

SMISAO I HISTORICITET DJEVIČANSKOG ZAČEĆA*

Dr René LAURENTIN

Povijesni i biološki karakter djevičanskog začeca postao je predmet sumnja i protivljenja u katolicizmu.¹ Već smo na drugom mjestu iznijeli ta pitanja koja se ponovno postavljaju.² Ovaj bi članak htio načeti ključni problem: koji smisao ima djevičansko začecé? A tu je konačno odlučujuće ovo: da li smisao dogme nužno uključuje ono što Karl Barth naziva »čudom djevičanskog rođenja«?

I. KRITIKE, PRETPOSTAVKE, SMISAO

Rasporedimo najprije razne vidove tog problema. Historicitet djevičanskog začeca može biti promatran s triju glavnih gledišta, a ta su: znanstvena kritika, pretpostavke, smisao.

A) Znanstvena kritika: tekstualna, literarna, povijesna na svom je području dozvoljena. Treba je poticati, ne sprečavati: to je jasno nakon Drugog vatikanskog sabora.³ O ovoj točki pisat ću u drugoj studiji, a već su joj glavne crte skicirane u *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 53 (1970), str. 299, 301—303.

B) Kritika ovisi o pretpostavkama koje su redovito implicitne te ih treba izvesti načisto, jer one, iznutra, određuju cijelu hermeneutiku.

A pretpostavke, kojima su obuzeti duhovi današnjice, u protivu-rječju su s pretpostavkama koje su usmjerivale duhove prošlih stoljeća. Koliko je stari mentalitet bio pripravljen da prihvati čudo djevičanskog začeca, toliko se moderni duhovi tomu protive.

* Ovaj je članak objelodanjen na francuskom jeziku u Zborniku *Studia mediaevalia et mariologica* (Rim 1971, izdanje franjevačke teologije Antonianum), str. 515—542. Taj Zbornik bio je posvećen ocu Karlu Balaću za njegov sedamdeseti rođendan. Dozvolom oca Karla Balaća objelodanjemo taj članak koji je preveo otac Andrija Bonefačić (o. u.).

1 O kritici djevičanskog začeca u protestantizmu od XVII do XX stoljeća objelodanjene su dvije dobre studije: BOSLOOPER Th., *The Virgin Birth*, London 1962; KÖSTER H. M., *Die Jungfrauengeburt als Theologisches Problem seit David Friedrich Strauss, in Jungfrauen- geburt gestern und heute*, Essen 1969, 35—88.

2 O katoličkim postavljanjima u pitanje historiciteta vidi LAURENTIN R., *Buletin sur la Vierge Marie*, u *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 54 (1970) 2910303. U obranu tradicionalne nauke o tjelesnom karakteru djevičanstva: BALIĆ C., *La virginità di Maria e la problematica teologica*, u FAGIOLO V. i CONCETTI G., *La collegialità episcopale per il futuro della Chiesa*, Firenze 1969, 301—316; GALOT J., *La conception virginal du Christ*, u *Gregorianum* 49 (1968) 637—666, i *Civiltà Cattolica*, (19 travnja 1969).

3 *Gaudium et spes*, br. 62, stavak 7.

Kršćani prošlih stoljeća bili su skloni priznavati neposredne Božje zahvate u redu drugotnih uzroka. Današnji je čovjek na takve zahvate alergičan. Doživljava ih kao atentat na determinizam svijeta i na Božju transcendentnost.

»Stanoviti se teolozi opiru djevičanskom začecu kao tjelesnoj činjenici, jer — po njihovom shvaćanju — Bog nikad ne mimoilazi stvorene uzroke (causas creatas numquam praeterire) nego svaku stvar u svijetu izvodi po stvorenim uzrocima služeći se njihovim silama (eorum viribus utendo).«⁴

Kršćani su prošlih stoljeća bili skloni umnožavati povlastice Krista i Marije. Naše pak vrijeme nalazi da su Krist i Marija slični drugim ljudima, podvrgnuti općim uvjetima i »svim našim slabostima, osim grijehu« (Hebr 4, 15).

Prošla stoljeća omalovažavahu spolnost uzvisujući djevičanstvo na bezuvjetan način. Naše je pak vrijeme otkrilo nedvojbene vrijednosti u spolnosti, njenu neotuđivu važnost. Današnje je vrijeme vrlo oprezno s obzirom na djevičanstvo kao na neku dvosmislenu vrijednost, te je sklono da ga potcjenjuje.

Sadašnji mentalitet mnogo duguje stanovitom idealizmu koji teži za tim da cijepa tijelo od duše. Prihvaća Božju milost u »duhovnom redu«, ali mu se čini nevjerovatnim da se milost proteže i na tjelesni red.

U tom smjeru se nastoji demitizirati, svesti na duhovno, na egzistencijalno, ono što spada na osjetno i tjelesno područje.

Ove konvergentne pretpostavke dovode do toga da se odbacuje fizička stvarnost djevičanskog začeca. Važno je da se tomu ne podlegne na slijepo.

Jedan teolog, kritički nastrojen, komu sam podastro ove pretpostavke, odgovorio mi je da jednako treba biti svjestan pretpostavaka koje bi željele umjetno podržavati klasičnu tezu. On je iznio slijedeće pretpostavke:

1) *Nepriznavanje ljudskih sredstava kojima Bog ostvaruje spasenje (ovdje je ljudsko očinstvo isključeno iz ostvarenja Utjelovljenja).*

2) *Nepriznavanje ljudskih sredstava po kojima se prenosi Objava: jezik i sve što je, dakle, u svezi s jezikom. Teži se da se materijalno tumače izvještaji Evanđelja Djetinjstva čiji je smisao ovisan o funkciji posebne književne vrste koja zahtijeva svoju posebnu hermeneutiku. Ne priznaje se da je svaka objavljena riječ dana tek u ljudskoj teologiji koja ovisi o stanovitoj kulturi.*

3) *Poistovječivanje nadnaravnog s nenaravnim ili s intervencijom Božjom u redu drugotnih uzroka.*

4) *Potreba da se pod svaku cijenu brani načelo celibata i djevičanstva. — (Privatno saopćeno!)*

⁴ Odgovor holandskih biskupa Kongregaciji vjere, 25. ožujka 1967, cf. *De Christologia*, G. u *Documentation catholique* (23. lipnja 1968).

Pretpostavke su poput vjetra koji puše na istraživanje svake epohe. Bilo bi jednako ludo ne obzirati se na taj vjetar kao i prepustiti se njemu. Kao što onaj koji jedri tako se mora i istraživalac obzirati na vjetar da slobodno odabere smjer prema rtu istine.

Trebalo je označiti te skrivene pobude da se ne bismo tu dali uhvatiti kao u zamku.

Nakana mi je »naznačiti« — a ne riješiti — ovaj problem koji još ni izdaleka nije zreo, pa će on biti predmet jedne kasnije studije. Zaista bi trebalo promjeriti utjecaj i samu vrijednost svake od tih pretpostavki. U tu bi svrhu trebalo identificirati korijene na kulturnom i na psihoanalitičkom području.

Na kulturnom području, u sredini koja obuhvaća helenističku, orijentalnu i židovsku kulturu, često se herojima ili bogovima pripisuje da su rođeni na čudesan način. A izvještaji o djevičanskom začecu nadilaze mitologiju onoga vremena, nekako kao što Jahvizam nadilazi teologije u susjedstvu Izraela. Preciznije, mitologija je idealizacija kozmičkih stvarnosti: s obzirom na božice-majke to je uzveličavanje moći života i ženstva, dok se otajstvo Naviještenja pokazuje kao slobodan odgovor ponizne žene, Djevice Marije, na povijesno ostvarenje Spasenja. Tu se nije mogao ustanoviti nikakav određen utjecaj susjednih mitova, a analogije koje se katkada tu ističu čak su manje frapantne od onih analogija koje nalazimo u meksičkoj literaturi: »Ketzalcoatl... obdaren je svakim znanjem, mudrošću i riječju«, jer je bio »začet od majke Čilmalman kad je na nju dahnuo bog, sveopći otac.«⁵ Ovdje je, dakle, jasno da nema utjecaja, ni u jednom ni u drugom smjeru.

Ova i ostale konstatacije dovode do problema koji je korjenitiji od problema kulturne sredine: utjecaj mentalnih struktura putem kojih čovjek dolazi do svijesti o samom sebi, o svojoj sudbini, o svojim odnosima prema drugima, prema svijetu i prema samom Bogu. Jung je u svezi s ovim predmetom govorio o »arhetipima«, ali bi bilo prerano zalagati se na tom nesigurnom terenu i raspravljati o tim shemama kojima psihoanaliza nastoji ustanoviti postanak i kartografiju. Da bismo se u tome držali neke ključne točke, koja traži da bude smještena u neku kompleksnu cjelinu, možemo reći: čovjek si spontano zamišlja rođenje koje je učinak spolnosti kao rođenje koje se ukopčava u prolaznost, u smrt, u griješnost, u neuspjeh, koje se, dakle, protiv uvjetima nekog bića koje je prije postojalo, koje u korijenu izmiče prolaznosti i otvara ljudima prilaz k vječnosti.

Ova je konstatacija dvosjekli mač:

Mogli bismo reći da se psihoanaliza slaže s osnovama kršćanske tradicije, tradicije Otaca, kad oni kažu: »Bog se može roditi samo od djevice.« U tome bismo vidjeli neku vrst potvrde. No, mogli bismo isto tako reći: ove osnove su čista projekcija psihizma, a to isključuje historicitet.

