

Daniel PATAFTA

RAZVOJ ŠTOVANJA SV. JOSIPA U CRKVI OD OTAČKOG
RAZDOBLJA DO DRUGOG VATIKANSKOG SABORA –
TEOLOŠKA POLAZIŠTA I POBOŽNOST

*Development of worshipping St. Joseph in the Church from Church
Fathers to Second Vatican Council – theological starting positions and
devotion*

UDK: 27-56:27-36JOS“03/1962“

Izvorni znanstveni rad
Original scientific paper

Primljeno: 1/2019.
Prihvaćeno: 5/2019.

Sažetak

Među tradicionalnim katoličkim pobožnostima važno mjesto zauzima štovanje sv. Josipa. Ovo štovanje počelo je zamirati nakon Drugoga vatikanskog sabora zbog krize teologije i pučke pobožnosti, da bi u novije vrijeme počelo doživljavati svoju polaganu obnovu. U ovom radu nastoji se dati kroz izabrane tekstove iz otačkog razdoblja, kojih je vrlo malo, preko skolastičke teološke refleksije do papinskih dokumenata razvoj teološkog promišljanja i štovanja sv. Josipa od razdoblja ranog kršćanstva, odnosno otačkog razdoblja do Drugoga vatikanskog sabora. Rad prati ovaj razvoj kroz dva velika razdoblja, to je prvo razdoblje teoloških refleksija kod crkvenih otaca, napose sv. Augustina i vremena srednjeg vijeka, kad u visokoj skolastici započinje sustavno teološko promišljanje o sv. Josipu, gdje je temelje postavio sv. Toma Akvinski, a širenju pobožnosti pridonio sv. Bernardin Sijenski. Drugo je razdoblje vrijeme od početka katoličke obnove do Drugoga vatikanskog sabora, kada teološka misao pada u drugi plan, a u središte dolazi pobožnost i ističe se uloga sv. Josipa kao zaštitnika Crkve pred snažnim promjenama s kojima se Crkva suočavala u 19. i početkom 20. stoljeća. Teološka misao ovoga razdoblja temelji se na razvijanju skolastičkih zasada, često bez kritičkog pristupa i pod snažnim utjecajem pučke pobožnosti. Dominantnu ulogu u promicanju štovanja sv. Josipa u 19. i početkom 20. stoljeća preuzimaju pape

koji u širenju štovanja sv. Josipa vide važnu duhovnu i pobožnu praksu kojom se vjernici potiču da se utječu sv. Josipu svojim molitvama kako bi zaštitio Crkvu. Umjesto zaključka doneseno je jedno promišljanje koje može biti poticaj za novu obnovu štovanja sv. Josipa u novim okolnostima u odnosu prema potrebama suvremenog društva i Crkve, a da se ne izgubi zdravi duh i velika vrijednost svetačkog lika sv. Josipa koja je stoljećima nadahnjivala katoličku duhovnost i pobožnost sa snažnom eklezijalnom dimenzijom.

Ključne riječi: sv. Josip; sv. Augustin; sv. Toma Akvinski; djevičanski brak; djevičanstvo; zaštitnik Crkve; pape 19. i početka 20. stoljeća; teologija; duhovnost; pobožnost.

UVOD

Štovanje sv. Josipa u Katoličkoj Crkvi danas je jedno od najraširenijih štovanja u obliku pučke pobožnosti. Kult sv. Josipa osobito se razvio u vrijeme katoličke obnove, kad nastaju prve crkve, kapele i oltari posvećeni ovom svecu te u isto vrijeme i različiti molitvenici i molitveni priručnici, kao i druga pobožna pomagala koja su kroz razdoblje 17. i 18. stoljeća doprinijela naglom širenju kulta sv. Josipa. Kroz razdoblje srednjega vijeka bilo je normalno da glasoviti propovjednici populariziraju i različite pobožnosti prema Kristu, Blaženoj Djevici Mariji i svecima. Međutim, prve tragove teoloških promišljanja nalazimo već u otačkom razdoblju, osobito kod sv. Augustina. Iz teološke i duhovne prakse velikana teološke misli i duha proizašle su mnoge liturgijske, a zatim iz liturgije i pobožne prakse koje su prihvaćali vjernici, a često odobravalu i Crkva. Tako se kroz stoljeća razvila pobožnost sv. Josipu koja svoje ishodište ima u teologiji, duhovnosti i liturgijskoj praksi Crkve koja se razvijala stoljećima i manifestirala kroz različite oblike pobožnosti, gdje je u pozadini uvijek stajalo određeno teološko promišljanje. Štovanje sv. Josipa razvilo se u njegovoj povezanosti s Blaženom Djevicom Marijom, u strogome kristocentričnom usmjerenju ekonomije spasenja, odrazilo se u liturgijskoj praksi, a kroz liturgiju dobilo i svoje oblike pučke pobožnosti. Naposljetku, Hrvatski je sabor 1687. proglasio sv. Josipa zaštitnikom Hrvatskog kraljevstva, a papa Pio IX. 1870. zaštitnikom Crkve. Stoga je cilj ovoga rada dati pregled početaka teološkog promišljanja o sv. Josipu, određenih teoloških postavki, prisutnosti u liturgiji i naposljetku u pučkoj pobožnosti. Izvori su na hrvatskom jeziku oskudni

i parcijalni, ne donose cjelovitu sliku razvoja kulta sv. Josipa, a ponajmanje razvoj teološkog promišljanja i duhovne prakse, a također nedostaje i jasan povijesni kontekst koji bi dao precizan okvir dinamičnog razvoja štovanja ovoga iznimno popularnog sveca. Pretkoncilska teologija postavila je određene teološke zasade i do tada se razvila iznimno jaka pobožnost da se počelo čak govoriti o josipologiji, međutim, nakon koncila sve je ovo zastalo, a osobito je štovanje svetaca i promišljanje o novozavjetnim svecima kao što je sv. Josip stavljeno po strani. Zbog važnosti štovanja sv. Josipa u hrvatskom narodu ovim člankom želi se dati određeni pregled, na temelju dostupnih izvora, kako se razvijalo štovanje sv. Josipa u Katoličkoj Crkvi, od teoloških zasada preko liturgije i duhovnosti do izraza u pučkoj pobožnosti.

1. TEOLOŠKA PROMIŠLJANJA OD OTAČKOG RAZDOBLJA DO KRAJA SREDNJEGA VIJEKA

Sve što znamo o sv. Josipu u novozavjetnim spisima sadržano je u dva evanđelja, u Matejevu evanđelju u poglavljima 1–2 i 13.55 te Lukinu evanđelju u poglavljima 1–2 i 4.22, koja su vezana uz rođenje Isusa Krista. U izvankanonskim spisima spominje se u apokrifnom Jakovljevu protoevanđelju gdje se prikazuje kao stariji čovjek koji se brine o životu Svete obitelji i odgaja Isusa. Iz 5. ili 6. stoljeća potječe grčki dokument nazvan *Povijest Josipa Tesara*, gdje se već mogu uočiti određeni liturgijski tragovi štovanja sv. Josipa u istočnoj Crkvi.¹ Teološka refleksija i učenje crkvenih otaca postavili su temeljne točke razvoja crkvenog nauka o sv. Josipu. Početci razvoja teološkog nauka o sv. Josipu povezani su s crkvenim ocima, ali se kod njih on pojavljuje u tragovima i često je pod utjecajem apokrifa, međutim, bez obzira na to oni ostavljaju određene tragove koji osvjetljavaju ulogu sv. Josipa u povijesti spasenja. Izvori iz prvih četiriju stoljeća kršćanstva sadržavaju vrlo malo tragova o teološkoj refleksiji i štovanju sv. Josipa. Međutim, uvijek treba polaziti od toga da u Crkvi postoje dvije razine štovanja svetaca, privatna i izvanjska ili javna koja je odobrena od Crkve i utemeljena na teološkoj refleksiji i prenesena u liturgijsku praksu. Dakle, postoji razina crkvenog nauka i prakse i razina pučke i osobne pobožnosti.

¹ Usp. Max ZERWICK, *Analysis psihologica Novi Testamenti Graeci*, Romae, 1953., str. 1; Jean Edward FUREY, *Josephology and its advancement since the time of Pius IX*, St. Bonaventure University, NY, 1961., str. 4–6.

