom objavljene istine i sva sredstva milosti*“ (UR:4).

Ovdje se pak postavljaju pitanja poimanja crkvenosti i crkvene prakse onih kršćanskih zajednica koje su ne samo neposredno proizišle iz Reformacije ili kod kojih i dalje postoje „*katoličke predaje i strukture*“ (UR:13). Više nas zanima teologija i praksa poimanje crkve i crkvenosti kod tzv. 'slobodnih zajednica', u kojih se nerijetko crkvenost brka sa zajednicom pa će se tada odista 'dvojica ili trojica' proglasiti crkvom, obzirom da su u zajednici s Kristom (Mt 18:20).

Nema nikakve sumnje da je Mt 18:20 zapravo „kristijanizirani dio rabinizma“, pa se skoro verbatim može prenijeti na rabinsko tumačenje Božje prisutnosti iz Mišne, gdje su dvojica ili trojica usredotočeni i razgovaraju o Zakonu tamo među njima je i sama Božja Prisutnost (*Shekinah*).⁸ Dakako, da to u rabinskoj predaji nije značilo da bi se takav rabinski dvojac ili trojac mogao proglasiti sinagogom ili čak Hramom.

Kad se zajedno sastajete

Između pijanstva i sakramenta. Sakramentalnost euharistijskog crkvenog čina i pristupanja Stolu Gospodnjem (Svete večere, Lomljenja kruha ili Euharistije ili kako već) jedan je od temeljnih kriterija crkvenosti kršćanske zajednice.⁹ Iako u biblijskom

⁸ „If two sit together and words of the Law (are spoken) between them, the Divine Presence rests between them“ (Aboth:3,2). Usp. France:287

⁹ Oko prikladnosti ili neprikladnosti uporabe termina 'euharistija' McGrath daje ovakvu opasku: „Oni čitatelji koji ga ne mogu prihvatiti mogu biti potpuno slobodni zamijeniti ga drugim terminima, gdje god

tekstu i vokabularu istina nećemo pronaći samu riječ *sakrament*, ali sakramentalnost kao koncept “*vidljivih znakova nevidljivih Božjih milosti*” itekako je prisutna je u Svetopisamskom tekstu i nauku (usp. Watson: 225).¹⁰ Bonaventura Duda ovdje koristi termin „*događajnost sakramenta*“. Sasvim je neispravno sakrament razumijevati kao obrednom invencijom Rimske crkve koja se pak odnosi na ponešto magijsko događanje pri Euharistiji. Isitina jest da se sakrament odnosi na život crkve i zajednice, koji upućuje vjernika da mu se život posvećuje božanskom milosti.¹¹

Jedna od najžešćih nastupa apostola Pavla oko razlikovanja crkvenosti i kršćanskog zajedništva, odražava se u njegovoj žestokoj kritici kršćana u Korintu. Ovi su čini se sasvim zamijenili teze. Njima je *zajednica* i spontano kršćansko zajedničarenje uz zajedničko blagovanje agape (crkveni ručak) sasvim zamijenilo euharistiju. Pavao govori o tome „prepoznavanju“...

Fascinantan je opis sakramentalnosti crkvenog čina Svete večere u tako ranoj fazi kršćanske crkve kako nam to živopisno predočuje Pavao apostol u svojem pismu kršćanskoj crkvi u Korintu. Apostol tamo sa zapanjujućom otvorenosti govori o tome da Sveta večera više nije „*blagovanje Gospodnje večere*“ (kuriako.n dei/pnon) (1Kor 11:20), jer „*svatko naime najprije uzme svoju večeru*“ (11:21) dok se drugi opija („*bude pijan*“, mequ,eī). Iz ovoga je više nego evidentno da su neki u Korintu crkvu zamijenili za sponatnu (kršćansku) *zajednicu*, koja je čak i u najsvetijem činu završila u bakanalijama i pijankama agape zajedničarenja sasvim zaboravili (?) što je to *crkva Kristova*.

Pavao nastavlja i primjećuje da se u ovakvoj sponatnosti kršćanske zajednice zapravo „*prezire Božja crkva*“ (11:22b). Ukoliko im je *agape zajednice* isto što i Božja crkva onda ih savjetuje da doma jedu i piju (11:22a). I upravo ovdje nastavljajući Pavao (11:23-30) nedvojbeno unosi u uvodi i crkvenost i sakramentalnost čina Sv.večere napominjući da ukoliko u ovome tko „*ne razlikuje Tijela*“ (11:29) taj sebi jede i pije osudu !

je to prikladno. U praksi, može se spomenuti da termin 'misa' ima rimokatoličke, a 'Večera Gospodnja' protestantske konotacije” (McGrath:487)

¹⁰ Najsažetije *sakrament* je definiran kao: “vidljivi znak nevidljivih Božjih milosti”. Evidentno je da biblijski i evanđeoski nauk o takvim vidljivim znacima kao što su: *brak*, *Sv.večera* ili *krštenje* jasno zauzimaju trajnost Božjih milosti i time sakramentalne vrijednosti.

¹¹ Usp. SC:61

U kršćanske zajednice u Korintu čini se da su takve krajnosti između pijanstva i euharistije bili evidentni u njihovoj 'crkvenoj' praksi. U današnjici nekih kršćanskih tradicija mi ćemo moguće naći neko srednje rješenje.¹²

Po ovome zaključujemo da crkva nije isto što i kršćanska kućna zajednica.

Svećenstvo svi vjernih

Mt 16:18 i ekklesia

.

Crkva i zajednica

Miroslav Volf u svojim radovima u više se navrata dotiče teme Crkve kao zajednice (Volf, 1991).¹³ Kada govori o Crkvi u jednini, on izričito ističe da zapravo misli na *“pluralitet Crkava”*. Zanimljiv je i njegov pogled na eklezijalnost crkvene zajednice. On jasno kaže: *„teološki gledano, držim da je mjesna Crkva prvotni lokus eklezijalnosti“*. O eklezilogiji zajedništva uopće, iz perspektive Rimokatoličke 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), dakle, iskustvo Crkve kao zajednice u Katoličkoj eklezilogiji relativna novina koja se pojavila kao postkoncilski tema. Na početku svoga izlaganja o Crkvi kao zajedništvu, Duda primjećuje da se radi o *“fenomenu eklezilogije novoga, osobito najnovijega vremena.. .u svim Crkvama”* (Duda, 1988:143).

¹² U nekih kršćanskih zajednica služi se groždani sok namjesto vina u činu Svete večere, kako bi se ukinula kušnja za one koji su nekada bili alkoholni ovisnici. Iako evanđeoski nauk jasno uči o tome kako čovjek u Kristu postaje „novom stvorenju“. U tome bi valjda i bivši alkoholičari trebali biti novim stvorenjem oslobođeni alkoholizma?