Mi se nećemo založiti ni za tu apologetiku ni za tu kritiku koje su, kako jedna tako i druga, ishitrene i smiješne.

⁵ BOSLOOPER, navedeno djelo, 136.

U iščekivanju da se to unutrašnje područje istraži odredimo problem s nužnim distanciranjem i skromnošću ovako: svaki čovjek, oblikovan u krilu majčinu, angažiran u veličanstvenom i opasnostima podložnom rastu, predodređen da konačno umre, svjestan je svog odnosa sa svijetom i svoje sudbine samo putem ovog osnovnog dinamičkog iskustva svoje egzistencije. Tako se u psihologiji svakog čovjeka formiraju arhetipovi, sheme, mitovi, slike, simboli, kako ih god nazvali i formulirali. Naša spoznaja, rođena od tako uvjetovane egzistencije, podliježe toj uvjetovanosti. Čovjek bez toga ne može uopće misliti kao što bez riječi i bez jezika ne bi mogao govoriti. Ovu nužnu podlogu spoznaje treba prihvatiti. To su, eto, gipka sredstva koja se dadu savijati i poprimati bezbroj oblika kojima razum može, u velikoj mjeri, ovladati. Objava također prolazi putem ovih skromnih ljudskih sredstava. Ovdje, kao ni drugdje, nemojmo objektivnost svoditi na subjektivnost, spoznaju na ova sredstva i uvjetovanosti. Koliko je važno da proučavamo sredstva toliko se trebamo čuvati da se sistematski u tome ne pretjeruju determinizmi. Kao što Bog uzima ljudsku narav u otajstvu Utjelovljenja, tako Duh Sveti u Objavi uzima sposobnosti i strukture koje odgovaraju ljudskom psihizmu i ljudskoj spoznaji.

C) Trebalo je odrediti ovaj golemi problem pretpostavki — na koji ćemo se vratiti u daljnjim studijama — prije nego priđemo onome što će biti predmet ove studije: problem smisla.

Osvijetlimo ovaj problem najprije povijesno.

II. SMISAO U POVIJESTI

Ovdje ne želimo potanko izložiti nauku, nego osvijetliti značajne etape tumačenja smisla djevičanskog začeca kroz stoljeća.

A) Sveto pismo

Izvorno i glavno mjesto, Sveto pismo, predmet je tolikih diskusija. Držimo se u tome dvaju globalnih opažanja.

1. Često se danas u izvještajima o djevičanskom začecu vidi jednostavno sredstvo kojim se izražava sinovstvo Božje. Ovo je tumačenje artificijelno što se tiče Mateja čiji izvještaj o Djetinjstvu prikazuje Isusa kao Sina Davidova i Josipova, a da ga ne naziva Sinom Božjim. Treba reći još više: *Matej* u prvom poglavlju ima zadatak prije svega izvijestiti kako je Isus preko Josipa sin Davidov, tako da začece bez ljudskog oca stavlja evanđelista u nepriliku. On se iz nje izvlači dajući Josipu (možda pod utjecajem *Septuaginte*) da nadjene ime, što bi pripadalo Mariji kako prema hebrejskom tekstu Iz 7, 14, tako i prema Lk 1, 31.

Ako bismo, naprotiv, kod Luke mogli nazrijeti neki odnos između djevičanskog začeca i božanskog sinovstva, suzili bismo značenje tog izraza, ako bismo ga sveli samo na to. Točnije, djevičansko se začece prikazuje, bilo da se radi o Luki bilo da se radi o Mateju, kao znak

nezaslužnosti dara Božjega, dara novog stvaranja i njegovog eshatološkog dometa.

2. Neki su autori skloni smatrati dva izvještaja o djevičanskom začecu kao rasijane blokove, tuđe ostalom dijelu Novog zavjeta. To nipošto nije točno. Iv 1, 13, koji je, čini se, u implicitnoj ali namjernoj svezi s Lk 1, 35, snažno otkriva njegov smisao, kako god se uzelo čitanje, bilo u množini:

*»Onima koji vjeruju u njegovo ime,
koji nisu rođeni ni od krvi, ni od
volje tjelesne, ni od volje muževlje, nego od Boga«*

bilo u jednini:

*»Oni koji vjeruju u ime onoga koji
je rođen... od Boga.«*

J. Galot je nedavno ovrijednio ovo posljednje čitanje podosta novom patrističkom analizom: šest najstarijih tekstova, od Ignacija Antiohijskog do Tertulijana, čini se, svjedoče za jedninu. Množina bi došla pod gnostičkim utjecajem oko 160. do 190. godine.⁶

Ali, bilo što bilo s čitanjem, ivanovski tekst ne promatra Isusovo rođenje izolirano. On u istoj perspektivi gleda vječno rađanje, njegovo očitovanje u tijelu (»Ono što smo vidjeli, ono što su naše ruke opipale o Riječi života«: 1 Iv 1, 1 i Iv 1, 14), konačno, njegovo produženje u onima koji se preporađaju poistovječeni s Kristom iz vode i Duha Svetoga... Na to ćemo se kasnije navratiti.

B) Tumačenje smisla

Nećemo se zadržavati na apokrifima, jer apokrifi skreću prema anegdotama i materijaliziraju smisao na strogo ritualističkom i ginekološkom području, smisao pomiješan s pričama kao što je priča o tome kako je Saloma ustanovila djevičanstvo poslije rođenja Isusova prema Jakovljevu Protoevanđelju 19. Ove opširne i daljnje proizvoljne razradbe zamračuju smisao.⁷

Nećemo se zadržavati ni na Ignaciju Antiohijskom, premda je on prvi apstraktno govorio o »djevičanstvu« Marijinu.⁸

Tek počev od III stoljeća, a naročito na prijelazu od IV na V stoljeće Oci tumače smisao djevičanskog začeca i njegovu važnost. Ovaj je razvoj bio potican asketskim pokretom u kojem se je živjelo isku-

⁶ GALOT J., *Etre né de Dieu: Joan 1, 13*, Rim 1969.

⁷ O mitološkom razvoju apokrifa i o smislu tog razvoja, vidi LAURENTIN R., *Mythe et dogme dans les apocryphes*, u *De primordiis cultus mariani. Acta congressus mariologici-mariani, in Lusitania anno 1967 celebrati*, IV Rim 1970, 13—29. Razvoji apokrifa su ovdje legendarni i mitološki: osobito konstatacija djevičanstva po primalji Salomi, nakon rođenja Isusova. To je bez vrijednosti za problem smisla.

⁸ IGNACIJE ANTIOHIJSKI, *Epb 19*, Cf. GILA A., *La Vergine nella lettera di S. Ignazio di Antiochia*, Torino 1968, 13 i 17.

stvo djevičanstva, vezano uostalom uz iskustvo posta. Tu se uglavnom nalaze tekstovi koje ćemo u slijedećem odlomku navoditi.

C) Povlačenje

Kasnije patrističko i poslijepatrističko doba ne donose ništa značajno novog, izuzev možda poslije-augustinovih spekulacija o potrebi djevičanskog začeća da bi od Krista odstranili zarazu istočnog grijeha: kao da bi prenošenje tog grijeha bilo neminovna posljedica nereda i nečistoće povezane sa svakim bračnim činom. M. Schmaus bez sustezanja odbacuje takvu razradbu. On piše:

»Nedopustivo je mišljenje nekih Otaca Crkve (Ambrozije, Augustin) koji misle da je djevičansko začeće bilo potrebno da istočni grijeh ne bi mogao zaraziti Isusa. Takvo shvaćanje precjenjuje ono što je čisto biološko u istočnom grijehu, a potcjenjuje Božju moć... Takve spekulacije nemaju pravo na azil u kršćanstvu.«⁹

Međutim protestantski teolog Karl Barth spašava nešto od te nauke. Za njega »Natus ex Virgine« nije nipošto uzrok ili nužni uvjet nego znak da je Krist slobodan od istočnog grijeha. Barth ide dotle te kaže:

»Da Isusovo rođenje ne duguje ništa ujedinjenju spolova to je zbog grijeha koji kvari spolno ujedinjenje, a ne zbog onoga što je ono po naravi.«¹⁰

Osim ove diskutabilne teme, shvaćanje smisla (djevičanskog začeća) u opadanju je od svršetka patrističkog doba, a naročito od XIV do XX stoljeća.

Dok je *smisao* djevičanskog začeća stvorio bogate i raznolike tekstove, u modernim mariološkim raspravama naprotiv smisao je prešao u pozadinu apstraktne dogmatske formule, katkad čak toliko da je iščeznuo. Promjena perspektive nastajala je polagano, neosjetno. Djevičansko začeće, izraženo istim osnovnim izrazima, bilo je uvijek smatrano otajstvom. Ali otajstvo bijaše sve manje i manje zapažano kao svjetlo nevidljivog u vidljivom, a sve više i više kao nejasnoća. Bilo je definirano kao neka nerazumljiva činjenica uz koju je trebalo prijanjati duhom. Otajstvo se smatralo kao nešto čemu su se čudili, a ne kao nešto što je trebalo slijediti.

Prema dvjema riječima koje u Evandelju znače čudo, *sêmeion* (znak) i *teras* (izvanredni događaj), bili bismo u napasti da kažemo da su u djevičanskom začeću gledali ne više neki znak bogat smislom nego neki izvanredni fizički događaj, i, ako to smijemo reći, neko biološko čudovište. Unutar ove negativne perspektive i ovog dvoznačnog izraza

⁹ SCHMAUS M., *Dogmatik und Exegese zur Jungfraugeburt*, u *Jungfraugeburt gestern und heute (Mariologischen Studien, 4)*, Essen 1969, 222.