Može se pretpostaviti da je sv. Josip bio prisutan u osobnoj pobožnosti prvih kršćana s obzirom na njegovu ulogu u odnosu prema Isusu Kristu i Blaženoj Djevici Mariji.² No ovdje treba uzeti i povijesne okolnosti razvoja kršćanstva do Konstantinova preokreta 313. godine kao i da je to bilo vrijeme kada se kršćanska teologija bavila uglavnom otajstvom Isusa Krista. Povijest razvoja teološke misli pokazuje dinamiku koja, često uvjetovana društvenim i povijesnim okolnostima, utječe i na teološku refleksiju. Iz tog je razloga za razvoj određenog nauka često trebalo proći nekoliko stoljeća da bi određene refleksije dobile svoju jasnu teološku sustavnost. Prve tragove štovanja sv. Josipa nalazimo u 3. stoljeću na istoku Rimskog Carstva, gdje se kršćanstvo brže proširilo i jače ukorijenilo, a teološko promišljanje bilo jače, ali izvori pokazuju da u tom štovanju ima vrlo malo tragova teološkog mišljenja.³ Samo proučavanje nauka i razvoja kulta analoški povezuje Josipa i Mariju, koji su tijesno povezani iako su očite razumljive razlike. Samim time što je teološka refleksija o Mariji kao i ona o Josipu krenula istim putem, razvojem mariologije, da bi naposljetku završila u povezanim ali i autonomnim teološkim promišljanjima i konkretnom nauku.⁴

U prva tri stoljeća kršćanstva svaki govor o Josipu uglavnom je bio povezan s temeljnim pitanjima vezanim uz Kristova otajstva, kao primjerice rođenje Kristovo. Neki rani crkveni oci kao Justin i Origen pokazuju neke novosti u vrednovanju Josipove osobe, međutim, tek u 4. i 5. stoljeću počinje se teološki pristupati osobi sv. Josipa u kontekstu razvoja mariologije i teologije općenito. Tu se zapažaju prvi teološki tekstovi, iako je to sporadično, kod Efrema Sirskog, Ivana Zlatoustog i Ćirila Aleksandrijskog, dok na Zapadu o sv. Josipu pišu Augustin i Petar Krizolog.⁵ S ovim imenima počelo se teološki promišljati o sv. Josipu i to u okviru dvaju pitanja: braku sv. Josipa i Marije i Josipovu djevičanstvu i duhovnoj povezanosti s Marijom.

² Usp. Jean Edward FUREY, *Josephology and its advancement since the time of Pius IX*, str. 2.

³ Usp. Stjepan BAKŠIĆ, *Sv. Josip. Katoličko bogoslovlje o svrhunaravnom dostojanstvu i štovanju sv. Josipa*, Zagreb, 1939., str. 5.

⁴ Usp. Tarcisio STRAMARE, *San Giuseppe nella Scrittura, nella teologie e nel culto*, Roma, 1983., str. 2-3.

⁵ Usp. J. E. FUREY, *Josephology and its advancement since the time of Pius IX*, str. 7.; S. BAKŠIĆ, *Sv. Josip. Katoličko bogoslovlje o svrhunaravnom dostojanstvu i štovanju sv. Josipa*, str. 10.

Pitanje bračnog odnosa Josipa i Marije otvorilo se već u 2. stoljeću kada su pojedine krivovjerne skupine unutar kršćanstva negirale pravu bračnu zajednicu Josipa i Marije. Problem odnosa Josipa i Marije nalazio se u nemogućnosti da se ispravno protumači što je to djevičanska ženidba, a što tvrda i neizvršena. U svakom slučaju, željelo se iz odnosa Josipa i Marije isključiti svaki spolni čin, a također nisu previše razmišljali o razlikama između kršćanskog i židovskog poimanja zaruka. Iako je ovo pitanje, odnosno problematika u raspravama bila sekundarna. Prvi koji je uočio da su kod Židova zaruke bile pravo vjenčanje, odnosno ženidba, bio je sv. Ambrozije. On u svome djelu *De concordia Mathaei et Lucae in Genealogia Christi* piše: „Zašto nije začela prije nego li je zaručena? Možda da se ne može reći da je začela u preljubu. I tako je Sveto pismo dobro istaknulo jedno i drugo, naime da je bila zaručena, ali ipak djevica: djevica, da se tako isključi svaki odnos s mužem i zaručnica da se isključi ljaga povrijeđenog djevičanstva. Neka te ne smeta što je Pismo naziva ženom, jer sklapanje ženidbe nije oduzimanje djevičanstva nego stvaranje ženidbene veze; konačno nitko ne može otpustiti onu koju je primio, stoga da je mislio otpustiti je, priznao bi time da ju je uzeo [...] ženidbu ne čini oduzimanje djevičanstva nego ženidbeni ugovor. Ženidba počinje kada se djevojka poveže, a ne očituje se po spolnom odnosu.“⁶ Na ovom tragu nastao je Augustinov nauk koji kaže kako ženidba može postojati i bez spolnog odnosa, a takva djevičanska ženidba bila je između Josipa i Marije.⁷ Ovo pitanje doveo je do vrhunca pelagijanac Julijan naučavajući kako na bit ženidbe pripada spolni čin, čega kod Josipa i Marije nije bilo, prema tome ni njihova bračna zajednica nije bila pravi brak. Njega je na Petome ekumenskom saboru 553. u Carigradu pobijao određeni biskup Maksimin, iako nije zabilježeno u kojem doktrinarnom pitanju.⁸ Međutim, već je sv. Augustin u djelu *Adversus Julianum Palagiano* progovorio o tom pitanju baveći se Marijinim djevičanstvom: „Budući da izraelski običaji

⁶ AMBROSIVS, *De concordia Matthaee et Lucae in genealogia Christi*, u: *Documenta Catholica omnia. Patrologia Latina*, vol. 17, Jacques-Paul Migne (ur.), Parisiis, 1845., str. 1101–1102.

⁷ Usp. AUGUSTINUS, *Sermo LX*, u: *Documenta Catholica omnia. Patrologia Latina*, vol. 39, Jacques-Paul Migne (ur.), Parisiis, 1865., str. 1334–1335.

⁸ Usp. Henrico DE NORIS, *Dissertatio historica de Synodo quinta oecumenica in qua Origenis ac Theodoris Mopsuesteni Pelagiani erroris Auctorum iusta damnatio expontur*, Patavii, 1777., str. 51.

to još nisu dopuštali, bila je zaručena s pravednim čovjekom, koji ju nije silom oteo jer je već bio vezan obećanjem, što ju je štitilo od svih mogućih uvreda.⁹ Pobjijajući pelagijanizam u nauku o Josipovu i Marijinu braku Augustin se poziva na Mt 1, 20 gdje se Marija naziva ženom sv. Josipa, ali je to za njega djevičanska ženidba bez spolnog čina: „Daleko je od toga da raskida ženidbu onih kojima se po dogovoru svidjelo da se zauvijek uzdržavaju od zadovoljenja tjelesne naslade. Što više ona će biti čvršća, što je čvršći onaj dogovor, koji treba čuvati s mnogo ljubavi i sloge, dakako ne pohotnim tjelesnim sjedinjenjem nego dobrovoljnom sklonošću duša. Stoga nije nikakva obmana kada anđeo kaže Josipu: Ne boj se uzeti Mariju ženu svoju, jer što je u njoj začeto od Duha je Svetoga. Tako se zove žena na temelju vjerovanja koju on tjelesni odnosom nije upoznao niti će je upoznati, ali time nije prestao niti je lažan bio naziv žene ondje, gdje niti je bilo niti će biti tjelesnog odnosa. Jer ona je bila djevica te zato još na svetiji i divniji način svome mužu draža, što je plodna bez muža. Ona je s obzirom na plod odijeljena, a u vjeri s njime sjedinjena. Zbog ove vjerne ženidbe zaslužili su oboje da se zovu roditelji Kristovi. I to ne samo ona majkom, nego i on ocem njegovim, s obzirom da je bio muž njegove majke; dakako ne po puti nego duhom. Oboje su, on otac po duhu, ona majka po duhu i po tijelu, roditelji poniznosti njegove, ne uzvišenja i božanstva, nego njegove slabosti.“¹⁰ Očito je kako je Augustin razradio Ambrozijev nauk i zastupao da je Josip bio u pravoj ženidbenoj vezi s Marijom. Međutim, ovo pitanje nije bilo do kraja protumačeno, nego je ostalo jedna refleksija kojoj će tek skolastika dati pravi teološki nauk. U biti ova Augustinova propovijed ostaje jedina cjelovitija teološka refleksija iz otačkog razdoblja za koju znamo za sada.¹¹