¹³ Nesumnjivo zajednica, u smislu zajedništva vjernika, treba biti neotuđivi dio Crkve jer Crkva bez snažno izraženog aspekta zajednice/zajedništva i nije drugo do organiziranog sustava i liturgijskog “instiuta”. 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.

Treba ipak ovdje napomenuti da se skoro cjelokupna ekleziologija većine crkava reformacijske baštine od početaka temelji upravo na Crkvi kao zajednici 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 ćemo tada pomiriti autonomnost svake takve mjesne crkve (lokalne zajednice?) s njenim konfesionalnim određenjem i potpunom eklezijalnošću? Govoreći o Crkvi u jednini, a misleći na “*pluralitet Crkava*”, to je nedvojbeno pogled iz protestantske vizure. Nasuprot takvoj “otvorenoj” ekleziologiji, i dalje čvrsto stoji Rimokatolička dihotomija na Crkvu i “*odijeljenu braću*” (Duda, 1988:143).¹⁴ Onaj povijesni *credo ecclesiam* u slučaju Zapadne (Katoličke) i Istočne (Pravoslavne) crkve, ne možemo reći da je dovoljno “katolički” (sveopći), u smislu katoliciteta i sveobuhvatnosti Kristove Crkve. On stoga ovdje i dalje ipak ostaje konfesionalno određen u smislu povijesnog kontinuiteta i konfesionalne određenosti. Nije ovdje prilika zalaziti dublje 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. O ovima zorno govori Hans Küng (Küng, 1967:298). Indikativno je pak da se i danas papa, kao vrhovni poglavar Rimokatoličke crkve, uzima simbolom sveukupnog kršćanstva. To lako može biti u neskladu sa 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).¹⁵ Ovdje, ne iz nekog revanšizma, nego jednostavno zbog svoje povijesne zadanosti ali stoga i svoje nezaobilazne povijesne odgovornosti, trebamo sagledati koji su to sve bili izazovi i stupice vlasti u koje je Katolička crkva nerijetko upadala (Ranke, 2006).

¹⁴ 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.

¹⁵ Mounier će reći “papa je simbol sveukupna bića Crkve”. U takvom izričaju nema mjesta onom pluralitetu Crkve o kojem govori Volf.

6. CRKVA, VLAST I BIBLIJA

6.1. Vlast, moć i autoritet

Sinonimijsko kraćenje. Uvijek se iznova pokazuje da mnoga naša sukobljavanja i razmimoilaženja u komunikaciji proizlaze iz nerazumijevanja zbog šturog i nepreciznog definiranja i artikuliranja misli ili pak preopćenitog zahvata u semantiku pojmova kojima se služimo.

Nerijetko nam se događa da smatramo važnim tek pohvatati niti glavne misli i ideje, izgubivši pri tom često naizgled male razlike u značenju ali koje mogu značajno poremetiti ukupni smisao i cjelokupno razumijevanje. Pojmove koji su tek bliski po značenju ponekad uzimamo kao da su potpuno istoznačni. Zaboravljamo pri tom uzeti u obzir stanovite, a često i bitne, smisaone nijanse. Potpuna sinonimija između dva leksema, u smislu identičnosti značenja, zapravo 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 jest da dva ili više izraza mogu ukazivati *skoro* na isti smisao, ali ne i na identičnost značenja (Cotterell i Turner, 1989:159). Zanimajući ove činjenice, mi tada zapravo dolazimo tek do nekog uopćenog značenja ili smisla. Takvim komunikacijskim kraticama, nazovimo ih ovdje, *sinonimijska kraćenja*, tekst ne samo što gubi na preciznosti, već sasvim vjerojatno, trivijaliziramo poruku, 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.¹⁶ Zapravo, nije isključeno da takvim 'investičkim pušalom', zapravo se nađemo u situaciji gdje i ne znamo točno što je to pisac stvarno htio reći. Po onoj biblijskoj - *on jedno rekao, ja dvoje čuo*. U takvim situacijama i korištenju riječi, iz lingvističke perspektive, riječ je o *selektivnim svojstvima leksema* (Heid, 1994:226). Radi se naime o leksičkim kategorijama iz istog semantičkog i asocijativnog polja, ali koji kada se postave u oprečni položaj, partikularno mogu čak označavati dvije različite stvarnosti. Krećemo li se tim asocijativnim poljem, neki pojmovi inicijalno dobivaju pozitivne, drugi negativne

¹⁶ 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.

konotacije. Pojam “autoriteta” uglavnom nosi pozitivni asocijativni naboj, dok pojam “vlast” nerijetko nosi manje pozitivan konotacijski naboj.

Kako se pojmovi “vlast” i “autoritet” često tretiraju kao istoznačnice, ti su pojmovi podložni izmjeničnom sinonimijskom korištenju. Ovdje želimo ukazati na neprihvatljivost tako fleksibilnog korištenja ovih dvaju pojmova koje ne smatramo istoznačnicama. Prije svega, pojam vlasti smješten je u kategoriju institucionalnoga, 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*. U tom smislu riječ je o distinkciji između *izvanjskog* (*imati*, vlast) i *unutrašnjeg* (*biti* autoritet).¹⁷ Uz ovakvu distinkciju između “oficijelnog” i “karizmatškog” autoriteta, oslanjamo se na našu temeljnu pretpostavku da vlast spada u 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 slijedećem 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 ovi 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).¹⁸ Postverbalni oblici su “vlast”, “vlada”, a radne imenice “vladar”, “vladarica”. Sve ovo pak dalje navodi da izvorno u svojoj etimologiji “vlast” strogo pripada patrijarhalnom okruženju. Pa se nerijetko pojavljuju sinonimijski oblici kao “gospodovati” ili “gospodariti”. Za glagolsku imenicu

¹⁷ “Izvanjski” (*extrinsic*) autoritet ili “unutrašnji” (*intrinsic*) autoritet.

¹⁸ 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.

imamo “gospodstvo” ili “gospodarenje”. Vladar je “dominus”, odatle i “dominirati”, to je onaj koji ima “moć” (potestas).¹⁹

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 “upravljaš” samim sobom*. To tada sa sobom donosi moralni i etički aspekt vladanja i upravljanja. Dakle, zaključiti ćemo da poimanje “vlasti” i “vladanja” u smislu upravljanja, inherentno u sebi sadrži oba ova elementa – *institucionalni* i *moralni*.