¹⁰ BARTH K., *Dogmatique*, vol I, t.II, fasc. 1., francuski prijevod, Genève 1954, 177.

potajno se razvijala neka nelagodnost. I u tome je, bez sumnje, jedan od razloga zbog kojih se dogma djevičanskog začeća pokazala tako krhkom u katoličkim krugovima, kad je nedavno (1965—1967) počela biti predmetom raspravljanja. Ova doktrinalna tvrdnja bila je poput zrna posijanog na kamenu, o čemu govori Evanđelje. Sitnica je bila dostatna da je pomete.

Kad je u XIX stoljeću njemačka kritika postavila u pitanje historicitet djevičanskog začeća, katolička je teologija na to reagirala apologetikom o čudu koja je ostajala na području svojih protivnika. Branitelji djevičanstva pokušavali su metodički biti pozitivisti u borbi s pozitivistima. Odatle dvostruka slabost njihovih nastojanja: tražili su u tekstovima više nego su tekstovi mogli dati i bili su skloni postupati s njima kao s odlomcima o povijesnim događajima pozitivističkog tipa, a radilo se o spisima koji su bili napisani u vjeri i za vjeru.

Ta je apologetika zaboravljala ispitati smisao biblijskih izvještaja na toj razini.

Čak Lagrangeovi komentari o Lk 1—2 nisu izmakli toj dvostrukoj slabosti, pa ma kako bila velika njihova zasluga i ma kako bila velika iskušenja koja su suzivala rad tog velikog pionira.

D) Ponovno prihvaćanje smisla

Jalov krug racionalističke kritike i historičke apologetike bio je slomljen pod utjecajem dvaju faktora što ih sada treba osvijetliti: bujanje vjere i povratak izvorima.

1) Protestantizam koji je prihvatio izazov kritike prihvatio je u stvari golemi problem: nemoguće je dati povijesno-znanstveni *dokaz* čudesnih činjenica, kao što su djevičansko začeće ili i samo uskrsnuće Kristovo. Međutim vjera je ostajala netaknuta, jer ona ne počiva na povijesnoj kritici nego na Božjem svjedočanstvu. Tako kulturno formirani vjernici nastojali su, dakle, otkriti spasenjski smisao u Riječi Božjoj. Oni nisu više u čudima gledali dokaz vjere. U njima su još gledali predmet vjere, bogat smislom koji su oni željeli otkriti.

Nešto slično tome bismo našli kod Kanta,¹¹ Hegela,¹² Schleiermachers¹³ u XIX stoljeću, premda je kod njih smisao Objave veoma oslabljen. Više bismo toga našli kod Dibeliusa¹⁴ i Bultmanna.¹⁵ Ako se njihova demitologizacija često katolicima pričinja kao rušilački pothvat, za njih je imala konstruktivnu važnost. Oni su demitologizaciju primili kao

11 O Kantu, vidi BOSLOOPER, nav. dj. 88—89; 92—93.

12 O Hegelu, vidi ondje 88—91 i 93—94.

13 O Schleiermacheru, vidi ondje 91—93 i dalje.

14 DIBELIUS H., *Jungfrauensohn und Krippenkind. Untersuchungen und Geburtsgeschichte Jesu im Lukas-Evangelium*, 1. izdanje 1919; 2. izd. pregledano 1932, u *Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaft. Philosophische-Historische Klasse 4*, Heidelberg. Mi navodimo ponovljeno izdanje u *Botschaft und Geschichte. Gesammelte Aufsätze, Zur Evangelienforschung*, Tübingen 1953, 1—78.

15 BULTMANN R., *Kerygma und Mythos*, I, 41. Cf. MABLÉ R., *Bultmann*, Paris, 1. izd. 148; 2. izd. 246. Naći će se i druge aluzije, veoma kratko, u njegovoj *Théologie du Nouveau Testament*, 501 i dalje.

kulturnu baštinu sa svime onim što je ona sobom donosila negativno i reduktivno u pozitivističkoj i racionalističkoj perspektivi. Oni su ipak pokušavali ponovno naći smisao Riječi Božje usprkos poteškoća koje su se nagomilale putem kritike i usprkos toga što se nisu mogle riješiti na području čistog pozitivizma. Ovo je istraživanje, konačno, počivalo na svjedočanstvu Božjem u srcu vjernika: na svjedočanstvu o kojem govori Sveto pismo¹⁶ i koje ima zadatak ne da objektivno objavi Riječ, nego da osvijetli sam smisao Božje Riječi u srcu vjernika.

U protestantskoj misli možemo razlikovati dvije struje:

a) Jedna ponovno pronalazi smisao na kosini koja je bitno antropološka: to je smisao »za mene« prema Bultmannu; egzistencijalni smisao. Ovaj egzegeta, kojemu je pažnja usredotočena na smrt i uskrsnuće Kristovo, nije se baš zanimao za djevičansko začeće koje zasigurno nije baš središnje pitanje. On govori o djevičanskom začeću tek prigodice pozivajući se na Dibeliusa. A ovaj vidi u djevičanskom začeću ne *mit*, sa svim bogatstvom što ga mit sadrži, nego *legendu* s poučnim ciljem. Smisao koji se može razabrati u takvoj perspektivi očito umanjuje historičnost. Tu bi se radilo o načinu na koji je kršćanska zajednica tvrdila Kristovo božanstvo i stanoviti moralni ideal.

T. Boslooper,¹⁷ službenik Reformirane američke Crkve, profesor na Union Theological Seminary (New York), koji je posvetio ovoj raspravi odlično dokumentiranu knjigu, ostaje u toj raspravi kod ovih dvaju elemenata: izvještaji o djevičanskom začeću imaju poučnu vrijednost, jer naglašuju božanstvo Kristovo i vrijednost monogamične ženidbe.

Ovaj posljednji zaključak izgleda podosta paradoksalan. Zašto bi se Objava utjecala mitu o djevičanskom začeću da uzvisi svetost ženidbe? Sigurno, dobro shvaćen ideal djevičanstva ima stimulativnu vrijednost za ženidbu i obratno. Oženjena čovjeka primjer kontemplativnih redovnika oživljuje, i obratno. Ali, da bi to međusobno izgrađivanje bilo autentično, ne bi li trebalo da se s jedne strane stvarno radi o ženidbi a s druge strane stvarno o djevičanstvu?

Međutim, Boslooperova je nakana pozitivna. On nastoji spoznati autentičnu dogmatsku vrijednost biblijskih izvještaja:

»U Isusovo djevičansko rođenje mora se vjerovati i podržavati ga u XX stoljeću isto onako kao što se u nj vjerovalo i u I i u II stoljeću. To je izraz pučke kristologije... vrlo poučne. Ovo vjerovanje i ova vjeroispovijest (Credo) temeljni su za izražaj kršćanstva kao zajednice... Nenazočnost djevičanskog rođenja nezamisliva je u suvremenom kršćanskom poslanju u svijetu. Prihvatanje i shvaćanje djevičanskog rođenja imperativi su u ekumenskom vremenu.«¹³

¹⁶ Mt 11,25; 1 Kor 2,9—12 (cf. 2 Kor 4,6); Hebr 8,10—12 (cf. Jer 33—34); Ivan 6,45; 16,25; 16,12—13; 1 Ivan 2,20 i 27; 5,10; svi su ovi tekstovi osvijetljeni od De- BROGLIE G., u njegovim neizdatim predavanjima *De Fide*.

¹⁷ BOSLOOPER, nav. dj. 232.

¹⁸ Ondje.

Na ovu se struju demitologizacije nadovezala katolička kritika. Na primjer P. Schoonenberg¹⁹ ili P. Halbfas²⁰ vide u djevičanskom rođenju svjedočanstvo *gratuitatis* (nezasluzenosti) tog rođenja koje bitno ne proizlazi »ni od tijela, ni od volje muževlje, nego od Boga« (Iv 1, 13), jer je Sin Božji, uzimajući ljudsku narav, stvarno rođen među ljudima. Na toj je istoj razini *holandski katekizam* koji — apstrahirajući od historičnosti — prikazuje dva evanđeoska izvještaja o Djetinjstvu kao svjedočanstvo Božjeg dara:

»*Ima u Starome zavjetu mnogo djece... koja su bila Izraelu darovana kao plodovi obećanja. Isus je tako dijete obećanja na naj-savršeniji način. Kad se je on pojavio na svijetu, bio je izmoljen od svega naroda i obećan od čitave povijesti. Bio je on dijete obećanja više nego ikoje drugo dijete. On je bio najdublja težnja čitava čovječanstva. Rođen je posve iz milosti, posve iz obećanja. On je, 'začet po Duhu Svetom', u pravom smislu Božji dar čovječanstvu.*

Upravo to izražavaju evanđelisti Matej i Luka, kada naviještaju da Isus nije rođen od muževlje volje. Oni proglašavaju da njegovo rođenje neizmjerljivo nadilazi mogućnosti čovjekove više nego rođenje bilo kojeg čovjeka. To je duboko značenje članka vjere: 'Rođen od Marije Djevice'. Ništa ne postoji u krilu čovječanstva, ništa u ljudskoj plodnosti što bi moglo roditi njega, njega od koga sva ljudska plodnost i svaki postanak u našem ljudskom rodu zavise, jer je sve u njemu stvoreno. Čovječanstvo ne duguje nikome drugome rođenje tog obećanog djeteta nego jedino Duhu Svetomu. Njegovo rođenje nije 'ni od krvi, ni od požude tijela, ni od muževlje volje, nego od Boga.'²¹

b) Drugu struju u tom tumačenju predstavlja K. Barth čija perspektiva nije antropocentrična, nego teocentrična. Njegovom teologijom više vlada transcendentnost Boga i njegove Riječi nego ljudska geneza spasenja. On prihvaća stvarnost djevičanskog začeca kao integralni dio dogme. On tako dolazi do smisla ne putem reduktivne demitologizacije lišavajući izvještaje o Djetinjstvu njihova historiciteta, nego priznajući u događaju što ga Evanđelja opisuju milosni i transcendentni zahvat Boga u povijest Spasenja.