Prije razvoja skolastike u nekim kalendarima mjesnih Crkava na Zapadu nalazimo da se 19. ožujka slavi spomendan sv. Josipa. Podrijetlo ovog spomendana nije za sada posve jasno.¹² Također zabilježeno je kako se u martirologiju opatije Reichenau nalazi ime sv. Josipa te nešto poslije u irskim martirologijima Oengus i Tallacht te da se spomendan sv. Josipa slavio u Engle-

⁹ Aurelii AUGUSTINI HIPONENSIS, Admonitio in libros contra Julianum, u: *Opera*, tomus X, Antwerpiae, 1700., str. 326.

¹⁰ AUGUSTINUS, Sermo LX, str. 1335.

¹¹ Usp. T. STRAMARE, *San Giuseppe nella Scrittura, nella teologie e nel culto*, str. 6.

¹² Usp. J. E. FUREY, *Josephology and its advancement since the time of Pius IX*, str. 11–14.

skoj prije 1100. godine u Winchesteru, Worcesteru i Elyu.¹³ Očito je kako se u srednjem vijeku štovanje sv. Josipa najprije razvijalo na britanskom otočju. Prvu teološku refleksiju nalazimo u srednjem vijeku kod Huga od sv. Viktora u 11. stoljeću. Kao najznačajniji predstavnik tzv. viktorinske škole u svome spisu *De B. M. Virginitate*, Hugo od sv. Viktora piše: „Ona je dakle bila zaručena i žena, no ona je bila i prava djevica i odluku djevičanstva nije nikad napustila. Mi ispovijedamo dakle, da je ona vjerna djevica, ispovijedamo, da je premda djevica, postala žena; mi ispovijedamo, da je ona kasnije kao majka i djevica uvijek neoskrvnutu čuvala odluku djevičanstva i da je trajni ures čistoće gospodario sa stidljivošću žene i čašću majke... Da li se ovo zbilom ovako ili onako, da sa zavjetom djevičanstva, spoji sklapanje ženidbe, mi ne smijemo ni na koji način sumnjati, dali je Blažena Djevica Marija zbog sigurnog i razboritog razloga iza zavjeta vječnog djevičanstva i odluke spolne uzdržljivosti primila tajanstvenu ženidbenu vezu, a da ipak nije promijenila odlike djevičanstva te da je uistinu primila ime žene, a trajno zadržala zavjet nepovredivosti djevičanstva.“¹⁴ Ovo pitanje koje je otvoreno u otačkom razdoblju ponovno je postalo aktualno u vrijeme skolastike ponovnim oživljavanjem teološke misli na Zapadu, i time same mariologije. Ključno pitanje bilo je, kao i kod Augustina, kako protumačiti Marijino djevičanstvo i opet govoriti o braku, odnosno o Mariji kao ženi Josipovoj. Tako se nakon Huga od sv. Viktora u 12. stoljeću u svom tumačenju Matejeva evanđelja na ovo osvrnuo Rupert od Deutza (Rupertus Tuitiensis) koji piše: „Jakob, kaže Matej, rodio je Josipa, muža Marije, od koje se rodio Isus, koji se zove Krist. Kad kaže: muža Marije, pridaje sv. Josipu veliko i istinito ime, jer ako je muž Marijin, jest i otac Gospodinov. O istinita i sveta ženidbo, ženidbo ne zemaljska nego nebeska! Ta u čemu su i kako bilo oženjeni? U tome što je u njima bio jedan duh i jedna vjernost, samo nije bilo pokvarenosti tijela. Zato je istinito kazao apostol: Prvi je čovjek od zemlje, zemljan; drugi je s neba nebeski. Ne doduše, da bi Isus Krist, koji je rođen od Marije, u tijelu došao s neba i kroz Mariju kao nekakav prolaz prešao

¹³ Usp. Paul GROSEJEAN, *Notes d'hagiographie celtique*, u: *Analecta Bollandina*, 72 (1954.), str. 357–362.

¹⁴ Boyd Taylor COOLMAN, *The Theology of Hugh of St. Victor*, Cambridge, 2010., str. 105–106.

u svijet, kako su to govorili neki heretici, nego da je život ili veza supruge bila sva nebeska.“¹⁵

Pojavila se i suvremena reakcija na ovakvo razmišljanje. Kanonist, kamaldoležanin Gracijan, koji je uredio zbirku kano-
na *Decretum Gratiani* u 12. stoljeću, naučavao je kako je bit
ženidbe ne samo u međusobnoj privoli, nego i u spolnom odno-
su, čime brak postaje valjan.¹⁶ Ovime se otvorilo pitanje djevi-
čanstva sv. Josipa u odnosu prema Mariji. Ova druga teološka
refleksija započela je predajom iz ranog kršćanstva, utemeljenoj
na apokrifima, kojom se nastojalo opravdati Marijino djevičan-
stvo tako da se govorilo o prvom Josipovu braku, prije Marije,
kako bi se opravdalo spominjanje Isusove braće, a Josip se pred-
stavljao kao starac visokih godina.¹⁷ Ova neutemeljena predaja
osobito se odrazila u slikarstvu kasnijih stoljeća i ostala prisut-
na do danas u prikazima sv. Josipa.

Usporedno s teološkim promišljanjima o ženidbenom odnosu
Josipa i Marije počela se razvijati i teološka refleksija o Josipovu
djevičanstvu već u otačko doba, osobito među zapadnim ocima.
Sveti Jeronim na tom tragu piše u svom djelu *Adversus Helvidum*,
koje je napisano u obranu Marijina djevičanstva, o sv. Josipu:
„Ti kažeš, da Marija nije ostala djevica, a ja si prisvajam pravo
još više reći, da je i sam Josip preko Marije bio djevac, da tako iz
djevičanske ženidbe bude rođen djevičanski sin. Ako se pak kod
svetog muža ne može govoriti o nečistoći, a ne piše za njega da je
imao koju drugu ženu, a Mariji još više čuvar nego muž, znači, da
je on koji je zaslužio da se zove otac Gospodnji, s Marijom ostao
djevac.¹⁸ Na tom tragu piše i Augustin: Niti onda, kada je sveta
djevica obdarena božanskom plodnošću, nije on potražio drugu
ženu, jer ni Mariju ne bi bio potražio, da je imao ženu.“¹⁹ Nešto
prije govoreći o Marijinu djevičanstvu Ambrozije je zapisao: „Ona
je bila tako puna milosti, da nije samo sebi sačuvala milosti dje-
vičanstva, nego ju je ulila onima s kojima je bila povezana.“²⁰

¹⁵ Usp. RUPERTUS TUITIENSIS, *De gloria et honore Filii hominis super Mattheum*, Rhabanus Haacke (ur.), Brepolis, 1979., str. 102–103.

¹⁶ Usp. T. STRAMARE, *San Giuseppe nella Scrittura, nella teologie e nel culto*, str. 11.

¹⁷ Usp. *Isto*, str. 13.

¹⁸ HYERONIMUS, *Adversus Helvidum*, u: *Opera omnia. Patrologia latina*, vol. 23, Jacques-Paul Migne (ur.), Parisiis, 1845., str. 202.

¹⁹ Aurelii AUGUSTINI HIPONENSIS, *Admonitio in libros contra Julianum*, str. 811.

²⁰ AMBROSIIUS, *De institutione Virginis et Sanctae Mariae Virginitate perpetua*, u: *Documenta Catholica omnia. Patrologia Latina*, vol. 16, Jacques-Paul Migne (ur.), Parisiis, 1845., str. 319.