Dakako, u ovaj će se diskurs o vlasti neizbježno uplesti i još jedan pojam, onaj o “moći”. Često, na žalost, u svojoj negativnoj konotaciji i dimenziji, opresivne i tlačiteljske moći. S druge strane, biti *u* vlasti ili *na* vlasti, znači “moći” u smislu biti u stanju ili položaju (institucionalnom) upravljati ili biti sposoban nešto učiniti. U polaznoj pretpostavci kazali smo kako vlast pripada institucionalnom okruženju, nekom *organiziranom sustavu*. U društveno-političkom smislu to će načiti da položaj donosi i moć. Ne uvijek i samo u smislu sposobnosti činjenja, nego i u onoj konotaciji, opresivnosti. Naša je prvotna pretpostavka 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 mnogo oblika. Bilo da to znači moći (i htjeti) vladati nekime, ili “nadvladati” nekoga, dakle, biti *nad* nekim nad-moćan. Mesijanski tekst iz Izaije proroka kaže: „*dijete nam se rodilo, sina dobismo; na plećima mu je vlast*“ (הַמְשֵׁרָה עַל-)

¹⁹ 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).

שכמו) (Iz 9,5). Radi li se ovdje o “vlasti” ili “moći” u onoj opresivnoj varijanti? Oblik משרה (vlast) (eng. *rule, have dominion*) u Starom zavjetu nalazimo samo ovdje.²⁰ U Novome zavjetu grčki ekvivalent nalazimo u imenici πρωτοκλισία, a u značenju počasnog prvog mjesta (Lk 14,8). Latinski bi ekvivalent bio “*principatus*” (prvenstvo, na prvome mjestu).²¹ No vlast (heb. משרה) o kojoj je ovdje riječ mora se neizostavno promatrati u svjetlu mesijanske vlasti koja se - uz sve druge attribute, iznesene u neposrednom literarnom kontekstu - izlazi iz opresivne i tlačiteljske dimenzije moći. Makar ne i iz mesijanskog *milleua* Fil 2,9-11 u kojem se ukazuje na univerzalnu mesijansku vlast, uz Mesijin autoritet.

Autoritet

Autoritet, etimološki, od lat. “*auctoritas*”, doslovno znači “*imati vlast činiti što*”, iz zadanih ovlasti. Kao što poslanik biva odaslan s autoritetom onoga koji ga šalje.²² U odnosu na povijesni put Crkve, pokazuje se da je Crkva znala i (pre)uzeti i one ovlasti za koje niti je imala pravog pokrića u smislu autoriteta niti poslanja. Indikativno je tome i to da se u povijesti Crkve, odnos vlasti i autoriteta, oblikovao i dalje razvijao načelom koje se naziva “*načelo dva mača*”. O tom ćemo više u ovom razmatranju nešto kasnije.

Jedno od pitanja koje si možemo postaviti jest i ono je li autoritet nekome udijeljen po službenoj dužnosti (policajac, profesor) ili je autoritet prepoznatljivi dio nečije osobnosti i djelovanja (Isus u Evanđelju). Prvo je pitanje vlasti i ovlasti u institucionalnom smislu; drugo je pitanje naravnog ili nad-naravnog udjeljenja što postaje neotuđivi i prepoznatljivi dio onoga koji nosi takav autoritet. To je pitanje *multidimensionalnosti autoriteta*. Jasno je da se u svojim autoritetima i ovlastima, razlikuju otac i policajac (iako ima i očeva koji se služe “policijskim autoritetom”). Mi ovdje želimo tretirati pojam autoriteta kao neotuđivi inherentni dio osobnosti, za razliku

²⁰ U Iz 9,5 hebrejski משרה (vlast) u LXX prevodi se sa grčkim αὐρχ.

²¹ (etimologija משרה nije sasvim dorečena i jasna iako je nesumnjivo vezana za glagolski oblik שרר) (usp. BDB,977; Berković:170). Imamo dalje, imenični oblik שר (=knez) tj. onaj koji vlada. U Qal imperfektu biti će ישר, u konačnici ovo ukazuje na etimologiju imeničnog oblika ישראל (=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 שר (sar), i s druge strane vođa (knez) נגיד (nagid). Za kneza (sar) važna je domena, područje vladanja, administrativna oblast. Knez (nagid), od glagola נגד (= navijestiti, objaviti) u Hifilu; to je onaj koji je uzdignut, objavljen svima (Jer 4,5). Evidentno je da “nagid” nosi karizmatiku konotaciju autoriteta.

²² “legatos cum auctoritate mittere” usp. M. Divković, *Latinsko-hrvatski rječnik* (Zagreb, Kraljevska hrvatsko-slavonska-dalmatinska zemaljska vlada, 1900)

od aspekta “ovlasti” koji je zavisan od formalnog i institucionalnog, na ovaj ili onaj način nametnutoga, stoga često i odbojnog. Kada otac kaže sinu “ja sam tvoj otac i ti meni moraš biti poslušan“, tada se otac 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 osobnosti i naravi. Jedan se vlast mora (po)slušati, drugi autoritet, prepoznati i sukladno djelovati.

Multidimenzionalnost svetopisamskog 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 i razlikovanja između toga je li netko autoritativan ili autoritaran. O tim aspektima autoriteta valjalo bi posebno govoriti, o čemu ovdje ne možemo detaljnije..

6.2. Dei verbum

U dijelu konstitucije *Dei verbum* naslovljenome: *Sveto pismo u životu Crkve* izlaže se odnos Crkve i Pisma.²³ Tamo se veli da je Crkva 'uvijek častila božanska Pisma slično kao i samo Gospodinovo Tijelo'.²⁴ Zanimljivo je ovdje uočiti u kakve se odnose povezuje Pismo (Biblija) i Crkva. Ako je, '*Gospodinovo Tijelo*', dakle Euharistija, u ingerenciji Crkve, a Pisma, kao božanska objava, u toliko su uskoj vezi sa Crkvom... (SvPismo u životu Crkve)..

Ipak, u odnosu na autoritet Svetoga pisma..

U tim nam odnosima možda najbolje može pomoći uvid u zaključke dogmatske konstitucije *Dei verbum* (DV) II Vatikanskog sabora.²⁵ Konstitucija jasno ukazuje na to kako Crkva gleda na Bibliju. Konstitucija jasno daje do znanja da je Riječ, Božja Riječ u kojoj je Bog '*odlučio objaviti sebe, da saopći Otajstvo svoje volje*' (DV,I:2), i koju Riječ valja '*pobožno slušati*' (*Dei verbum, Proslov*).

²³ '*Sveto pismo u životu Crkve*' (VI glava).