Kakve god bile sporosti, ograničenosti i raznolikosti u oblicima ovog otkrića, tu prisustvujemo obnavljanju smisla koje je blagotvorno i za kritičku struju uvučenu u razvoj umanjivanja vjere i za »tradicio-

19 SCHONENBERG P., »*De nieuwe Katechismus*« und die Dogmen, u *Documentation des hollandischen Katechismus in deutschen Übersetzung*, Freiburg 1967, 14—39, gdje se čita osobito: »Djevičansko rođenje je pjesnički izraz za posebno božanstvo sinovstvo Isusovo«.

20 HALBFAS H., *Fundamentalkatechetik*, Stuttgart 1968, 200, gdje se čita osobito: »Tajna Isusova osniva se ne na osjetima ni na volji tijela, ni na volji muževljoj, nego na Bogu... teologumenon o djevičanskom rođenju znači vjeru da je Isus Sin Božji«.

21 *Catechisme hollandais* (francuski prijevod), Toulouse, 1968, 106—107, i nova redakcija ovih stranica, izdana kao dodatak, *Les grands points discutés du Catechisme hollandais* (fascikl pripojen prijašnjem izdanju), 22—24. usp hrvatsko izdanje, *Novi katekizam*, Zagreb 1970, 89—90.

nalnu« teologiju koja je paralizirana materijalnošću povijesnog i biološkog događaja. Od toga jedna i druga strana ima blagodati, jer ponovno može pronalaziti duboko značenje vjere.

2) Drugi činilac obnove sasvim je jednostavno bilo ponovno otkriće Otaca koji su bili uvelike zaboravljeni ili nepriznati. Našli bismo pionira te struje već u XIX stoljeću. No tri su zapažene studije učinjene u XX stoljeću.

a) Godine 1927. u okviru svoje rasprave *Majka Božja i Majka ljudi* Terrien²² osvjetljuje na veličanstven i temeljit način brojne otačke tekstove i teme. On naglašava onu tijesnu vezu koju Oci postavljaju između božanstva Sina i djevičanskog začeća. Ova veza kod njih teži da poprimi oblik nužnosti: Bog može biti rođen samo od Djevice, djevičanski porod može biti samo porod Boga.

b) Godine 1949. J. Bover²³ prihvaća novim zamahom tumačenje Otaca u istom smislu, ali sa spekulativnom brigom da ustanovi pojam »transcendentnog djevičanstva kao središnje načelo mariologije«. Povodom ove spekulativne razradbe on iznosi mnoštvo sugestivnih tekstova i tema.

c) Godine 1950. knjiga A. Müllera, *Marija — Crkva*, ostvaruje jednu drugu etapu. Ona dolazi iznutra na simbolične misli Otaca i na teme koje spadaju u taj djelokrug, s obzirom na odnose Marija — Crkva. Na taj način knjiga osvjetljuje poistovjećenje vjere i djevičanskog začeća, što je područje otačke misli. Iz toga on između ostalog izvlači osnovno načelo za obnovu mariologije.²⁴

Da se ne ponavljamo, nismo iznijeli u pojedinostima ovaj povijesni prikaz koji smo napisali zato da poblize označimo tekstove što ćemo ih sada sintetički prikazati.

III. POJEDINI VIDOVI SMISLA

Otajstvo djevičanskog začeća uvelike smo osvijetlili ovim slijedećim načelom: prodor Božji u povijest predstavlja dva vida koja je teško izraziti, a to su imanentnost i transcendentnost, integracija i raskinuće. Sveti Ambrozije sjajno formulira ovo načelo ovako:

»U Kristu ćete naći mnogo naravnog i mnogo nadnaravnog. On je po naravi začet u krilu žene, hranjen mlijekom. A začet je od Djevice nadnaravno, rođen od Djevice nadnaravno da bi naša vjera rasla u njemu, i u Bogu koji je obnovio narav čovjekovu.«²⁵

²² TERRIEN J., *La Mère de Dieu et la Mère des hommes*, 1. dio, t. 2, Paris 1907, 153—163.

²³ BOVER J., *La maternidad divina en la mente de los Padres*, u *Estudios Marianos* 8 (1949) 184—256.

²⁴ MÜLLER A., *Maria-Ecclesia. Die Einheit Marius und der Kirche*. Freiburg (Suisse), 1951.

²⁵ Sv. Ambrosije, *De Incarnatione*, gl. 6, br. 54 (PL 16,832).

Tako je Djevica porodila »inuitato modo sed usitato munere« (»na neobičan način ali redovitom službom«) kao svaka druga majka.²⁶

Gdje se nalazi crta razdjelnica između onoga što Krist preuzima prema naravi, a da samu narav ne mijenja, i onog zahvata spasenjske obnove, između njegovog useljenja u svijet i ponovnog stvaranja svijeta što ga on sproviđi? U kojoj mjeri su Kristova djela ljudska (*anthrôpina*) ili pak nadljudska (*hyper anthrôpon*) prema izričajima svetog Atanazija?²⁷

Sveto pismo i predaja nedvojbeno svjedoče za ta dva vida. Život je Kristov »secundum naturam« jer je »rođen od žene«, »podvrgnut Zakonu« (Gal 4, 4), bio je zanatlija u Nazaretu, podnio je muku, umro je nasilnom smrću. Ali isti izvori svjedoče za nadilaženje naravi: ne samo propovijedanje Evanđelja nego čudesa, otajstvo preobraženja, hodanje po vodi, neotuđivo gospodstvo Kristovo nad vlastitim životom što mu ga nitko ne može oduzeti (Iv 10, 18; 18, 6) i, konačno, uskrsnuće; kakav god bio način tumačenja ovih evanđeoskih podataka, bilo da ih se proširuje, bilo da ih se suzuje, djevičansko je začecje polazna točka ovog niza. Mi smo danas u napasti da ga »suzujemo«. Ali taj izbor (*hairesis* = hereza) ispražnjuje jednu stranu Objave.

Smisao djevičanskog začecja razvijao se veoma raznoliko, i teško je taj razvoj klasificirati. Nakon raznih pokušaja koji su nas uvjerali da je nemoguće govoriti odijeljeno o »marijanskom smislu«, ostanimo kod dva vida koja obuhvaćaju Djevicu: djevičansko začecje ima svoje značenje s obzirom na Krista i s obzirom na spasenje.

A. Značenje s obzirom na Krista

Za Oca je značenje djevičanskog začecja bitno kristološko. Oni ne dijele rođenje u vremenu od vječnog rađanja Sina od Oca, a niti od rađanja u Crkvi koje se događa po vjeri i po krštenju.

Da bismo razložili ove tekstove, običavamo govoriti o trima rođenjima: božanskom, ljudskom i otajstvenom. Trebali bi onda reći da je svako od ovih triju rođenja tip slijedećeg i objavljivanje predašnjeg, i to tako da je drugo, to jest rođenje u Betlehemu, u isti čas i objavljeno i tip: ono je znak vječnog rađanja Sina od Oca i uzor novog rađanja po vjeri, vodi i Duhu.

Ali govoreći dublje, prema simboličkoj perspektivi Otaca, ne radi se toliko o *trima* rođenjima koliko o *samo jednom* rođenju koje se razvilo i bilo dano u Kristu a po Kristu u kršćanima. Svako je sadržano u predašnjem a očituje se u slijedećem.

Tako bismo rekli da Iv 1, 13 promatra tri rađanja u jednoj jedincatoj formuli, bez ikakve perspektive višestrukosti, dodavanja i uspoređivanja. Ovaj redak namjerava označiti očitovanje i vidljivo širenje u ovom svijetu onog jedinog rođenja koje se očitovalo u tijelu da bi moglo biti darovano svim vjernicima i da bi u njima produžilo božansko sinov-

²⁶ Ondje, gl. 9 (PL 16, 845).

²⁷ SV. ATANAZIJE, *Oratio de Incarnatione*, br. 48 (PG 25, 184).

stvo. Oci se ne izražavaju izrazima analognog uspoređivanja i formalnih razloga nego izrazima simboličke identifikacije. Tako je često teško reći u kojoj mjeri stari tekstovi govore točnije o »jednom« ili o »drugom« rođenju, kako bismo to mi danas govorili. To su za njih vidovi samo jednog otajstva koje shvaćamo tek na temelju darovanog sinovstva po kojemu svaki vjernik može reći »Abba« — »Oče« (Rim 8, 15) po tome naime što se poistovjećuje sa Sinom Boga-Spasitelja. Malo mari u toj perspektivi, ako kažu da vjernik omogućuje novo rođenje Kristu u svome srcu, ili pak da dovršuje rođenje Kristovo u njegovom tijelu koje je Crkva.