Skolastička teologija nastojala je dati teološke odgovore na dotadašnje teološke refleksije o sv. Josipu, a osobito na kanoniističku reakciju Gracijana koji je iz pravne pozicije dovodio u pitanje ovo teološko promišljanje o bračnom odnosu Josipa i Marije kao i o njegovu djevičanstvu. Od svih teologa visoke skolastike najdalje je u ovom tumačenju otišao sv. Toma Akvinski, a od teologa i propovjednika sv. Bernardin Sijenski. Toma Akvinski svoje tumačenje započeo je na već postavljenom temelju iz otačkog razdoblja i rane skolastike kako je Marijin i Josipov brak prije svega duhovna veza supružnika. Ovime se bavio u svome problematiziranju dolaska Božjeg Sina na svijet, čime se doticao njegove majke, njezina djevičanstva u odnosu na brak sa sv. Josipom. Zato u trećem dijelu svoje *Summa Theologiae* u 29 kvestiji postavlja dva pitanja: je li se Krist trebao roditi od udane žene? i je li ovo, uistinu, bio pravi brak između Marije i Josipa?²¹ Ovdje Toma promatra Kristovo rođenje od udane žene kroz jednu trostruku pogodnost: 1) *s obzirom na Isusa*, budući da ga tako nevjernici nisu imali razloga odbaciti i proglasiti nezakonitim s obzirom na rođenje; budući da se njegova genealogija može pratiti prema muškoj liniji; budući da se time dijete može braniti od đavolskih nasrtaja; budući da Josip Kristu osigurava hranu i zaštitu te je zemaljski otac koji ga odgaja (prema Lk 2, 33–38); 2) *s obzirom na Djevicu*, da je očuva od kazne kamenovanja kao preljubnice; da je oslobodi od sablazni; zato je poslan Josip kao pomoć; 3) *s obzirom na nas*, budući da Josipovo svjedočanstvo garantira kako je Krist rođen od Djevice; kako bi vjerodostojnima učinio Djevičine riječi o njezinu djevičanstvu; budući da je brak simbol univerzalne Crkve i ovdje citira Augustina: „jer je Crkva po onoj koja je ostala djevica posve zaručena s Kristom, svojim jedinim zaručnikom“²²; budući da u Gospodinovoj majci, udanoj i djevici, bivaju čašćeni djevičanstvo i brak.²³ Kako bi dokazao da je brak između Marije i Josipa bio pravi brak, Toma započinje ovom mišlju: „Brak ili supružništvo jest pravo ako uključuje savršenstvo. No jedna stvar može dati dva savršenstva. Prvo savršenstvo nalazi se u samoj biti stvari, odakle proizlazi njezina posebnost. Drugo savr-

²¹ Usp. Thomae de AQUINO, *Summa theologica*, Jacques-Paul Migne (ur.), Parisiis, 1846., pars III, q. 29

²² AUGUSTINUS, De sancta virginitate, u: *Opera omnia. Patrologia latina*, vol. 40, Jacques-Paul Migne (ur.), Parisiis, 1865., str. 401.

²³ Usp. Thomae de AQUINO, *Summa theologica*, Jacques-Paul Migne (ur.), Parisiis, 1846., pars III, q. 29

šenstvo nalazi se u njegovu djelovanju, po kojemu sama stvar dobiva svoj smisao. Bit braka sastoji se u nedjeljivoj povezanosti duša, koja obvezuje supružnik da uvijek ostanu vjerni jedno drugome. Na kraju svrha braka je odgoj i obrazovanje potomaka, a ono se dobiva spolnim sjedinjenjem, obrazovanjem predstavlja posredništvo preko kojeg supružnici pristaju odgajati potomstvo. Međutim, s poštovanjem prema prvom savršenstvu braka, brak između Djevice Majke Božje i sv. Josipa je bio pravi, jer je uključivao pristanak na bračnu zajednicu; ali nije uključivao spolni odnos, nego samo stanje koje je Bog takvim htio.²⁴ Dakle, Toma tvrdi kako je ovo bio, uistinu, pravi brak, koji je imao sljedeće karakteristike, to jest začće od Djevice, što je bio zahtjev koji je jedinstven u ovom slučaju, kako bi se poštovalo dostojanstvo Oca i njegova vlastitog Sina, koji je Riječ Očeva, također da bi se poštovalo i Kristovo čovječstvo i na kraju samo utjelovljenje, za što Toma kaže: „treba jednostavno ispovjediti kako je majka Božja začela djevičanski.“²⁵ Također treba naglasiti kako Toma ističe da: „potomstvo nije dobro braka samo ako je rođeno, nije svrha sebi, nego potomstvo u braku mora biti prihvaćeno i odgajano.“²⁶ Također, govoreći o Marijinu djevičanstvu i njezinim supružničkim dužnostima prema Josipu, gdje suzdržavanje od spolnih odnosa mora biti obostrana odluka, Toma zaključuje kako je Marija bila posvećena Bogu kao i Josip.²⁷ On to tumači time da je djevičanstvo Božji dar, a on je htio djevičanski brak između Josipa i Marije, kako bi se oni zajednički posvetili Bogu. Zato je njihov brak, prema Tomi Akvinskom, *nedjeljivo zajedništvo duša*, odnosno on je „zajedništvo tijela i duša jer je zajedništvo muškarca i žene kroz brak vrhunac duša i tijela“.²⁸ Ukratko se može reći kako je Toma u djevičanskoj ženidbi Marije i Josipa vidio sliku veze Crkve i Krista, koja u djevičanskoj vezi s Kristom uvijek rađa novu djecu. Oni su uzor čistoće i bračne zajednice, nerazrješive sveze bračne, roditeljske i dječje ljubavi. Ženidbena veza Marije i Josipa trebala je poslužiti utjelovljenju Sina Božjeg, da on može doći na svijet na dostojan i prikladan način. Ova je ženidba trebala poslužiti i glavnoj svrsi utjelovljenja, otkupljenju

²⁴ Isto, q. 29

²⁵ Isto, q. 28

²⁶ Thomae de AQUINO, Super IV Sententiarum, u: *Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita*, Roma, 1976., d. 30, q. 2

²⁷ Usp. T. de AQUINO, *Summa theologica*, pars III, q. 28

²⁸ Isto, q. 29

i primjeni plodova otkupljenja, tako da se kroz najsvetiji i najljepši uzor kršćanske obitelji jača vjera i potiče na krepostan život. Josip je kao zaručnik i muž Blažene Djevice Marije u svemu tome sudjelovao, zadržavajući svoju čistoću i poštujući Marijinu.

Franjevac Bernardin Sijenski u svojim je propovijedima širio pobožnost sv. Josipu po cijeloj Europi. Generalni kapitul Franjevačkog reda u Asizu 1399. uveo je u Franjevački red i časoslov službu u čast sv. Josipa, zaručnika Blažene Djevice Marije, i taj je slavljen u sklopu blagdana Zaruka. Kroz 15. stoljeće sv. Bernardin Sijenski i Bernardin de Bustis aktivno su širili pobožnost prema sv. Josipu, a papa franjevac Siksto IV. uveo je blagdan sv. Josipa u rimski kalendar.²⁹ Bernardin Sijenski piše o sv. Josipu: „Uzimajući sve u obzir [...] Ne bih se usudio reći da Blažena Djevica nije voljela Josipa jednako kao ni bilo koje drugo stvorenje ili više, nakon blaženog ploda njezine utrobe, Isusa.“³⁰ O Josipovu djevičanstvu zapisao je kako je: „Premda je morao sklopiti ženidbu, ostao djevac po želji i po odluci.“³¹ Za razliku od Tome Akvinskog koji je dao teološki nauk o sv. Josipu Bernardin Sijenski nije imao namjeru davati teološku refleksiju, nego je kao propovjednik gledao na praktičnu stranu širenja štovanja sv. Josipa koji je za njega bio najsavršeniji odraz očinstva nebeskog Oca. On je izabrao sv. Josipa za svoga zemaljskog zamjenika, ljudskog oca svoga zemaljskog sina, zato mu je u srce ulio i ljubav koju je analogno ulio i Mariji, a time ih očuvao i u čistoći. Zato u svojoj propovijedi o sv. Josipu piše: „Josip je imao prema Kristu pregorljivu ljubav. Kolikom je slatkoćom slušao mališana dok je tepao i nazivao ga ocem. Ljubav koja preobražava vukla ga je prema njemu, kao preslatkom sinu, kojega mu je po Duhu Svetom dala Djevica, njegova žena. Osjećaj bola koji je imao kad se Isus izgubio, pokazao je u njemu pravu očinsku ljubav.“³² U ovom razdoblju kraja 14. i početka 15. stoljeća, u središtu nije više refleksija o Josipovu djevičanstvu i pitanju bračnog odnosa s Marijom, nego je pomak stavljen na njegovo očinstvo, kako je vidljivo iz propovijedi Bernardina Sijenskog. Prema ovome novom pristupu vidi se da je djevičanskom ženidbom i očinstvom prema

²⁹ Usp. St. Joseph, u: *Catholic Encyclopedia*, VIII, Clark G. Habermann (ur.), New York, 1913. –1914., str. 506.