²⁴ Usp: '*Crkva časti Pisma*' (VI glava)

²⁵ Konstitucija Dei verbum sadrži šest dijelova, glava: (I.) Stvarnost objave, (II.) Prenošenje božanske objave, (III.) O božanskom nadahnuću Svetoga pisma i kako Sveto pismo treba tumačiti, (IV.) Stari zavjet, (V.) Novi zavjet, i (VI.) Sveto pismo u životu Crkve). Ovdje je prilika za pripomenuti distinkcije u statusu raznih koncilskih dokumenata. To su: *konstitucije, dekreti, dogmatske konstitucije, deklaracije i pastoralna konstitucija*. Kako slijedi u dokumentima II Vat.sabora: (1) 'konstitucije' (*Sacrosanctum concilium*); (2) 'dekreta' (*Inter mirifica, Unitatis redintegratio, Christus Dominus, Perfectae caritatis, Optatam totius, Apostolicam actuositatem*); (3) 'dogmatske konstitucije' (*Lumen gentium, Dei verbum*); (4) 'deklaracije' (*Gravissimum educationis, Nostra aetate, Dignitatis humanae, Ad gentes, Presbyterorum ordinis*.) i (5) 'pastoralna konstitucija' (*Gaudium et spes*)

6.3. Monarhijski model Crkve

U svom uređenju Katolička crkva slijedi monarhijski model i ustrojstvo. U takvom ustroju Crkva analoški slijedi ideju Kraljevstva: kako iz Starog zavjeta po ideji *mesijanskog* kraljevstva, tako u Novom zavjetu naslonjena na obrazac *nebeskog* kraljevstva koje naviješta Isus Krist. U starozavjetnom kontekstu to je ideja izraelske monarhije i kralja kao Božjeg pomazanika. Takav kralj-pomazanik bio je svojevrsni Božji mesijanski veleposlanik na zemlji u području vlasti svoga kraljevstva. Vrhunaravni kralj svega ipak je Bog Jahve. Zato Psalmist veli: *“Narodi svi, plješćite 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).

Ponekad iz nekih razloga, vjerojatno iz razloga Crkve-zejednice, želi se ipak istaknuti djelomično i obrazac uređenja Crkve koji bi barem u nekom pogledu ipak sličio civilnom građanskom demokratskom modelu. U svojim promišljanjima o II. vatikanskom 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”*. On dalje 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 pomalo i utopijski neuvjerljivo. Povijest naime ukazuje na sasvim drugačiji slijed događanja.²⁶ 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”*. Crkvu i crkvenu upravu ne sudi samo savjest čovječanstva - jer, kako veli Petar apostol u svojoj poslanici, *“vrijeme je da počne sud s kućom Božjom”* (1Pet 4,17). U tom smislu to smo svi mi, Crkva, u svom konfesionalnom određenju, ali i Crkva kao pluralitet crkava. S obzirom na otajstveni

²⁶ 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)

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 izvršno 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*” (L. Boff). Ali ustanove tipične za monarhijski sustav. Iz same ideje Kraljevstva (monarhije) proizlazi ustroj Katoličke crkve upravo ovakav kakav jest. 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 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). Kao što je izraelski kralj u Starom zavjetu predstavljao Božjeg pomazanika, svojevrsnog mesijanskog veleposlanika Božjeg na zemlji, 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. Dodatno tome stvar postaje još složenijom ako se Crkva cjelovito identificira s Kraljevstvom Božjim ili se Kraljevstvo Božje sasvim poistovjećuje sa Crkvom. Mnoge protestantske crkve i crkvene zajednice sklone su takvom 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 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).

Može se činiti da u teološkom i doktrinalnom pogledu, u odnosu na duhovne ovlasti, Crkva pak preuzima i one vlasti i ovlasti koje spadaju isključivo u ingerenciju Božjeg *autoriteta*, a ne Crkvene vlasti. Po naravi ustroja osim različitih službi Crkva ima i službenike “koji imaju svetu vlast”. Tako koncilski dekret *Lumen gentium* potvrđuje da je “*jedino Krist Posrednik i put spasenja*”, ali odmah dalje izrijeком dodaje 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*, 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).

6.4. 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 prakticirala ono što Mounier naziva, “*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. Po jednoj predaji smatra se da je to načelo temeljeno na biblijskom tekstu iz Lukinog evanđelja. U tom biblijskom tekstu, pred svoju smrt, Isus svojim učenicima daje 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, odvrati im*” (Lk 22,35-38). Temeljem predaje i tog teksta Crkva uzima samo jedan mač; upravu nad duhovnim stvarima, dok će mač uprave nad svjetovnim stvarima prepustiti svjetovnim vlastima. Stvarnost je pak bila sasvim drugačija.

Pod inceptivnim naslovom *Duo sunt* papa Gelasije (485-519) postavlja temelje načelu dva mača. On će podijeliti ovlasti na duhovni autoritet, *auctoritas sacrata pontificum*, i svjetovnu vlast, *regalis potestas*. Idejno i idealno ova bi dva oblika upravljanja trebala biti odvojena i nezavisna jedan od drugoga, no za opće dobro trebali bi djelovati zajedno i usaglašeno. U stvarnosti to se 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 sveobuhvatne izvršne vlasti i *potestas* (moći). Ideali pape Gelasija, ne samo da se nisu pokazali ostvarivima, nego nasuprot, crkvena i svjetovna vlast stalno su se sudarale. Uz *Duo sunt* istodobno će svjetlo dana ugledati i još jedan crkveni dokument, *Cum ad verum*, također pripisan Gelasiju. Ovim se nastoje ograničiti vlasti i ovlasti duhovnih i svjetovnih vladara.²⁷

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 uspostavio je snažnu autokratsku 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 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.

6.5. Povijesna razmeđa

Uz doktrinarne sporove Crkvu su trajno kroz povijest pratila i opterećivala pitanja vlasti, ovlasti i autoriteta. Te su kontroverze okupirale Crkvu u odnosu na sukobe sa svjetovnom vlašću, dakle prema van, ali ništa manje i prema unutra, u operativnim pitanjima samog ustroja Crkve. Unutrašnji problemi ustroja Crkve, osobito su se

²⁷ „Quum ad verum ventum est ultra sibi nec imperator jura Pontificatus arripuit, nec Pontifex nomen imperatorium usurpavit“ (“Cum ad verum”)

očitovali između 14. i 18. stoljeća. Često se to očitovalo kroz nacionalne crkve, u čemu povijesno prednjači Francuska katolička crkva. Upravo su se ondje redale kriza za krizom. Počevši od *koncilijarističkog* pokreta do *galikanizma*. U austrijskoj katoličkoj Crkvi tu je zatim *jozefinizam* kao još jedna kriza vlasti, ovlasti i autoriteta Crkve.

Koncilijarizam. Povijesna lavina unutrašnjih pitanja i kontroverzi u pitanjima ustroja i vlasti pokrenuta je krajem 14. i početkom 15. stoljeća kroz *koncilijaristički pokret* u Francuskoj. To je bio pokušaj reformiranja Crkve, koji je započeo pretpostavkom da konačni autoritet u duhovnim pitanjima ne leži na papi, nego na općem koncilu Crkve.²⁸ Jedan od vodećih predstavnika i predvodnika tog pokreta bio je izvjesni *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 čak i smjeniti papu.²⁹ 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. On isto tako zahtjeva na tome da je Krist jedina glava Crkve. S druge strane, Gerson uvijek ostaje vjeran Katoličkoj crkvi pa se i sam pridružuje osudi Jana Husa, jednog od preteča i Reformacije. U tome je zanimljivo primjetiti da Gerson kod Husa posebno osuđuje njegovu “heretičku” nepokornost vlasti i autoritetu Crkve.