1. Znak božanskog sinovstva

Prema Ocima djevičansko začeće svjedoči da je Krist Sin Božji. Točnije, ono očituje da je Isus Sin Božji i da je nužno jedan. Ova se tema često pojavljuje i kod latinskih i kod grčkih Otaca:

Tertulijan (umro prije 220. godine): »Ako je Krist rođen od čovjeka, jasno je da je rođen od Djevice. Inače bi imao dva oca: Boga i čovjeka; u slučaju da Majka ne bi bila djeвица.«²⁸

Laktancije (umro poslije 307. godine): »Da se očituje i to u čovjeku da je Krist nebeski, stvoren je bez udjela oca. Imao je, naime, Boga za duhovnog oca. Pa kao što je njegov duhovni otac Bog, a da nema majke, tako je njegova tjelesna majka Djeвица, a da nema oca.«²⁹

Proklo (početak V stoljeća: »Jedan sam Sin ne može biti rođen od dvaju očeva.« — »Onaj koji je bez majke na nebu, bez oca je na zemlji.« — »Jedan te isti (Sin) je bez majke kao stvoritelj, a bez oca kao stvorenje.«³⁰

Klasična je teologija ovu temu ovako objasnila:

Samo je jedan Sin Očev i samo je jedno sinovstvo. Primajući božansko sinovstvo Krist ne postaje drugi Sin i ne dolazi u neki drugi odnos s obzirom na nekog drugog oca. On očituje da je jedincati Sin, i transcendentnu neotuđivost tog sinovstva posvjedočuje Kristov izričaj: »Moj Otac i vaš otac« (Iv 20, 17). On sam kaže »moj Otac«, a druge ljude uči da kažu u njemu i skupa s njime: »Naš Otac«.

Obrnuto, ima samo jedan Otac od kojega potječe svako očinstvo i na nebu i na zemlji (Ef 3, 15). Odatle ovaj nalog Kristov (koji Crkva toliko zanemaruje): »Nikoga na zemlji ne nazivajte svojim Ocem!«

²⁸ TERTULIJAN, *Adversus Martionem*, IV, 10, 7 (CC 2, 563): »Si ex homine (natus est Christus), iam apparet quia ex Virgine... Ceterum, duo iam patres habebantur, Deus et homo, si non virgo sit Mater«.

²⁹ LAKTANCIJE, *De divinis institutionibus*, IV, 25 (PL 6, 524): »Ut apparet etiam in homine illum esse coelestem, creatus est sine opera genitoris. Habebat autem spiritualem Patrem Deum, et sicut Pater spiritualis eius Deus sine matre, ita mater corporalis eius Virgo sine patre«.

³⁰ PROCLUS, *Oratio 1. in Nativitate*, br. 3 (PG 65, 713. 685). Cf. BOVER, navedeni članak, 216.

(Mt 23, 9) Ova isključivost Oca relativna je za one koji su rođeni od volje čovjeka i preporođeni po milosti. Ona pak poprima apsolutnu vrijednost za onoga koji je rođeni Sin Božji.

J. Galot ovako razvija taj vid otajstva:

»Nije dovoljno tvrditi da je Krist jedini Sin Božji. Treba tvrditi da je to sinovstvo upisano u tijelo snagom rođenja u kojem nije bilo ljudskog oca... Sin Božji morao se utjeloviti tako da očituje u svom početku svoje božansko sinovstvo. Djevičansko majčinstvo po Duhu Svetome predstavlja znak božanskog sinovstva, njegovo očitovanje u tijelu...

Po božanskom naumu nije bilo dosta da onaj koji je bio Sin Božji po naravi preuzima narav čovjeka. Trebalo je još da kao čovjek bude Sin Božji, rođen u ljudskoj naravi izravno od Boga. Tako se božansko sinovstvo očituje u rođenju od Djevice, i to je više nego da se pokazuje u nekom vanjskom simbolu: ono se tu izražava putem Utjelovljenja ili, ako hoćemo, ovo božansko sinovstvo poprima svu svoju ljudsku sastojinu u začeću izvedenom po Duhu Svetomu. Ne kao da bi u Kristu bila dva božanska sinovstva, kako su neki tvrdili. Sinovstvo je o d n o s osobe sina prema ocu, a taj odnos je jedan; ali on ne ostaje isključivo božanskog reda. U utjelovljenju taj odnos poprima ljudsku narav, gdje se po djevičanskom porijeklu izrazuje rođenje koje dolazi odozgo.«³¹

Karl Barth je govorio na sličan način:

»Isus Krist ukoliko je čovjek ne postoji snagom moći koja je vlastita ljudskoj naravi nego isključivo snagom svoje božanske opstojnosti u njegovom vječnom biću Riječi, snagom Sina Božjega. Njegovo je opstojanje u vremenu j e d n o s vječnim opstojanjem koje posjeduje kao Sin rođen od Oca. A sad se podsjetimo toga da na ljudskom planu sin upravo svome ocu duguje sve ono što označuje njegovu posebnu opstojnost: svoje ime, svoje stanje, pravo, značaj, individualnost, povijesno mjesto. Začeće Isusa Krista po ljudskom ocu, dakle, ne bi moglo apsolutno biti prikladno da bude znakom čovjeka Isusa ukoliko je Sin rođen od Oca u vječnosti. Ono bi ga naprotiv označivalo kao individuuum koji ima opstojnost različitu i neovisnu od opstojnosti Božje.«³²

Ova se tema sukobljava s najozbiljnijom objekcijom protiv čuda djevičanskog začeća: začeće bez ljudskog oca manje je ljudsko; ono umanjuje autentičnost Utjelovljenja, ono klizi niz strminu monofizitizma.

Ovdje nailazimo na onu vječnu oscilaciju između nestorijanskih i monofizitskih težnja koje su sad isključivale a sad potvrđivale putem sabora ovu formulu: Jedna narav utjelovljene riječi — *Mia fysis tou*

31 GALOT J., *La conception virginal du Christ*, u *Gregorianum* 49 (1968) 658—659.
32 BARTH, *Dogmatique*, vol. I, t. II, fasc. I, 180.

theou logou sesarkōmenē.³³ Nasuprot monofizitskih težnji nismo li mi danas zahvaćeni nestorijanizmom koji se brzo razvija i koji želi odstraniti Kristovo božanstvo? Ova je staza između dva ponora strmoglava i strma. Tvrdnja o jednom jedincatom sinovstvu sačinjava jednu stranu živoga grebena, dok je druga strana potpunost Kristove ljudske naravi.

Odgovor na prigovor sastojao bi se u ovome: djevičansko začće nije lišenje ljudskog oca, kao što ni otajstvo Utjelovljenja nije lišenje ljudske osobnosti. Otajstvo Utjelovljenja je pozitivno dovršenje čovjeka u Bogu, imanentnosti u transcendentnosti, po nekom ukorjenjenju koje dolazi do vječnog Božjeg života da povede sve ljude k samom tom životu.

2. Znak Stvoritelja

Ocima djevičansko začće očituje identitet *Logosa Stvoritelja*: »Tko si je ikada od ljudi stvorio tijelo od same djevice?«, pitao je sveti Atanazije.³⁴ On je na to već gore odgovorio:

»On si je tijelo stvorio od djevice da svima dade očit dokaz svojega božanstva, jer onaj koji je to učinio dosljedno je tome Stvoritelj svih drugih stvari (tōn allōn poietēs).«³⁵

3. Znak pretpostojanja

Djevičansko začće svjedoči da je Sin Božji već prije postojao. Teodot Ancirski to označuje kad uspoređuje vječno rađanje Riječi i njezino rođenje u vremenu s dvjema stupnjevima ili etapama u kojima se oblikuje ljudski govor: nevidljivo u duhu čovjekovu i vidljivo na papiru.

»Budući da je Jedinorođeni rođen od Oca, kako može biti nanovo rođen od Djevice? Od Oca je rođen po naravi (tē fysei), od Djevice se rađa po ekonomiji (di'oikonomian): tamo kao Bog ovdje kao čovjek. Jer i tvoja je riječ dijete tvog razuma. Ali kad je ti hoćeš izraziti pomoću slova i pisma, istu riječ koju je tvoj razum rodio, kad je želiš izraziti na papiru, tvoja ruka ispisuje slovima i tako nanovo rađaš svoju riječ rukom. Ona ne dobiva svoj postanak od ruke koja piše, niti ona ulazi u opstojnost kad ruka povlači slova, nego već prije rođena u razumu ona prima od ruke koja piše slova početak svog vidljivog objavljivanja.

Budući da je primjer očigledan i slika pristupačna, usporedimo sliku s prauzorom. Na mjestu tvog razuma evo Otac, na mjesto tvoje riječi rođene od ljudskog razuma, evo bitne i subsistentne Riječi, rođene od Oca. Ondje gdje tvoja ruka na neki način rađa tvoju riječ pomoću slova, evo Djevice koja rađa Riječ u svome tijelu. Ona svojim rađanjem ne daje početak božanstvu. Ne, nipošto! Negčini da se ljudima očituje Bog koji je postao čovjekom.«³⁶

33 DENZINGER-SCHÖNMEITZER, *Enchiridion Symbolorum*, br. 429 i 505.

34 SV. ATANAZIJE, *Oratio de Incarnatione*, br. 49 (PG 25, 184).

35 Ondje, br. 18 (PG 25, 128).

36 TEODOT ANCIRSKI, *In Nativitate Domini*, 2, br. 7 i 8 (PG 77, 1377).

Ovaj bismo znak predpostojanja mogli pokušati izraziti na suvremeniji i potpuniji način, u redu ljubavi umjesto u razumskom redu. Tad bismo rekli ovako: po Božjem nacrtu potpuno se nova ljudska opstojnost rađa iz ljubavi dvaju ljudskih bića. Krist pak postoji prije. Njegovo postojanje nije proizvod koji proizlazi iz ljubavnog ujedinjenja ljudi; njegova opstojnost ne počinje bivovati nego se počinje očitovati. Djevičansko rođenje svjedoči da je Krist prije opstojao i kao nužnost i kao transcendentno počelo svake stvorene ljubavi.