³⁰ BERNARDINO DA SIENA, Sermo 2, De s. Joseph, u: *Opera Omnia*, vol. VII, Ad Claras Aquas (Quaracchi), 1959., str. 27–30.

³¹ *Isto*, str. 28.

³² *Isto*, str. 29.

djetetu Isusu sv. Josip bio glava Svete obitelji, a time je stupio u posebnu vezu s nebeskim Ocem. Josip ispunja izričitu zapovijed nebeskog Oca kao onoga koji ostvaruje očinske dužnosti i prava prema djetetu Isusu.

Kraj srednjeg vijeka postavio je temelje za širenje štovanja sv. Josipa u Katoličkoj Crkvi. Teološki je postavljen nauk o Josipovu djevičanstvu koje je sačuvano, kao i Marijino, u njihovu braku, a s ovih teoloških refleksija napravljen je pomak prema Josipovu očinstvu, koje će osobito biti izraženo u teološkoj misli i praksi Crkve u kasnijim stoljećima.

2. OBNOVLJENI TEOLOŠKO-DUHOVNI INTERES ŠTOVANJA SV. JOSIPA OD 16. STOLJEĆA DO DRUGOGA VATIKANSKOG SABORA

Iako teološki najplodnije razdoblje promišljanja o sv. Josipu jest vrijeme visoke skolastike, u praktičnom pogledu svaka-ko je kult sv. Josipa i njegovo štovanje doživjelo svoj procvat u razdoblju katoličke obnove i zadržalo tu liniju sve do Drugoga vatikanskog sabora. U ovom razdoblju teološka se misao našla u pozadini, dok je dominirala liturgijska praksa i pučka pobožnost. Također su i pape donijeli određene dokumente i napatke o štovanju sv. Josipa i njegovu značenju za Crkvu.

Kult sv. Josipa osobito se razviju u vrijeme katoličke obnove, kad nastaju prve crkve, kapele i oltari posvećeni ovom svecu te u isto vrijeme i različiti molitvenici i molitveni priručnici, kao i druga pobožna pomagala koja su kroz razdoblje 17. i 18. stoljeća doprinijela naglom širenju kulta sv. Josipa. Kao polazišnu točku širenja štovanja ovog sveca može se uzeti posveta crkve sv. Josipa Tesara (San Giuseppe dei Falegnami) 1540. godine u Rimu na području antičkoga rimskog Foruma.³³ Iako se 19. ožujka spomendan sv. Josipa nalazio u nekim zapadnim kalendara i obrednicima već u 10. stoljeću, dok je u rimski kalendar svetaca uveden tek 1479. godine, da bi ga papa Pio V. uveo za cijeli rimski obred apostolskom konstitucijom *Quo primum* 14. srpnja 1570. godine. Otada se štovanje sv. Josipa naglo širilo po cijelome katoličkom kršćanstvu.³⁴ Ubrzo je štovanje sv. Josipa dobilo i svoj izraz u pučkoj pobožnosti. Godine 1597. napisane u su u Rimu prve litanije u čast sv. Josipu, zatim je u Antwerpenu

³³ Usp. David WATKIN, *The Roman Forum*, Harvard, 2009, str. 128.

³⁴ Usp. J. E. FUREY, *Josephology and its advancement since the time of Pius IX* str. 4–6.

1657. osnovana bratovština *Pojasa sv. Josipa*, da bi 1850. ušla u upotrebu i krunica sv. Josipa i naposljetku 1880. odobren je Škapular sv. Josipa koji su u praksu uveli franjevci kapucini.³⁵ Od 16. stoljeća zabilježeno je kako su se brojni katolički sveci u molitvama utjecali zagovoru svetog Josipa, među kojima su i tri naučitelja Crkve. Tako sv. Franjo Saleški u svome djelu *Filotea. Uvod u pobožni život* uključuje sv. Josipa zajedno s Blaženom Djevicom Marijom u molitve za ispit savjesti.³⁶ Osobito štovanje sv. Josipa promovirala je sv. Terezija Avilska, kojemu je pripisala svoje ozdravljenje.³⁷ Sveta Terezija iz Lisieuxa izjavila je kako se neko vrijeme svakoga dana molila sv. Josipu i nakon toga osjećala se sigurnom.³⁸ Na osobnom planu također je cvjetala pobožnost sv. Josipu. Zabilježena je ostala molitva cara Karla V. koju mu je poslao Papa da je moli prije svakoga odlaska u rat:

„Sveti Josipe, čija je zaštita tako velika, tako snažna, tako podložna pred prijestoljem Božjim, predajem ti sve svoje interese i želje.

O sveti Josipe pomози mi svojim snažnim zagovorom i izmoli mi kod svoga Božanskog Sina, Gospodina našega sve blagoslove, zato se podlažem tvojoj nebeskoj moći, kojoj mogu ponuditi zahvaljivanje i poštovanje koje je milo svim očevima.

O sveti Josipe, nikada se ne umorim razmišljati o tebi i Isusu koji spava u tvojim rukama.

Ne usuđujem ti se pristupiti dok je on blizu tvoga srca.

Zagrli ga u moje ime i zamoli ga da mi vrati poljubac kad ispustim svoj umirući dah. Amen.“³⁹

Najznačajniji teolog ovog razdoblja koji ostaje na tragu srednjovjekovne skolastičke misli jest isusovac Francisco Suárez. On oživljava jednu samo dotaknutu teološku refleksiju srednjovjekovne skolastike, koju je usputno spomenuo samo Toma Akvinski, ali je nalazimo već kod Ivana Zlatoustog u otačkom razdoblju, a to je pitanje Josipove uloge u povijesti spasenja. Ivan Zlatousti za njega je rekao da je, uzevši Mariju za ženu, postao dio otajstva

³⁵ Usp. *Isto*, str. 11–14.

³⁶ Usp. Franjo SALEŠKI, *Filotea. Uvod u pobožni život*, Zagreb, 2007., str. 197.

³⁷ Usp. Terezija AVILSKA, *Moj život*, Zagreb, 2011., str. 2.

³⁸ Usp. Terezija OD DJETETA ISUSA, *Povijest jedne duše*, Zagreb, 2011., str. 94.