Galikanizam. Nakon koncilijarističke krize u 14. st. sljedeća velika kušnja za Katoličku crkvu dolazi u 17. stoljeću u obliku još jednog pokreta unutar Crkve - “galikanizma”. I opet se francuski teolozi zalažu za smanjivanje papinskih ovlasti te protežiraju veću samostalnost pojedinih biskupa. Svećenik *Edmond Richer*, jedan od

²⁸ 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 obiju strana bez spomenutih papa sastaju u Livornu kako bi nastojali riješiti krizu u crkvi i sazivaju Koncil u Pisi (1409).

²⁹ značajan je njegov spis “Quaerite dominum” i propovijed pred francuskim kraljem (1389) gdje on izlaže neke od svojih stavova.

prvaka galikanizma, slično Gersonu zastupa stav da je prava i jedina glava Crkve samo Krist. S druge strane, on se još zalaže i za potpuno razdvajanje crkvene od svjetovne vlasti.³⁰ Razlika između njega i Gersona je u tome što Gerson ipak jasno zastupa stajalište da je papa Kristov namjesnik na zemlji.

Od hrvatskih crkvenih prvaka u to je vrijeme u europskim razmjerima iznimno važnu ulogu odigrao Rabljanin, splitski nadbiskup *Markantun de Dominis* (1566-1624).³¹ Taj “vidoviti i odbjegli” nadbiskup, kako ga zove Turčinović, bio je ne samo zagovornik galikanizma, nego je u nekim stvarima bio i radikalniji od Richera. Središnji je Markantunov spis “*De Republica ecclesiastica*”, u kojem se on žestoko suprostavlja i zlorabama crkvenih vlasti, naročito rimske kurije. Postavlja pitanja o papinskim odlukama pa ističe činjenicu o nemogućnost da im se itko i ikako stvarno suprostavi. Još je jedan Hrvat, nešto ranije od de Dominisa, dao svoj glas u pitanjima crkvene vlasti i autoriteta pape u odnosu na kardinalski zbor i kuriju. Bio je to dubrovački dominikanac, kardinal i biskup *Ivan Stojković*. Svojim nastupom na crkvenom Saboru u Baselu 1431. on se tamo istaknuo zahtjevom o nadglasavanju crkvenog sabora nad papom.³²

Jozefinizam. Nisu samo francuski koncilijarizam i galikanizam bili povijesno breme Crkve. Kada je u 18. st. austrijski car Josip II. konačno i potpuno preuzeo vlast od svoje majke carice Marije Terezije, on se u svojim se reformama zalagao i za to da se Crkva u mnogim stvarima podredi svjetovnoj vlasti. Taj njegov stav, zapravo cijeli razrađeni sustav, poznat je pod nazivom *jozefinizam*. Car Josip II zastupa načelo *jura circa sacra* po kojem se ne smije provoditi onaj crkveni kanonski zakon koji jest ili bi bio u suprotnosti s državnom i kraljevskom vlasti. Susljedno tome, car Josip počinje smatrati crkvene institucije dijelom državne uprave. Papinski dekreti postaju podložni carskom odobrenju; po tom dekretu neaustrijski biskupi nebi mogli biti nacionalne

³⁰ o tome svjedoči njegov spis “*De ecclesiastica et politica potestates libellus*” (1611).

³¹ 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. Poblize o njemu vidi u: J. Turčinović, “Markantun de Dominis iz teološke perspektive” (*Encyclopaedia moderna*, br. 36, 12/1991), str. 69

³² Stojkovićev *Tractatus de Ecclesia* prvi je sustavni zapis o Crkvi u povijesti katoličke teologije

biskupske konferencije. Zapravo, svi ovi carski potezi i nisu toliko neposredno bili usmjereni na samu Crkvu koliko su usmjereni na potpunu carsku centralizaciju vlasti.

6.6. Teologija oslobođenja

Snažna kritika Crkve u njenom prakticiranju vlasti, duhovne i svjetovne, pojavila se unutar Crkve u obliku *teologije oslobođenja* početkom 70-ih godina 20. stoljeća. Svoj povijesni korijen teologija oslobođenja nalazi već u 15. i 16. st iz vremena Humanizma, mada zasigurno neke svoje zaside nalazi i iz već spomenutih konciliarističkih kriza i galikanizma.³³ Stasala u Južnoj Americi, teologija oslobođenja, umnogome je inspirirana marksističkom kritikom društva i države. Pravi okidač počecima i aktiviziranju teologije oslobođenja, bila je sandinistička revolucija u Nikaragvi 1979. Nikaragvanska katolička crkva prihvatila je izazov ove revolucije. No, sjeme teologije oslobođenja posijano je već i nešto ranije, 1968 god. na skupštini biskupa Latinske Amerike u Medelinu u Kolumbiji.³⁴ To je vrijeme koincidiralo i s usponom kardinala *Josepha Ratzingera* u Rimu, sadašnjeg pape Benedikta XVI. Ratzinger je tada postao (1981) Prefektom Kongregacije za nauk vjere, predsjednik Papinske biblijske komisije i Međunarodne teološke komisije. Tako je i po zadatku Ratzingera zapalo da se suoči ili obračuna s tom novom teologijom i njezinim zastupnicima.

John L. Allen u izrazito zanimljivoj i važnoj biografiji kardinala Ratzingera na vrlo plastičan i dinamičan način, nekako u obliku ljetopisa, opisuje nastanak i daljnji razvoj teologije oslobođenja (Allen, 2002:131-174). Pravo malo bojište između Crkve u Rimu i teologije oslobođenja u Južnoj Americi bila je 1984 godina. Te iste godine, svoju je ofenzivu započeo i Ratzinger te je svojim javnim istupom zapravo na određeni način teologiju oslobođenja proglasio heretičnom konfrontacijom prema Crkvi, te da se “narod Božji” direktno suprostavlja “hijerarhiji” Crkve.³⁵ Ulje na vatru Ratzingeru

³³ termin *teologija oslobođenja* “iskovao je” peruanac Gustavo Gutierrez u svojoj knjizi “Teologija oslobođenja” (1971)

³⁴ u to su vrijeme tri ministra u kabinetu vlade Nikaragve bili svećenici, a jedan je svećenik bio i nikaragvanski veleposlanik pri Organizaciji američkih država.

³⁵ Ratzingerov tekst u talijanskom časopisu *30 Giorni* od 14. ožujka 1984.

dolijao je franjevac *Leonardo Boff* svojom knjigom “*Crkva: karizma i vlast*”.³⁶ 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.³⁷ Boffov dolazak i tretman u Rimu bio je u mnogočemu konspirativan, na što se i on sam osvrnuo rječima, ponešto u šaljivu tonu, da bi mu možda “*trebalo staviti i lisice na ruke*” (Allen, 2002:159).