4. Znak transcendentnosti i nepokvarljivosti

Prema Ocima djevičanski značaj novoga rođenja strukturalno na neki način odražava otajstvo Boga koji je postao čovjekom. Novo rođenje mu je konaturalni znak. Utjelovljenje, zaista, ni u čemu ne umanjuje božanstvo Kristovo. Obratno, ono ne umanjuje djevičanstvo njegove majke.

Navedimo i ovdje jednog Grka i jednog Latina:

Teodot Ancirski: »Ona je postala majkom... a ipak je ostala djevicom rodivši Riječ koja je tijelom postala. Onoga, koga ona tako rađa, Djevica očituje i kao čovjeka i kao Riječ: kao čovjeka ona ga očituje time što je postala majkom; ali ona objavljuje da je on Riječ time što ostaje Djevicom kao prije. Ona nije izgubila ovo a primila ono. Ona je ostala djevicom, kako je već prije bila, a postala je majkom što nije bila: jer je imala roditi onoga koji postavi čovjekom nije prestao biti Bog.«³⁷

Sveti Augustin: »Djevica začne... Zašto se čudite? Trebalo je da se Bog tako rodi, kad se udostojao postati čovjekom. On ju je učinio takvom, on koji je od nje bio sačinjen. Prije nego je bio načinjen, on je postojao i, koliko god je bio moćan, mogao je biti načinjen ostajući ono što je bio. On je sebi napravio majku, dok je bio kod Oca, a kad je bi načinjen od majke, on je ostao u Ocu. Kako je mogao prestati biti Bog postavši čovjekom koji je dao svojoj majci da ostane djevicom rađajući ga?«³⁸

Ako su svi ovi vidovi djevičanskog začeca u biti kristološki, Marija je osobno uključena u to novo rođenje koje nam objavljuje božansko sinovstvo, pretpostojanje, transcendentnost i samo otajstvo Utjelovljenja.

Na isti način kao što je proizlaženje Sina Božjega opisano i kao duhovno začecje Riječi i kao supstancijalno rađanje Sina, tako Oci nazrijevaju u vremenitom rađanju u isto vrijeme začecje uma ili srca po vjeri kad i fizičko rađanje. U okviru svoje simboličke perspektive oni poistovjećuju ova dva čina, koja bismo mi bili skloni suprotstaviti jedan

³⁷ TEODOT ANCIRSKI, *Homilia 5 in Nativitate*, br. 1, izdana samo na latinskom u PG 77, 1413; grčki tekst izdao AUBINEAU N., u *Orientalia christiana periodica* 26 (1960) 225.
³⁸ SV. AUGUSTIN, *Sermo 186. In Nativitate Domini*, br. 1 (PL 38, 999).

kao duhovan a drugi kao tjelesan: odatle izraz na koji ćemo kasnije naići: »Ona je začela u svome duhu prije nego u tijelu.«³⁹ Ljudsko rođenje Kristovo, koje očituje vječno rađanje i koje kao tip naviješta duhovno preporođanje, ima udjela u duhovnom značaju tih dvaju rođenja, ali bez umanjnja svoje tjelesne stvarnosti. Ono je znak nevidljive stvarnosti u vidljivoj, prema samoj biti tajne Utjelovljenja, gdje Riječ dolazi spasiti čovjeka koji je tijelo i duša, stvoren na sliku Božju. Ovo nas dovodi do novog vida što ga ima smisao djevičanskog začeca: spasotvorni vid.

B. Smisao s obzirom na spasenje

Djevičansko začecje čiji je smisao u tijesnoj vezi sa samom Objavom tajne Utjelovljenja ima, na još dublji način, stanovito značenje u svezi sa spasenjem što ga Utjelovljenje pribavlja. Na početku svojih djela Bog je stvarno u tipu ustanovio onu savršenost što je kani općenito ostvariti dovršenjem Spasjenja.

Djevičansko začecje ponajprije svjedoči o nezasluzenosti (gratuitas) Spasjenja. Kristovo rođenje proizlazi iz otajstvene inicijative koja izmiče čovjekovu dohvat i ovisi o inicijativi samoga Boga. Apsolutan dar Sina Božjega ne dolazi ni od tijela ni od krvi. To se darivanje provodi iznimnim nadilaženjem prirodnih zakona.

Karl Barth je dobro naglasio ovaj vid djevičanskog začeca:

»Čovjek Isus Krist nema oca. Njegovo začecje ne ovisi o općoj zakonitosti. Njegova opstojnost počinje slobodnom odlukom samoga Boga; ona proizlazi iz slobode koja naznačuje jedinstvo Oca i Sina, koji su vezani ljubavlju, to jest Duhom Svetim. Tu je područje Božje slobode i iz te Božje slobode proizlazi opstojnost čovjeka Isusa Krista.«⁴⁰

Djevičansko začecje označuje, prema samim Evanđelistima,⁴¹ početak novoga stvaranja: onog novog stvaranja kojeg će Bog biti sve u svemu: »Djevica ga je začela, Djevica ga je rodila, da bi naša vjera rasla u njemu i u Bogu koji je obnovio ljudsku narav«, govorio je sveti Ambrozije.⁴²

Djevičansko začecje svjedoči za domašaj dolaska Kristova u ovo životinjsko i razumno tijelo čovjekovo što ga je došao usavršiti i spasiti ne po *erosu* nego po *agape* koja nadilazi erotizam.

Napokon, i ponajviše, djevičansko začecje očituje značaj sredstava što ih je Bog izabrao: nije koristio niti uzveličao ljudske vrijednosti, to jest bogatstvo, moć, spolnost, nego se odrekao dobara ovoga svijeta: siromaštvo, poniznost i celibat radi Kraljevstva.

³⁹ SV. LEON VELIKI, *Sermo 1 in Nativitate*, gl. 1 (PL 54, 191): »... prius concepit mente quam corpore«; LAURENTIN R., *Court traité sur la Vierge Marie*, Paris 1967, 121.

⁴⁰ BARTH K., *Esquisse d'une dogmatique*, francuski prijevod, Paris-Neufchâtel 1950, 96.

⁴¹ Ova točka bila je izražena u više navrata od A. FEUILLET, na zadnjem mjestu, u *Etudes Mariales* 25 (1969) 38—64.

⁴² Vidi gore bilješku 25.

Djevičansko začecé svjedoći da se Bogu dopada ono što je siromašno po mišljenju svijeta. Siromaštvo mu, zaista, više pristaje nego bogatstvo, moć i ljudska slava. Barth naglašava da ovo rođenje ništa ne duguje trijumfima tijela ni muževnom ponosu:

*»U svakom naravnom rođenju nalazi se u prvom planu čovjek svjestan svoje moći, jak u svojoj volji, ponosan na svoju stvaralačku moć, autonoman i suveren čovjek. Proces naravnog rađanja ne bi bio, dakle, adekvatan znak za otajstvo koje treba tu naznačiti. Taj je proces zaista znak skoro kozmičke moći ljudskog erosa. Da bi se označila ova moć u svoj svojoj širini, uvijek se spolni snošaj pokazao kao znak koji je bogatiji i znakovitiji od svakog drugog. Ali on ne može doći u obzir kao znak božanske *agape* koja ne traži svoj interes. Težnja za moću i vladanjem nad čovjekom kakva se osobito očituje u spolnom činu, ukazuje na sve drugo nego na božansko milosrđe. Eto, zato je Marijino djevičanstvo, a ne spolni snošaj Josipa i Marije znak Objave i spoznaje božićnog otajstva.«⁴³*

On još pobliže određuje ovu misao:

»Povijest čovječanstva... stvarno je povijest muškaraca, povijest muških djela i pothvata... Mada je povijest društva pod znakom matrijarhata — komu se mogu još i danas naći neki tragovi — ... povijesna svijest svih naroda, država i kultura počinje s patrijarhatom. Muška djelatnost daje značajku povijesti ovoga svijeta... U toj perspektivi bolje razumijemo sav domet znaka Božićne tajne koja upozorava da Isus nije imao zemaljskoga oca. Čovjek svjestan svoje volje i svoje moći, čovjek stvaralac i gospodar, ne može sudjelovati u djelu Božjem... Treba dakle da muškarac bude isključen kad neki znak postane nužan da bi ukazao na Utjelovljenje.«⁴⁴ Itd.

Ukratko, ovdje nalazimo primjenu temeljnog zakona koji je izražen u *Veliča*, u Blaženstvima i kod sv. Pavla: »Što je slabo u očima svijeta izabra Bog da posrami jake« (1 Kor 1, 27).

Bi li ovaj znak imao *smisla* u slučaju da nema povijesne i tjelesne stvarnosti? Ako, povijesno gledajući, celibat i djevičanstvo nisu bili plodni, plodnošću koja dolazi od Boga, smisao prototipa i smisao spašenja bili bi u tom na neki način promijenjeni.

Ovdje dolazimo do jedne misli koju je Sabor podržao. Što znači prema Evanđelju siromaštvo? Siromaštvo ne bi moglo biti sustavan prezir ljudskih sredstava, niti podržavanje nerazvijenosti u bilo kojem redu. Ipak siromaštvo nije neka čisto simbolička apstrakcija. Krist ga je naučavao. On ga je prakticirao.