³⁹ T. STRAMARE, *San Giuseppe nella Scrittura, nella teologie e nel culto*, str. 6–7.

povijesti spasenja.⁴⁰ Suárez početkom 17. stoljeća otvara pitanje sv. Josipa u odnosu prema hipostatskoj uniji, uzdižući ga na razinu prema kojoj mu je udijeljena veća milost od one koja je dana apostolima: „Ne sudim nemoguće da je zadaća ili služba sv. Josipa, može se tako reći, bila savršena, po kojoj je na određeni način podignut u najviši red... Služba koju je vrši uzdigla ga je u sam red hipostatske unije, što je s obzirom na njegovo podrijetlo savršeno, naravno uvijek preko dostojanstva Majke Božje. Mislim da je u tom redu stvorena služba sv. Josipa, kao najniža u tom redu, ali da time nadilazi sve druge, uzdižući se u najviši red.“⁴¹ Na tom tragu pisao je i od bračnom odnosu Josipa i Marije: „Preko prave ženidbe koju je sklopio s Djevicom, postao je on na neki način gospodar njezina tijela, jer kako kaže Pavao, žena nema vlasti nad svojim tijelom, nego muž. Stoga se dogodilo da je plod djevičanskog tijela na neki način pripao sv. Josipu. kaže se naime: Što se na tuđem tlu rađa ili gradi, pada pod vlasništvo onoga, čije je tlo. Jer je dakle djevičansko tlo primilo Gospodnji blagoslov, plod toga blagoslova pripada Josipu, čije je tlo. Konačno dodajem, da muž i žena po ženidbenom vezu postaju jedno. Iako po putenom vezu postaju jedno tijelo, ali već samim vezom postaju jedno srce, jedna volja. Stoga su im dobra na neki način zajednička [...]“⁴² Dakle, prema Suárezu, Isus je čudesni, ali pravi plod ženidbe između Marije i Josipa, a njihova je djevičanska ženidba, po Božjoj volji, usmjerena prema utjelovljenju Sina Božjega. Tako prema Suárezu dijete nije rođeno samo ženi nego i mužu, a Isus je, kao plod ženidbe, izdanak ove ženidbe. Moguće je da Suárez svoj nauk o sv. Josipu temelji na pisanju kancelara Pariškog sveučilišta Jeana Gersona iz 15. stoljeća koji je prvi progovorio na ovakav način o sv. Josipu, govoreći kako je Isus duhovno, tajanstveno rođen na Josipovu tlu, odnosno u tijelu koje Josipu pripada po ženidbenom pravu.⁴³ Na tom tragu ostali su i postridentski teolozi kao i teolozi koji su pisali o sv. Josipu nakon Prvoga vatikanskog sabora.⁴⁴ Polazeći od ovakvih pretpostavki, koje se minimalno razlikuju kod pojedinih teoloških pisaca, često im je polazište različito, ali zaključak posve isti

⁴⁰ Usp. *Isto*, str. 22.

⁴¹ F. SUÁREZ, *De mysteriis vitae Christi eiusde secundu adventu*, Venezia, 1605., str. 83.

⁴² *Isto*, str. 77.

⁴³ Usp. T. STRAMARE, *San Giuseppe nella Scrittura, nella teologie e nel culto*, str. 8–9.

⁴⁴ Usp. S. BAKŠIĆ, *Sv. Josip. Katoličko bogoslovje o svrhunaravnom dostojanstvu i štovanju sv. Josipa*, str. 40–43.

ili ide u istom smjeru, Suárez prvi progovara o nadnaravnom redu hipostatskog sjedinjenja sv. Josipa u ekonomiji spasenja. U prije navedenom citatu Suárez kaže kako je sv. Josipu po službi, odnosno po zadaći, koja mu je povjerena od Boga, ušao u hipostatski red, za razliku od apostola, koji po svojoj službi, koja im je predana od Krista, pripada redu posvetne milosti, koja je određena za sve ljude. Međutim, služba sv. Josipa kao i Marije pripada hipostatskom redu, jer je Josip kao i Marija određen po Božjoj volji za službu koja mu je povjerena, a to je da je djelotvorno poslužio utjelovljenju Božjeg Sina.

Ovakvo razmišljanje o dostojanstvu sv. Josipa u Crkvi bilo je prihvaćeno u katoličkoj teologiji. Hrvatski teolog Stjepan Bakšić kaže kako sv. Josipu pripada tako veliko dostojanstvo, koje on izvodi iz sljedećih zaključaka:

1. „Iz njegove djevičanske ženidbe s Blaženom Djevicom Marijom.
2. Iz njegova očinstva prema božanskome djetetu Isusu.
3. Iz njegova položaja kao glave sv. Obitelji.
4. Iz njegova uvrštenja u hipostatski red.
5. Iz njegove uske veze s Bogom.
6. Ono je u neku ruku beskonačno.
7. Očinstvo sv. Josipa nadvisuje dostojanstvom posvetne milosti i blaženo gledanje Boga.
8. Ono nadvisuje čast proroka, sv. Ivana Krstitelja, apostola i anđela.“⁴⁵

Papa Pio IX. proglasio je 1870. sv. Josipa zaštitnikom Crkve, a njegov nasljednik papa Lav XIII. izdao je 15. kolovoza 1889. encikliku *Quamquam pluries* gdje preporučuje katolicima da se mole sv. Josipu zaštitniku Crkve, na što su Papu potaknule velike promjene s kojima se Crkva suočavala kroz 19. i početkom 20. stoljeća. Zato je predložio da se u mjesecu listopadu molitvi krunice pridoda molitva sv. Josipu s potrebnim oprostima.⁴⁶ Razvojem mariologije sredinom 20. stoljeća razvija se i teološko promišljanje o sv. Josipu u povijesti spasenja, tako nastaju tri snažna teološka središta koja se bave teološkim pozicioniranjem

⁴⁵ Isto, str. 60.

⁴⁶ Usp. LEONEM XIII, *Quamquam pluries*, u: *Acta Sanctae Sedis*, 12 (1888-1889.), str. 65-69.

sv. Josipa. To su Valladolid u Španjolskoj, Oratorij sv. Josipa u Montrealu i teologija u Viterbu u Italiji.⁴⁷

Već je sv. Toma Akvinski pisao kako Marija i Josip savršeno pokazuju bogatstvo milosti živeći dvije stvarnosti čime postaju uzori za dva načina života.⁴⁸ Ovo je naglasio i papa Lav XIII. u svojoj enciklici *Quamquam pluries*, čime je sv. Josipu dao određeno ekleziološko značenje: „Posebni motivi zbog kojih je sv. Josip proglašen zaštitnikom Crkve, a iz kojih Crkva traži posebnu korist od ovog pokroviteljstva i zaštite, jest da je Josip bio Marijin suprug i da je bio ugledan otac Isusa Krista. Iz tih su izvora iznikli njegovo dostojanstvo, njegova svetost, njegova slava. Istina, dostojanstvo Majke Božje tako je uzvišeno da se ništa ne može biti iznad njega. No, kako je Josip bio sjedinjen s Blaženom Djevicom vezama braka, ne može se sumnjati da se približio eminentnom dostojanstvu kojim Majka Božja tako plemenito nadilazi sve stvoreno u svijetu. Jer brak je najintimniji od svih zajednica koji iz svoje suštine daje zajednicu darova onima koji su njome povezani. Tako je, dajući Josipa za supruga Blaženoj Djevici, Bog odredio da bude ne samo njezin životni suputnik, svjedok njezina djevičanstva, zaštitnik njezine časti, već i, po bračnoj vezi, sudionik njezina uzvišenog dostojanstva. I Josip sjaji među svim čovječanstvom najvišim dostojanstvom, budući da je po božanskoj volji bio zaštitnik Sina Božjega i smatrao se njegovim ocem među ljudima. Stoga je došlo do toga da je Riječ Božja ponizno bila podložna Josipu, da ga je slušao i da mu davao sve ono što su djeca dužna dati svojim roditeljima. Iz tog dvostrukog dostojanstva izašla je obveza koju priroda postavlja na glave obitelji, tako da je Josip postao skrbnik, upravitelj i zakonski branitelj božanske kuće, kojoj je bio i poglavar. Tijekom cijelog života ispunjavao je te dužnosti. Svojom je ljubavlju i svakodnevnom brigom zaštitio svoju suprugu i božansko dijete; redovito je svojim radom zarađivao potrebno za hranu i odjeću; čuvao je od smrti dijete kojemu je prijetila kraljeva ljubomora i našao mu utočište; u jadima putovanja i ogorčenosti progonstva on je uvijek bio pratilac, pomoć i podupiratelj Djevice i Isusa. Već je tada božanska kuća u kojoj je Josip vladao autoritetom oca, sadržavala u svojim granicama još nerođenu Crkvu. Iz iste činjenice da je najsvetija Djevica majka Isusa Krista, ona je majka svih kršćana koje je

⁴⁷ Usp. Jacob PRASARD, *Foundations of the Christian way of life*, Roma, 2001., str. 404.