³⁶ L. Boff, “*Crkva: karizma i vlast*” (Stvarnost, Zagreb, 1987)

³⁷ 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.

7. BIBLIJA I AUTORITET BIBLIJE

7.1. Govorni čin

Kršćani Bibliji pristupaju kao izvornom iskazu Božjeg autoriteta, pa je stoga i nazivaju Božja Riječ. Kako je i sam pojam “riječi” temeljni iskaz i komunikacijski “alat”, to naziv Božja “Riječ” ujedno obznanjuje i samu narav kršćanskoga Boga, Boga koji stremi prema komunikacijskoj zajednici sa svojim stvorenjem. Kao prolog ovoj poveznici između pojma autoriteta i Biblije, kao Riječi Božje, treba nam se nakratko i iz lingvističkog rakursa zagledati u narav *izgovorene riječi*.

U lingvistici govorni se jezik dijeli 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 i *ilokucije*. Ilokucija je dakle onaj govorni iskaz koji postaje činom već samim time što je izgovoren.

Od Stvoriteljevog prapovijesnog “*I reče Bog... i bi*” pa potom do Riječ Ivana Evanđeliste (lo,goj) koja je “postala tijelom”. Sve to upućuje na narav “riječi” u svojoj efektivnoj performativnoj snazi. U početnom poglavlju Biblije: „*I reče Bog: Neka bude svjetlost. I bi svjetlost*“ (Post 1,3) evidentno je da biblijska “riječ” ovdje prelazi konstativ izgovorene riječi ili tek nekog pisanog znaka. Ona nije “prazna riječ” (qrEîrb““d“-al{ }) (Pnz 32,47). U lingvističkom pogledu upravo ova dimenzija i narav jezika u performativu zauzima važno mjesto i u odnosu na autoritet Biblije kao Riječi Božje. U teoriji jezika ona se naziva *teorija govornih činova*.³⁸ Kada govorimo o toj dimenziji jezika i govora Crkveno okruženje i obredi primjereni su kontekst. Uzmimo za primjer kršćanski i crkveni obred krštenja. Za obred krštenja, uz ostalo, trebaju biti zadovoljeni neki preduvjeti. Prije svega, svima je jasno da nitko ne može, barem ne pravovaljano, krstiti sam sebe. Krštenje će obaviti osoba ovlaštena, priznata i prepoznata činom ordinacije rukopoložena osoba; svećenik ili pastor. Kako se kršćanski obred krštenja bliži kraju, svećenik ili ovlaštena osoba, izgovara: “*krštavam te u ime Oca i Sina i Duha Svetoga*”. Izgovaranjem ovog krsnog izričaja, ne samo da je krsni čin

³⁸ 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.

dovršen, nego je izriječkom “krštavam te” krštenje je tim izričajem postalo izvršno i pravovaljano. Izričaj “krštavam te” zapravo je ilokucija, u trenutku tog govornog čina krštenje se ostvaruje, postaje stvarnost.

Sveto pismo, kao Božja Riječ, u mnogim svojim oblicima - upozorenja, opomene i slično - ukazuje na svoju 'izgovornu' snagu ilokucije. Govornog Božjeg čina koji nešto ostvaruje i čini.

7.2. Autoritet Svetog pisma

Pitanje autoriteta Svetoga pisma nepregledno je područje istraživanja i razmatranja, može se sagledavati iz perspektive crkvene povijesti ili sustavne teologije, ali i jednostavno temeljem egzegeze svetoga teksta. Kako ovdje nije moguće iscrpno izlagati sve aspekte biblijskog autoriteta, mi ćemo odabrati i kratkim bilješkama približiti osnovne ideje tog autoriteta, potom se usredotočiti na neke odabrane i primjerene biblijske tekstove.

Sveti tekst. Poimanje autoritativnog ili “svetog teksta” uglavnom će se odnositi na izvorni jezik i izvornost nekog religijskog teksta. Obzirom da ipak većina vjernika, kršćana, ne barata izvornim jezicima Biblije, to će se neminovno početi postavljati pitanje autoriteta pojedinog prijevoda. Kršćanske, židovske ili islamske predaje autoritet nekog teksta kao takvog nalaze, na ovaj ili onaj način, u samom materijalnom tekstu, na izvornom jeziku ili pak u nekom posebno prepoznatom i osobito prihvaćenom prijevodu. Indikativna je ovdje 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*” (Ps 119), rabin će pri liturgijskom slavlju simbolikom geste poljupca svitka ili knjige time ukazati i prepoznati taj tekst svetim i autoritativnim.³⁹ Katolici, pravoslavni i protestatni govore o Svetom pismu. Kod Protestanata, u njihovom rječniku daleko se rjeđe koristi termin *sveti tekst*. Dakako, kada se govori o “svetom tekstu”, tema se širi i zahvaća pitanja izvornog božanskog nadahnuća Svetog pisma ali i prijenosa i predaje tog teksta. Ovisno o prijevodu ili procesu prevođenja. Možemo li govoriti o tome da svetopisamski tekst u svom izvornom obliku i jeziku sadrži relativno veći autoritet od, recimo, nekog suvremenog

³⁹ Mat 5:17-18; Ps 119:97

slobodnijeg biblijskog prijevoda? Islam će stoga 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 predan mu tekst. Tako bi se u nekom doslovnom i materijalnom smislu mogle možda shvatiti i one Isusove riječi: “*dok opstoji nebo i zemlja, ni jedna jota, ni jedna kovrčica slova Zakona sigurno neće nestati*” (Mat 5,17-18). U tako doslovnom i materijalnom poimanju svetosti teksta, kakav su tek teret kasnije u prijenosu svetog teksta imali hebrejski masoreti pridodavanju vokala konsonantnom hebrejskom tekstu, gdje i jednim zarezom ili točkom na “krivom” mjestu riječ zadobije sasvim drugačije, 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 autoritativno 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.⁴⁰ Protestantski se stav u ovim stvarima razlikuje. Ipak, u nekih su se tradicija protestantskog evangelikalnog kršćanstva u hrvatskom podneblju dugo vremena neki prijevodi smatrali posebno prihvaćenima i nadahnutima. U pitanjima autoriteta Biblije ili nekog određenog prijevoda, još se i do naših dana ponegdje postavljaju pitanja u odnosu na “pravi” autoritet nekog biblijskog prijevoda. Bilo da takva pitanja dolaze s katoličke ili protestantske strane.⁴¹ Treba

⁴⁰ 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).

⁴¹ 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”(?) u nekih se protestantsko-evanđeoskih sredina dugo vremena

napomenuti također da se pitanje autoriteta Svetog pisma iz vizure katoličke teologije neposredno vežu na crkvenu predaju ali i ovlašteno tumačenje Riječi. Jer, Crkva je ta koja, predaje, naviješta i propovijeda Riječ slijedeći naputak - “*da se sada po Crkvi saopći mnogolika Božja mudrost*” (Ef 3,10; 5,25-26).