1) Krist se odrekao sredstava moći ovoga svijeta. On je odbio kraljevsku čast (Iv 6, 15) kao i sredstva nadmoći što su mu je nudili ljudi (Lk 11, 29; Iv 7, 4—5) ili napasnik (Mt 4, 6—11).

⁴³ BARTH k., Dogmatique, vol. I. t. II, fasc. 1, 180.
⁴⁴ Ondje, 181.

2) Krist je odbio koristiti se moću novca. On je poslao svoje učenike da pođu propovijedati bez kese i bez novca u svojim pojasevima (Mt 10, 9; Mk 6, 8; Lk 9, 3 i 10, 4). Ako je dopustio da se ustanovi zajednička kesa apostolskog zbora, ona je veoma loše uspjela za onoga koji ju je imao (Iv 12, 6; Mt 26, 15—16 itd.). A Evanđelje je nevjerovatno strogo prema bogatašima i prema bogatstvu.

3) Krist je prakticirao siromaštvo u hrani: post u početku svoje službe. I učenici, kad im je zaručnik bio oduzet,⁴⁵ spontano su posegnuli za tom disciplinom (Dj 13, 2—3, gdje post ispada kao disciplina koja čovjeka predisponira za poticaj Duha).

U ovim posljednjim stoljećima izgubio se smisao ovog evanđeoskog odstojanja u pogledu moći, novca i ishrane. U postu se gledalo oslabljivanje tijela, nešto što šteti zdravlju, a da o upotrebi bogatstva i moći u Crkvi uopće i ne govorimo. Pravni propis posta, na čudan način sveden na propis o jednom obroku na dan, podržavao je kod kršćana nespokojstvo u ishrani, koje se protivi duhu samog posta. U sukobu s ovim protivljenjem ublažio se propis dopuštajući, pod izlikom zajutarka ili »frustulum«, još dva obroka. Tu prisustvujemo degradaciji blagotvornog i pobudnog kršćanskog iskustva koje se danas ponovno pojavljuje na razvalinama pravnih propisa koji su praktično iščezli.

4) Celibat i djevičanstvo moramo shvatiti u toj istoj perspektivi siromaštva. Krist je osobno prakticirao celibat, nitko to ne stavlja u pitanje. Prema učenju Svetog pisma htio se roditi od Djevice. Naklonost prema djevičanstvu pobudila je velik pokret u Crkvi prvih stoljeća i to usporedno s postom, i, uostalom, u svezi s njim. Ali i tu su pravni propisi, koji su nametali tu dužnost izvana, posebno svima onim koji su — u latinskoj Crkvi — imali svećeničko zvanje, potamnili ovo svjedočenje i smisao ovog intimnog iskustva što ga je Krist savjetovao riječima: »Tko može shvatiti neka shvati« (Mt 19, 12).

Predlažući sa svim pojedinostima, koje treba razlikovati, ovaj ideal odricanja moći, novca, kao i punoće u ishrani i u seksualnosti, Krist ne želi nijekati vrijednost svih ovih ljudskih sredstava čija je uporaba do nekog stupnja korisna ili neizbježna, već prema tome. On savjetuje uski put, primjeran, put na kojem se odričemo svega da bismo se oslonili samo na Boga i posjedovali samo Boga. Onima koji se zalažu u ovom otajstvenom iskustvu, prema naklonosti i daru što ga on dijeli, on obećaje stotruko već ovdje na zemlji. Tajna djevičanskog začeca na polazištu spasenja svjedoči o ome božjem nacrtu što ga svaki kršćanski naraštaj mora ponovno otkriti.

I ovdje se osobni smisao Marijinog djevičanstva drži skupnog smisla. Ono je prototip spasenja, prototip Crkve i — govoreći poblize —

⁴⁵ Ovdje treba istaknuti da Krist nije prakticirao post za vrijeme svoje službe. Protivno od Ivana Krstitelja on je jeo i pio. (Mt 11,19; Lk 7,34). On također nije htio da njegovi učenici poste (Mt 9,14 i paralelna mjesta). To je zbog dvaju povezanih razloga:

a) Potreba obnove: Isus nije htio formalnih i juridičkih farizejskih postova (Mt 6,16018); Lk 18,12). Trebalo je da se post obnovi, da ponovno nikne iz unutarnjosti. Trebalo je da novi post ne bude kao nova zakrpa na staroj haljini, ili kao novo vino koje bi se pokvarila metnuto u stare mjevove.

b) Prekid discipline posta također je eshatološki znak Kristova dolaska: »Kad im Zaručnik bude oduzet, onda će postiti« rekao je Isus (Mt 9,15 i paralelna mjesta).

prototip njezine vjere u Boga i po Bogu. Oci se zaustavljaju na činjenici da djevičansko začće proizlazi iz same vjere kao odgovor na Božju Riječ. Rođenje Kristovo je nadovezano na »fides sola«, na vjeru Marijinu koja neće da pozna muža (Lk 1, 34, redak koji se prema Galotu odražava u Iv 1, 13).⁴⁶ Odatle paradoksalan izraz Otaca: »concepit aure«. Izdali bismo simbolično značenje ovoga izraza, ako bismo ga materijalno preveli: »začela je uhom«, prema dekadentnom izrazu koji je Molièru nadahnulo bezazlenu i burlesknu misao Agneze o »djeci koja se prave na uho«. ⁴⁷ A Oci hoće reći da je začela »auditū fidei«, to jest slušajući Riječ Gospodnju i primajući je u svoje srce.⁴⁸

U Mariji *agape*, koja izvire iz vjere, postaje plodna, a ne *eros*. Na ovoj razini Oci simbolički poistovjećuju vjeru i djevičanstvo. Odatle često posvjedočena jednadžba: »Virginitas mentis = integra fides«. ⁴⁹

Djevičanstvo Crkve, koje je Marija tip, znači čistoću njezine vjere. Na taj način oni ne dijele u Mariji začće srcem i začće tijelom, *fiat* i rođenje Sina Božjega: »Marija je sretnija prihvaćajući vjeru nego začinjući njegovo tijelo«, veli opet sv. Augustin tumačeći Lk 1, 43.⁵⁰ I još: »Ona je začela Kristovo tijelo vjerom.«⁵¹ »Ona je prije začela u duhu nego u utrobi.«⁵¹

Izabrali smo tekstove sv. Augustina koji je svim ovim temama dao njihov najjasniji izraz. Ali ih nalazimo i kod Origena:

»Krist je oblikovan po vjeri... u dušama koje su djevičanske po jednostavnosti vjere... Ne znate li da se po sijanju Riječi Božje Krist rađa u srcima slušača?... Duša, dakle, začinje ovo sjeme Riječi i oblikuje u sebi začetu Riječ, sve dotle dok ne rodi duha straha Božjega.« (Iz 26, 18 prema Septuaginti)⁵³

Tako svaki kršćanin začinje Boga u svom srcu.

Marija je dakle tip primjernog zalaganja što ga je Krist tražio od svojih apostola: odreknuće stanovitih naravnih oblika čovjekova ostvarenja radi Kraljevstva da bi se tako čovjek mogao osloniti samo na Boga.

Marija je prototip onog stotrukog što ga Evanđelje obećaje. Njezino djevičanstvo je vrhunska plodnost. Ona je rodila samog Boga te postala i majkom učenika, majkom živih, u času kad joj je to umirući Učitelj rekao na Kalvariji (Iv 19, 25—27). Njezino djevičanstvo nije ni po čemu hladnoća, niti nesposobnost samodarivanja, nego naprotiv sposobnost zahtjevnijeg i potpunijeg darivanja. Važno je da ovaj djevičanski pristanak Marije nije neka raspoloživost *in abstracto*. To je jedna od opa-

46 Galot J., *Être né de Dieu*, Joan 1,13, Rim 1969, 121—122.

47 MOLIERE, *L'École des femmes*, čin 1. prizor 1., i čin 5. prizor 4.

48 Na temu »concepit aure«, čestu kod otaca, vidi na primjer LAURENTIN R., u *Revue des Sciences philosophiques et théologiques* 53 (1968), 508, bilj. 104.

49 Na primjer SV. AUGUSTIN, *Enarratio in Ps.* 49, 9 (PL 36, 570). — Cf. MÜLLER, nav. 71., 587, bilj. 281.

50 SV. AUGUSTIN, *De virginitate*, 3 (PL 40, 398). — Cf. MÜLLER, nav. dj. 199, bilj. 69.

51 SV. AUGUSTIN, *Contra Faustum*, 29, 4 (PL 42, 490). — Cf. MÜLLER, nav. dj. 201, bilj. 74.

52 SV. AUGUSTIN, *Sermo 215*, 4 (PL 38, 1074). — Cf. MÜLLER, nav. dj. 201, bilj. 76.

53 ORIGEN, *In Lev. homilia 12*, 7 (CCS, *Origène* 6, 666, 13—27). — Cf. MÜLLER, nav. dj. 113, bilj. 39.

snosti juridizma kojim se tako pretvara u cilj ono što je milosno sredstvo. Za Mariju nije važno neostvarenje ženidbe. Ona je zaista ostvarila stanovitu ženidbu s Josipom. Važno je da se njezino djevičanstvo nalazi u istinskom, premda poniznom i otajstvenom nepodijeljenom zalaganju, i u akciji usred opće zajednice Boga i ljudi. Trebalo bi bolje shvatiti ono što ostaje na neki način skriveno, značaj tog stvarnog i konkretnog darivanja, način na koji ovaj primjer mogu ostvariti — u različitim okolnostima — oni koji prihvaćaju Kristov poziv da sve ostave.⁵⁴

Ako je djevičansko začće danas pogrešno shvaćeno možda je to stoga što su suvremena ostvarenja djevičanstva u Crkvi u stanovitoj mjeri manjkava i nesretna, otežana juridizmom a katkad zatrovana licemjerjem što ih pokrivaju. Ali to je također stoga što uzveličavanje spolnosti, erotizma, doživljava neki paradoksimizam. U tami koja zbog toga nastaje ostaje Djevica Marija na obzorju dogme kao divna zvijezda — ali daleka, neshvatljiva — prema kojoj ipak treba upravljati pogled.