⁴⁸ Usp. J. E. FUREY, *Josephology and its advancement since the time of Pius IX*, str. 14.

nosila na Golgoti usred teške boli otkupljenja; Isus Krist je, na neki način, prvorođenac kršćana, koji su po posvojenju i otkupljenju njegova braća. I iz tih razloga blaženi patrijarh gleda na mnoštvo kršćana koji čine Crkvu posvećenu posebice njegovom povjerenju - ova neograničena obitelj proširila se zemljom, nad kojom, jer je on supruga Marije i Oca Isusa Krista, drži, u stvari, očinsku vlast. Onda je prirodno i dostojno da Blaženi Josip koji je služio u svim potrebama obitelji u Nazaretu štiti i pokriva plaštem svog nebeskog pokroviteljstva Crkvu Isusa Krista.⁴⁹

Protektorat, zaštita sv. Josipa nad Crkvom, koju su proglasili pape Pio IX. i Lav XIII., slijedi iz očinstva prema djetetu Isusu kao Otkupitelju svijeta. I ovdje se polazi od posebnog položaja koji Josip uživa u nebeskoj hijerarhiji, odmah iza Krista i Marije, a ispred svih anđela i svetaca. Dakle, dominantna je misao kako je nakon Marije najbliži Božjem prijestolju. Također kroz dokumente obaju papa provlači se i paralelizam s Josipom egipatskim, kroz korištenje naziva Josip patrijarh. Ovaj paralelizam upućuje na starozavjetnog Josipa koji je bdio nad kućom svoga gospodara, a zatim bio upravitelj cijeloga Egipta te je za vrijeme velike suše postao spasitelj cijeloga ondašnjeg svijeta. Na isti način promatrao se i sv. Josip koji je čuvao i hranio Svetu obitelj i samog Spasitelja svijeta, pa je prema toj analogiji pretegnuta njegova zaštita i na cijelu Crkvu, kao kuću Božju i kraljevstvo Božje na zemlji. Na tragu ove teološke refleksije i Hrvatski je sabor 10. lipnja 1687. proglasio sv. Josipa zaštitnikom hrvatskog kraljevstva. Točnije, u saborskom protokolu na latinskom jeziku piše: „Sveti Josip, Krista Spasitelja vjerni branitelj, Djevice Bogorodice djevičanski zaručnik, za posebnog zaštitnika Kraljevine Hrvatske u Državnom saboru godine 1687. od redova i staleža jednoglasno je odabran.“⁵⁰ Ovo zaštitničku ulogu sv. Josipa naglasio je u svojem pismu od 16. siječnja 1940. hrvatsko-slavonski metropolit i zagrebački nadbiskup bl. kardinal Alojzije Stepinac, koji obavještava vjernike: „Udovoljavajući mnogim molbama katoličkih vjernika da se blagdan sv. Josipa podigne na zapovjedni blagdan za

⁴⁹ LEONEM XIII, Quamquam pluries, u: *Acta Sanctae Sedis*, 12 (1888-1889.), str. 66-67.

⁵⁰ HRVATSKI DRŽAVNI ARHIV (dalje: HDA), *Protocolla Congregationum Regni*, vol. III, str. 456.; Nikola BENDER, *Annalium eremi - coenobiticorum ordinis fratrum eremitarum s. Pauli primi eremitaie, volumen secundum, duos in libros partitum Quibus ab anno Christi 1663. usque ad annum 1727. eiusdem proto-eremitici ordinis*, vol. II., Posonii, 1743., str. 240.; *Constitutiones synodales Ecclesiae Zagrabienensis pro clero diocesano, Zagrabiae*, 1805., str. 144.

sve biskupije Kraljevine Jugoslavije, katolički biskupi Kraljevine Jugoslavije obratili su se Svetoj Stolici [...] Sv. Stolica je reskriptom Svete Kongregacije Koncila od 20. studenog 1939. uvažila molbu.⁵¹ Dok su hrvatski biskupi nakon sloma Hrvatskog proljeća 1971. i obnovljene represije komunističkog režima na svome proljetnom zasjedanju 1972. u sklopu Biskupske konferencije Jugoslavije izjavili: „[...] stala je na stanovište da je odluka Hrvatskog sabora iz 1687. g., kojom se sv. Josip proglašuje nebeskim zaštitnikom Hrvatskog Kraljevstva, i sada na snazi, jer Sabor nije imao u vidu apstraktno Hrvatsko Kraljevstvo, nego hrvatski narod, koji nadživljuje sve peripetije oko svoga suvereniteta. To je proglašenje na prijedlog zagrebačkog biskupa Martina Borkovića bilo pravovaljano sa svjetovne i crkvene strane, i kasnije nije nikada osporeno.⁵² Teološka refleksija o sv. Josipu, patrijarhu i zaštitniku, protegnula se duboko u 20. stoljeće, čak i u razdoblje nakon Drugoga vatikanskog sabora, što je očito iz poruke hrvatskih biskupa u vrijeme snažnog pritiska režima i obnovljene represije nad hrvatskim narodom, osobito u 1972. godini, nakon što je nasilno ugašen hrvatski reformni pokret iz 1971. godine. Svakako ovdje treba spomenuti kako je papa Pio XI. u svojoj enciklici *Divini Redemptoris* objavljenoj 19. ožujka 1937., na blagdan sv. Josipa, progovorio o bezbožnom komunizmu i stavio Crkvu pod zaštitu sv. Josipa u borbi protiv komunizma: „Da bismo ubrzali dolazak tog ‘Kristovog mira u Kristovo kraljevstvo’ koji su tako poželjni, stavljamo Crkvu protiv svjetskog komunizma pod zagovor sv. Josipa, njezina moćnog Zaštitnika. On pripada radničkoj klasi i nosio je teret siromaštva za sebe i za Svetu obitelj, koje je bio nježan poglavar. Njemu je povjereno Božansko Dijete kad je Herod otpustio svoje ubojice protiv Njega. U životu vjernog obavljanja svagdanjih dužnosti, ostavio je primjer svima onima koji moraju dobiti svoj kruh od rada svojih ruku. Za sebe je osvojio naslov ‘Pravednika’, služeći tako kao živi model te kršćanske pravde koja bi trebala vladati u društvenom životu.⁵³

Štovanje sv. Josipa doseglo je u ovome razdoblju status protodulije, stavljajući ga u rang u štovanja odmah iza Blažene Djevice Marije, a ispred svih drugih svetaca. Osobito su tomu pri-

⁵¹ Papinski breve o izvanrednoj jubilejskoj godini, u: *Katolički list*, 91 (1940.), str. 257.

⁵² Tomislav Janko ŠAGI-BUNIĆ, *Katolička crkva i hrvatski narod*, Zagreb, 1982., str. 174–175.

⁵³ PIUS XI, *Litterae Encyclicae Divini Redemptoris*, u: *Acta Apostolicae Sedis*, 29 (1937.) 4, str. 105.

donijeli pape 19. i početka 20. stoljeća. Pio IX. izričito kaže u svom dekretu *Quemadmodum Deus*, kako je živo štovanje sv. Josipa u puku bio glavni poticaj da ga proglasi zaštitnikom Crkve.⁵⁴ To isto potvrđuje i Lav XIII. u svojoj enciklici *Quamquam pluries* kada kaže: „Štovanje sv. Josipa, koje su pape i u prijašnjim vremenima nastojali podignuti i proširiti, gledamo mi u posljednje vrijeme, kako ono nedvojbeno posvuda raste, napose kako je naš predšasnik, Pio IX., blažene uspomene, sv. patrijarha, na molbe mnogih biskupa, imenovao zaštitnikom Katoličke Crkve.“⁵⁵ Isti Papa u breveu *Quod erat* objavljenom 3. svibnja 1891., piše: „Kolika je samo i kako duboka pobožnost prema svetom patrijarhu u srcima kršćana i kako svi polažu veliko pouzdanje u njegovu nebesku zaštitu.“⁵⁶ Veliki štovatelj sv. Josipa bio je i papa Benedikt XV. koji 25. lipnja 1920. izdao Motuproprio *Bonum sane* o štovanju sv. Josipa kao zaručnika Blažene Djevice Marije u Crkvi, u njemu, između ostalog, piše: „Ako pogledamo na prošlo vrijeme, uočavamo umnažanje i čitav niz pobožnih ustanova, koje pokazuju, da je štovanje sv. Josipa do sada samo raslo. Ako pak gledamo gorčine od kojih danas trpi ljudski rod, tada je jasno da se ova pobožnost mora još revnije njegovati i širiti.“⁵⁷