Sustavna teologija. Iz perspektive sustavnog teologa, a u odnosu na autoritet Biblije, u žarištu je tematika božanskog nadahnuća i svetopisamske nepogrešivosti.

U tome svakako treba, barem referentno, spomenuti elemente biblijskog autoriteta iz vizure i teologije Karla Bartha. On odnos između autoriteta Riječi i Crkve izlaže u svojoj Dogmatici.⁴² 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, 1956:538). 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. On prvotno ističe da Riječ prije svega jest i treba biti “*naviještana*”. Jer, 'kako će vjerovati ako nisu čuli, a kako će čuti ako im nije propovijedano' (Rim 10). Drugi je oslonac Barthove teologije Riječi činjenica da je Riječ, Sveto pismo, po svojoj naravi “*sudbena*” (njem. *Gegenstand*). Ona stoji (na)suprot nas pa stoga u svom autoritetu nije podložna nama i našoj hemeneutici. Ili riječima poslanice Hebrejima, ona je oštrija od svakog dvosjeklog mača (Heb 4). 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, kako smo ovdje već istakli opisujući 'riječ' kao govorni čin. Ona, Riječ, silno se očitovala kao *događaj utjelovljenja*. Ovaj aspekt *Riječ-kao-događaj* zauzima posebno mjesto u Barthovoj teologiji Svetog pisma (Heb 1,1-3).

7.3. 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

tekst Biblije u prijevodu Vuka Karadžića i Đure Daničića smatrao nekako 'posebnim'; prijevod u izdanju Kršćanske sadašnjosti, i ne samo zbog deuterokanonskih knjiga, smatrao se 'katoličkom Biblijom'

⁴² 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)

zadatke temeljem božanskog autoriteta i pohoda Božjega Duha: “*Jahve stade podizati suce*”. *Kada je Bog počeo podizati suce, “Jahve bijaše sa svakim sucem”* (Su 2,16-18). Nadnaravni element silaska Duha Božjega na pojedinog Suca osposobljavao ga je za izvršenje zadaće i u tome dodavao mu autoritet: “*Duh Jahvin siđe na nj i on posta sucem Izraelu. I povede Izraela u boj*” (Su 3,10). Narod je njihovo novo “stanje” ubrzo prepoznao - prihvaćajući novozadobiveni autoritet. Narod je stoga jednodušno i bez zadržke slijedio biblijskog Suca. Zanimljivo je u tome da ovi, biblijski suci, nisu imali razrađeni sustav niti ikakvih institucija 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. U prvim retcima 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 - Stvoritelj ljudskom biću, čovjeku i ženi, stvorenima na Njegovu sliku, daje ingerencije i odgovornosti “vlasti”:

“načinimo čovjeka na svoju sliku, sebi slična, da bude gospodar (הָרָר)” (Post 1,27) (Šarić ovdje ima: “*neka vlada*”).

Dvije su ovdje stvari nesporne. Božanski mandat jest suverenost njegove vlasti. To je 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, čak uz određenu notu opresije. Hebrejski glagol ‘*rada*’ (רָדָה), s osnovnim značenjem “pokoriti” neprijatelja, zapravo znači “gaziti” ili nemilosrdno vladati.⁴³ Za Babilon, biblijski tekst veli da je ovaj u ljutnji vladao (gazio) narodima (Iz 14,6):

„koji je ljuto udarao (מַכָּה) narode beskrajnim udarcima, i gnjevno ih gazio (רָדָה) , progonio (רָדָה) ne štedeći ih“ (Iz 14:6)

S druge strane, mesijanski će kralj pokoriti svoje neprijatelje i vladati žezlom usred svojih neprijatelja (Ps 110,2).⁴⁴ Ipak, prije no što zaključimo da se ovdje čovjeku nudi takva opresivna vrsta “vladanja” po kojoj bi sav živi i životinjski svijet osjetiti

⁴³ Ovdje vidjeti i usporediti morfem רָר.

⁴⁴ uz hd”r” tu je još i vb;K” sa sličnim značenjem “pokoriti” (2Sam 8:11)

njegovu, ljudsku moć, valja nam biblijski tekst postaviti u širi kontekst. Naime, kada se pažljivije neki od ovih tekstova postave u širi biblijski kontekst, postaje jasno da nije riječ o vlasti u smislu dominacije i opresije, već o mandatu vlasti u smislu “posluživanja”, služenja (?).

U tekstovima Novoga zavjeta pojmovi “autoriteta” i “vlasti” učestalo se izmjenjuju. U nekih biblijskih prijevoda koriste se kao istoznačnice. Mnogi hrvatski biblijski prijevodi poslužit će se takvim “sinonimijskim skraćivanjima” te u tekstu poistovjećivati pojam “vlasti” i “autoriteta”. Čak i tamo gdje to izvorni kontekst evidentno ne dopušta. Razlog tome mogu biti i prevoditeljske nedoumice u odnosu na eventualno neuobičajeni ili nespretni hrvatski izričaj. Semantičko polje kao i polisemičnost grčkog termina *evxousi,a*, istina, do neke mjere može dopustiti da se ovaj grčki izraz prevodi i kao “autoritet” (u smislu karizme), ili kao “vlast” (u smislu institucionalne i političko-upravljačke moći). Za očekivati je ipak da će biblijski prevoditelj imati kontekstualni osjećaj razlikovanja ovih pojmova pa uz dodatni napor, ipak neće ove pojmove nekritički koristiti kao istoznačnice.

Evo jednog takvog primjera, nekritičkog poistovjećivanja pojmova 'vlasti' i 'autoriteta'. Po završetku Isusova Govora na gori, nailazimo na zaključak u kojem se kaže kako su mnogi prisutni slušatelji prihvatili kako u Isusovom nauku nalaze istinski autoritet. Većina hrvatskih prevoditelja ovdje prevodi na slijedeći način: *“mnoštvo naroda bilo zaneseno njegovom naukom, jer ih je učio kao onaj koji ima vlast, a ne kao njihovi književnici”* (Mat 7,28; KS).⁴⁵ Zanimljivo je da stari hrvatski biblijski prijevodi umjesto “vlasti” ovdje stavljaju termin “oblast”, što je zanimljivo utoliko što, barem danas, pojam “oblast”. Ignac Kristijanović, u kajkavskom jezičnom obliku ovdje prevodi: *'kada bi Jezus bil dokončal ove reči, osupnulo se je ljudstvo nad njegovim*

⁴⁵ Šarić ovdje slijedi Vulagtu pa prevodi: “mnoštvo je naroda bilo zadivljeno njegovim naukom. Jer je učio kao onaj koji ima moć” (Mat 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.

navukom. Ar je on nye vučil kakti kakov koi oblast ima, a ne kak nyihovi Pismoznanci i Farizeuši'.⁴⁶