ZAKLJUČAK

Pokušajmo zajedno zaključiti koliko je moguće o svim ovim temama, koje smo protumačili u okviru različitih kulturnih sredina i tim tumačenjem izbacili iz ravnoteže i spotaknuli više nego jednog čitatelja, u času kad se vodi računa o velikoj raznolikosti i relativnosti kultura, uključiv tu i našu.

1) Nemamo znanstvenih dokaza za povijesnost djevičanskog začća. Nema ni liječničkih konstatacija, nema svjedočanstava protivnika, ni indiferentnih. Svjedočanstva djevičanskog začća prenesena su nam u vjeri. Dokaz nije dan na znanstven način, iako on dolazi u ljudskoj stvarnosti iskrenim svjedočenjem Evanđelja.

Ako postoji neko jamstvo za našu spoznaju te nauke, ono nije na razini čisto ljudske sigurnosti. Ono proizlazi iz svjedočanstva Božjega u srcu vjernika: to svjedočanstvo osvjetljuje, iznutra, objektivne datosti Svetoga pisma, i tako nam pribavlja sigurnost vjere.⁵⁵

Čudo djevičanskog začća ne možemo spoznati po nekoj čisto ljudskoj i materijalnoj sigurnosti, nego po onoj dubljoj sigurnosti koja je ovdje na zemlji više otajstvena a manje zadovoljavajuća, a za nju jamči Bog.

2) Nemamo dokaza ni za to da bi tvrdnja o djevičanskom začću bila jednostavan proizvod nekog kulturnog ili psihoanalitičkog determi-

⁵⁴ U pogledu smisla s obzirom na Mariju trebalo bi pokazati čega bi Djevica-Majka bila tip:

1) vjere;

2) Crkve u njezinom ujedinjenju s Kristom. Ona ne bi bila tip Crkve kad ne bi bila tip djevičanstva, i to djevičanstva angažiranog u vjeri;

3) i ova točka je mnogo delikatnija: ona je model ženstva u njegovom eshatološkom dovršenju. Ovdje je mjesto da se istakne činjenica da su »samo djevice žene sačinjavale u Crkvi staleže, a ne muškarci, prema NICOLAS J. H., *La virginité de Marie, Etude théologique*, Fribourg 1962, 48—49. 68. — Cf. LAURENTIN R., *Marie et anthropologie chrétienne de la femme*, u *Nouvelle Revue théologique* 89 (1967) 491—494.

⁵⁵ 1 Ivanova 5.19; cf. Mt 11,25; 1 Kor 2,9—12; Hebr 8,10—12; Ivan 6,45; 14,26; 16,12—13; 1 Ivanova 2,20. 27; 5, 10.

nizma (koji nas dovodi do toga da Sinu Božjemu pripišemo čudesno rođenje). Ne bismo se bez kritičnosti mogli prepustiti reduktivnom načelu naše suvremene kulture koja je također relativna. Relativnost svih kultura uključiv i našu ne smije nas zatvoriti nego nas naprotiv otvoriti osjećaju apsolutnoga kojemu se različito te kulture približuju. Ako je djevičansko začecje uokvireno u neki kulturni okvir i u skromno stanje ljudske spoznaje, to nam ne dopušta da ga reduciramo na okvir, sredstva i uvjete svake spoznaje.

3) Ako bismo dozvolili kritičke reduktivne teze, prema kojima bi djevičansko začecje bilo čist simbol bez povijesne i biološke stvarnosti, otajstvo Utjelovljenja ne bi bilo povrijeđeno ni u samoj svojoj biti. Ono se formalno sastoji u tom što je Bog uzeo ljudsku narav kakav god bio način rađanja.

4) Prema takvoj pretpostavci taj bi simbol, ispražnjen od povijesne i biološke stvarnosti, zadržao neki smisao, kao i stanoviti demitizirani izvještaji Staroga zavjeta. Mogli bismo i dalje u njem nazirati simbolički način koji naznačuje da je Krist Sin Božji, da je njegovo rođenje ljudskom rodu dano kao nezasluzeni dar, da ono ljudima donosi obnovu, konačno, da je moralna čistoća ideal koji upravlja ostvarenjem ovog početka spasenja. Utjelovljenje po ljudskom ocu izgledalo bi dapače »naravnije«, i kratkim bi postupkom presjeklo sklonost prema monofizizmu, a isto tako i stanoviti neurotički prezir seksualnosti.

5) Ali bi se u istoj hipotezi veoma promijenio prvotni smisao, *sensus obvius*, djevičanskog začecja, kako je izražen u evanđeoskim izvještajima i shvaćen u kršćanskoj predaji. Svjedočanstvo o djevičanskom začecju odavalo bi jezik koji je nastao na temelju iskustva vjere u prvotnoj zajednici, a ne na temelju povijesti. Povijesni prodor Utjelovljenja u svijet koji je trebalo spasiti time ispada umanjen.

Značajan test: teolozi koji napuštaju stvarnost djevičanskog začecja ispražnjuju i smisao Kristovog predpostojanja i božanstva, kako se vidi u liberalnom protestantizmu, modernizmu i u stanovitim teologa koji su radikalni na liniji sekularizacije i smrti Boga. Čini se da tu postoji neka veza bez obzira na način i smisao.

6) Dublje bi bio dirnut način spasenja što ga je Bog izabrao: nezasluzenost dara i nadasve upotreba siromašnih sredstava, ludost i sablazan što ih ta sredstva izabrana od Boga izazivaju, od djevičanskog začecja do Kalvarije. Pretpostavimo da se uspije »demitizirati« ili točnije reducirati Kristovo siromaštvo dotle da bi se reklo da on nije živio u prezrenom gradiću Nazaretu, da nije bio siromašan zanatlija, da nije otklonio da bude učinjen kraljem, nego da je to uzalud nastojao ostvariti, da se obilno služio bogatstvom i sredstvima moći ovoga svijeta. Neka se onda reče i to da ovaj svijet siromaštva nema važnosti i značaj je spasenja promijenjen.

Kad već i o tome govorim, čini se da se redukcija djevičanskog začecja povezuje s ispražnjenjem uskrsnuća i vječnoga života u radikalnim teologijama. Ali ova hipoteza koju sugeriraju stanoviti indiciji, mogla bi biti dalje obrađena samo uz posebnu analizu.

7) Na stanovitoj razini, konačno, redukcija i demitologizacija povišenog i tjelesnog značenja djevičanskog začeca ne samo da mu umanjuje smisao i da ga promjenjuje: ona uvodi protusmisao. Ovdje dolazimo do područja stanovitih reduktivnih kritika. One teže da dokažu kako je zabluda ljudi preobukla u djevičansko začecje plod obične ženidbe između Josipa i Marije, da tu postoji obmana, izvor alienacije, od koje se treba osloboditi. Odvagnuvši sve dobro, čini mi se da se takav protusmisao teško može zamisliti na čast Božju i na autentičnost spasenja.

To ne znači da treba ženidbu okrivljivati niti obezvređivati seksualnost na njihovoj razini. Tu zabludu treba jednom zauvijek napustiti. Ali postoji angažirani oblik kršćanstva, stavljen za uzor, »ludost Židovima, sablazan poganima« — koji je usmjeren prema eshatologiji. On uključuje radikalno odreknuće sredstava ovoga svijeta da ostvari pravo eshatološko rađanje sinova Božjih. Takav oblik kršćanstva je nužno svjedočanstvo Crkve. A Marija je tu prvi svjedok na početku novoga stvaranja.

8) Šmisao su djevičanskog začeca danas potamnile pretpostavke koje smo vidjeli. Njega možemo ponovno otkriti samo uz obnovu autentičnog iskustva celibata radi Kraljevstva i općenitijeg siromaštva. »Tko može shvatiti, neka shvati« (Mt 19, 12). U tu svrhu treba ponovno ovrijediti smisao slobodnog izbora djevičanstva i celibata, jer je upravo njihovim povodom bila shvaćena tajna djevičanskog začeca i njegova važnost tijekom prvih stoljeća.

To će danas učiniti neka druga kultura i to obnavljajući simbole od kojih smo pokušali letimice nešto skicirati.

9) U očekivanju ne treba dramatizirati krizu. Ona je vrednija od verbalizma, formalizma i gole vanjštine prema onoj »Credo quia absurdum«. Ova je kriza već dala plodove: ona je pokazala da se ne možemo zadovoljiti materijalnim prihvaćanjem djevičanskog začeca kao čuda. Ona poziva da ponovno nađemo ovu tajnu na jedino mogućem putu: tumačeći Objavu u njezinoj dubini. Takvo tumačenje traži ne samo znanstvenu hermeneutiku svjesnu relativnosti kultura nego i slobodno i autentično kršćansko iskustvo celibata radi Kraljevstva, prema Evandelju.