Pape su također poticale i liturgijsko štovanje sv. Josipa. Pio IX. podigao je svetkovinu sv. Josipa na svetkovinu prvog reda (*duplex I. classis*), ali ju je ponovno vratio na razinu drugog reda (*2. classis*) jer je padala u vrijeme korizme. No Benedikt XV. ponovno ju je podigao na razinu svetkovine prvog reda i odredio da bude zapovijedani blagdan. Kongregacija obreda izdala je 1909. posebne litanije posvećene sv. Josipu. Papa Benedikt XV. izdao je posebno predslavlje sv. Josipa za cijelu Crkvu.⁵⁸

Štovanje sv. Josipa doseglo je svoj vrhunac u razdoblju do Drugoga vatikanskog sabora. Od sredine 19. stoljeća pa do sabora osnivana su brojna društva, bratovštine i kongregacije pod zaštitom sv. Josipa. Nizale su se nove pobožnosti i izlazili različiti

⁵⁴ Usp. PIUS IX, Decretum *Quemadmodum Deus*, u: *Acta Apostolicae Sedis*, 6 (1870.), str. 193.

⁵⁵ LEONEM XIII, *Quamquam pluries*, str. 66.

⁵⁶ LEONEM XIII, *Litterae SSMI. D. N. Leonis XIII, quibus festum S. Josephi sub utroque celebrandum indulgetur regionibus Pedemontis, Liguriae, Sardiniae et Longobardiae*, u: *Acta Apostolicae Sedis*, 24 (1891–1892.), str. 191–192.

⁵⁷ BENEDICTUS XV, *Motu Proprio Bonum Sane*, u: *Acta Apostolicae Sedis*, 12 (1920.) 8, str. 313.

⁵⁸ Usp. J. E. FUREY, *Josephology and its advancement since the time of Pius IX*, str. 22–25.

nabožni časopisi koji su promicali ovu pobožnost. U svim sferama crkvenog života bila je prisutna pobožnost sv. Josipu. Iako je Ivan XXIII. 1962. umetnuo ime sv. Josipa u misni kanon, kako bi afirmirao ovu staru i tradicionalnu pobožnost, štovanje sv. Josipa kao i Blažene Djevice Marije ušlo je nakon koncila u razdoblje krize. Međutim, vrlo brzo započelo se s obnovom tradicionalnih katoličkih pobožnosti, prvo je to učinio Pavao VI. apostolskim pismom *Marialis cultus* koje je objavljeno 22. veljače 1974. radi obnove štovanja Blažene Djevice Marije koje je polako zamiralo u pojedinim katoličkim zemljama zapadne Europe. Poticaj na obnovu štovanja sv. Josipa dao je papa Ivan Pavao II. U povodu stote obljetnice enciklike *Quamquam pluries* Ivan Pavao II. izdao je 1989. apostolsko pismo *Redemptoris custos*,⁵⁹ u kojem se referira na marijansku encikliku *Redemptoris Mater* iz 1987. godine.⁶⁰ U *Redemptoris custos* Ivan Pavao II. na osobit način sažima baštinu i značenje sv. Josipa u Crkvi kada kaže: „Inspirirani Evanđeljem, Crkveni oci su od najstarijih stoljeća naglašavali da, baš kao što je sv. Josip brinuo o Mariji i rado se posvetio odgoju Isusa Krista, on isto tako čuva i štiti Kristovo mistično tijelo, to jest Crkvu, koje je Djeвица Marija uzor i model.“⁶¹ Papa je ovdje ukratko uključio temeljne postavke za novi pristup štovanju sv. Josipa, utemeljen na tradiciji prijašnjih stoljeća, ali s kritičkim promišljanjem oblika štovanja. Polazišta za obnovu štovanja jesu evanđeosko utemeljenje, odnos prema Blaženoj Djevici Mariji i Kristu u kontekstu ekonomije spasenja i naposljetku važnost za crkvenu dimenziju.

UMJESTO ZAKLJUČKA

Kultne forme u čast sv. Josipu prenesene iz prošlosti i plod različitih povijesnih razdoblja, mogu biti prihvaćene u našem vremenu ako se podvrgnu određenoj ozbiljnoj reviziji. Ako je potrebno, molitve trebaju biti oslobođene odnosa prema sv. Josipu koji nije usmjeren prema Presvetom Trojstvu. Također je potrebno da se podvrgnu stjecanju biblijske podloge i steknu eklezijalno značenje. Osobito to treba biti učinjeno u liturgiji, koja je *vrhunac i izvor* (SC 10) života Crkve, kako bi pobožnost i liturgija kre-

⁵⁹ IOANNIS PAULI II, *Adhortatio Apostolica »Redemptoris custos«*, Città di Vaticano, 1989.

⁶⁰ IVAN PAVAO II., *Redemptoris Mater*, Zagreb, 1994.

⁶¹ IOANNIS PAULI II, *Adhortatio Apostolica »Redemptoris custos«*, str. 2.

nule paralelnim putem. Naposljetku jezik i sadržaj molitava sv. Josipu treba biti teološki utemeljen, prilagođen životu Crkve i kulturološkom okruženju. Obredi, pjesme i pobožne prakse iz prošlih vremena imaju svoju neizmjernu vrijednost u sadašnjosti, zato trebaju biti obnovljene i prilagođene suvremenom izričaju. Svakako bi to bio početak oživljavanja štovanja sv. Josipa na nov način i u novim oblicima. Također osobu sv. Josipa treba otkrivati i u biblijskom kontekstu i duhovnom iskustvu, kao dio kršćanskog života i u njemu tražiti poticaje za rješavanje suvremenih problema. Oživljavanje štovanja Blažene Djevice Marije potiče na obnovu štovanja sv. Josipa što je svakako poticaj da se ponovno oživi značenje i uloga svetaca u Crkvi i zajedništvo zemaljske i nebeske Crkve svetih, odnosno oživljavanja osjećaja za zajedništvo sa svetima.

DEVELOPMENT OF WORSHIPPING ST. JOSEPH IN THE
CHURCH FROM CHURCH FATHERS TO SECOND VATICAN
COUNCIL – THEOLOGICAL STARTING POSITIONS AND
DEVOTION

Summary

Among traditional Catholic devotions, the worship of St. Joseph occupies an important place. This worship began to fade away after the Second Vatican Council due to the crisis of theology and folly of devotion; recently it has experienced its slow renewal. In this paper, presenting the selected texts from the period of Church Fathers, through the scholastic theological reflection, to papal documents, we are trying to show the development of theological reflection and worship of St. Joseph from the period of early Christianity, to the period of Church Fathers and to the Second Vatican Council. The work itself follows this development through two great periods. The first period of theological reflection is the time of Church Fathers, especially Augustine, and the Middle Ages, the time when high scholasticism began with a systematic theological reflection on St. Joseph, when St. Thomas Aquinas laid foundations and St. Bernardino from Siena contributed to the spread of devotion. The second period is the period from the beginning of the Catholic renewal to the Second Vatican Council, when theological thought ends up in the

background and the center is devoted to the role of St. Joseph as the patron of the Church before the drastic changes that the Church faces in the 19th and early 20th centuries. The theological idea of this period is based on the development of scholastic principles, often without a critical approach and under the strong influence of popular devotions. The dominant role in promoting the worship of St. Joseph in the 19th and early 20th centuries was taken over by the Popes, who recognized an important and pious practice in spreading the worship of St. Joseph, the practice that encourages believers to recourse to St. Joseph with their prayers to protect the Church. Instead of the conclusion, there is a reflection that could be an incentive for a new rebuilding of the worship of St. Joseph in new circumstances in relation to the needs of modern society and the Church, without losing a healthy spirit and great value of the saintly figure of St. Joseph who has inspired the Catholic spirituality and devotion for centuries with a strong ecclesiastical dimension.

Keywords: St. Joseph; St. Augustine; St. Thomas Aquinas; virgin marriage; virginity; patron of the Church; Popes of 19th and early 20th century; theology; spirituality; piety;