U navedenom biblijskom tekstu i kontekstu potpuno je razvidno da Isus nije imao nikakvu (političku) “vlast” *de iure*. Zapravo, sasvim nasuprot tome, upravo je on, Isus iz Nazareta, bio oporba književnicima koji su i *de facto* i *de jure* imali pravu “vlast” ali čini se ne i autoritet među svojim narodom. Nasuprot ovima, 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 tom evanđelju mnogo spominju teme, “vlasti”, “moći” i “autoriteta”, tako važne i bliske tadašnjim Židovima. Isus u Mateju, upozorava na poznato ponašanje političkih moćnika i na neprihvatljivu praksu zemaljskih vlasti da “gospoduju” (DF) nad podanicima kako bi ljudi “osjetili njihovu moć” (Šarić) (Mat 20).⁴⁷

Isus svoje učenike *ovlašćuje*, ali ne za institucionalnu vlast, on im udjeljuje moć (“vlast”) u području djelovanja s obzirom na onostrano, “*dade im vlast (evxousi,a) da mogu izgoniti nečiste duhove*” (Mat 10,1). Vlast, u onom smislu koji predstavlja “osjetiti nečiju moć” privlačila Isusove učenike, pokazuje i upozorenje u kojem Isus 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*” (Mat 20,25-26). U istom tekstu 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*” (Mat 20,21). Prošireni kontekst njenog zahtjeva nalazimo u Mat 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 svojevrsnu predizbornu kampanju. Kao da je među njima bilo suparništva, ili “foteljaša” zainteresiranih za sudjelovanje u vlasti. Postoje sugestije da su Jakov i Ivan koristili priliku Petrove smanjene popularnosti u Isusovim očima (usp. Mat 16,21-23) kako bi eventualno preuzeli njegovo prvenstvo (France, 1997:303).

⁴⁶ Ignac Kristijanović, „*Szveti Jesusha Kristusha Evangelium popiszan po szvetem Mateju*“. Katančić također ovdje ima “oblast”.

⁴⁷ Šarić ovdje dobro i prikladno prevodi s “osjete njihovu moć” (Vul. “dominatur eorum”)

7.4. Pisma i autoritet Isusa iz Nazareta

Spomenuli smo da po završetku Isusova Govora na gori (Mat 7,29) nazočni prepoznaju njegov autoritet iako Isus ne samo da nije imao formalnu vlast, nego je bio u oporbi „onima na vlasti”. Evanđelist Marko tom pučkom zaprepaštenju i njihovoj reakciji dodaje još i ove riječi: “Što je ovo? Nova i silna nauka” (Mk 1,27). U tom kontekstu, u Govoru na gori, treba gledati i ono autoritativno Isusovo: “a ja vam kažem”, što je i neposredno svjedočanstvo o nedodirljivom Isusovom autoritetu kojim je on 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 prvacinaroda” - dakle oni koji su na vlasti - “nastojali su ga ubiti. Ali ne nađoše 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 praksi, očituje se ipak u njegovu božanskom paradoksu koji se posebno ističe u Markovu evanđelju. Ovaj paradoks Isusova nauka, “nove i silne nauke”, nalazi se u *su-djelovanju*, autoriteta i služenja (Dillon,1995: 92-113).⁴⁸ Kako to dvoje pomiriti, ili, još bolje, kako to istinski može funkcionirati bez kompromitiranja jednog ili drugog?⁴⁹

8. KAKO ČITATI BIBLIJU

Čitanje ili učitavanje

Što je to 'biblijski' a što 'ne-biblijski'. Nerijetko ćemo u artikulaciji ili argumenatciji nekih bitnih tema kršćanskog nauka ili prakse čuti iskaz da je što *biblijski* ili *nebiblijski*. U takvom ponekad sasvim paušalnom odmjeravanju snaga svakako valja imati na umu same osnove biblijskog čitanja i biblijske pismenosti.

Temeljni uzus biblijske pismenosti jest biblijski tekst *isčitavati* (egzegeza) ne zaobilazeći isto toliko važan kontekst. ..za razliku od *učitavanja* (eisegeza) kada se u biblijski tekst, .

Dakako, ovome se isto tako i isto tako lako mogu oduprijeti na priziv 'Duha' u kojem slučaju osnove biblijske teologije i bilijske pismenosti nađu se sasvim izlišnima.

⁴⁸ R. J. Dillon, “As One Having Authority (Mk 1,22)” (Catholic Biblical Quarterly, 57/1995), str. 92-113

⁴⁹ 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.

Dovoljno je tek u pravo vrijeme referirati se na koji biblijski tekst, makar i bio sasvim izvan konteksta ili relevantnosti u odnosu na temu o kojoj se debatira.

Ono ‘sveto’ što se u čitanju Biblije (i Svetog pisma) ne smije oskvrnuti sažimlje se u načelu – ‘nema teksta bez konteksta’. Dodatno tome ima se naglasiti i važnost literarnih formi koje se prožimlju kroz Bibliju.⁵⁰

9. .

⁵⁰ Ponekad se nepromišljeno stavljaju u sinonimiju dvije literarne vrste (proza i poezija) i množina literarnih formi (priča, rodoslovlja).

Literatura

- Armstrong, Karen (2007). *The Bible: the biography*. London:Atlantic Books
- Barth, Karl (1963). *Church dogmatics: the doctrine of the Word of God*. Edinburgh:T&T Clark
- Berković, Danijel (2014). *Abram, Abraham i Ibrahim: skica za portret u židovstvu, kršćanstvu i islamu* (u 'Muftija Ševko ef. Omerbašić'). Zagreb:Mešihat isl.zajed u RH
- Berković, Danijel (2007). Crkva i Biblija,u kontekstu korelativnih odnosa vlasti i autoriteta. *Kairos, 1/1*, 91-114
- Brown, Raymond (1999). *Biblija: 101 pitanje i odgovor*. Zagreb:MIOB
- Harrington, Wilfrid (1977). *Uvod u Bibliju*. Zagreb:Kršćanska sadašnjost
- Heinz, Hans (1971). *Suvremeni čovjek i Biblija*. Zagreb:Znaci i vremena
- Hohnjec, Nikola (2012). *Riječ bijaše ljudima svjetlo*. Zagreb:Glas Koncila
- Kuschel, Karl-Josef (2001). *Spor oko Abrahama*. Sarajevo:Svjetlo riječi
- Legaspi, Michael (2010). *The Death of Scripture and the Rise of Biblical Studies*. Oxford:Oxford University Press
- Miles, Jack (1998). *God: a biography*. London:Simon&Schuster
- Miles, Jack (2001). *Christ: a Crisis in the Life of God*. London:William Heinemann
- Turčinović, Josip ed. (1972). *Dei verbum: II Vatikanski koncil: dokumenti*. Zagreb:KS