

Albin Škrinjar

»I UTJELOVIO SE PO DUHU SVETOME OD MARIJE DJEVICE«

Još prije kojih petnaest godina ne bih ni u snu pomislio da će meni kao katoliku biti potrebno braniti vjersku istinu da je Isus bio začet od Marije Djevice. Sad je to potrebno, kad se protiv te istine redaju sve smioniji članci od strane nekih katolika. Pišući ovaj članak, imam pred očima samo katoličke publikacije. Na protestante se neću obazirati, osim iznimno, da budem što kraći. Čini se da je među katolicima u Njemačkoj prvi očitovao sumnju o djevičanskom začecu Spasiteljevu F.J. Schierse (sada bivši isusovac) u članku *Weihnachtliche Christusverkündigung: Zum Verständnis der Kindheitsgeschichten*, u *Bibel und Leben* 1 (1960), 217-222. U godinama 1965. i 1966. ustao je prilično oštro protiv iste crkvene nauke holandski isusovac Jan van Kilsdonk.¹ U isto vrijeme pobudio je čuđenje svojim sumnjama njemački svećenik P. Lengsfeld.

No najveću pažnju izazvao je holandski *Novi katekizam za odrasle*, koji je preveden i na hrvatski jezik. U tom katekizmu daje se kao značajnije biblijskim tekstovima o djevičanskom začecu Isusovu samo to da je jedini Bog, a ne sveti Josip, mogao dati svijetu Spasitelja i da je Isus više i eminentnije Sin Božji nego sin Josipov (hrv. prijevod, str. 89. si.). Holandski je original s odobrenjem holandskih biskupa izišao g. 1966. Biskupi su ipak 19. VIII. iste godine dodali Izjavu da se u katekizmu ne izražava sumnja o Mariji Djevici (*De Tyd*). Jasnije i direktno o samom problemu izrazili su isti biskupi svoju misao u odgovoru na pitanja kardinala Ottavlanija od 24. VII. 1966.: da evanđeoski tekstovi Mt 1 i

¹ *Theol. Studies* 1972., str. 4., bilj. 3.

Lk 1 i apostolsko vjerovanje, koji su kristološki, ne govore jasno o tjelesnom fenomenu u literalnom smislu i da dotična tradicija o djevičanstvu nije jasno nauka Novoga zavjeta u cjelini, da problem nije bio riješen u poslijebiblijskoj tradiciji i da valja točnije istražiti brani li crkveno učiteljstvo literalno tumačenje djevičanskog začeća.[^]

Imali su pravo u izjavi da sumnja u katekizmu nije izražena. Doista, nije izražena *izrično*; ali su je mnogi osjećali kao izraženu *implicite*. U odgovoru na pismo kard. Ottavianija izrazili su je izrično sami biskupi, ili, bolje, njihovi teolozi. Čitajući, naime, odgovor, imamo utisak da je to djelo teologa, pasus o djevičanskom začeću Isusovu, sva je prilika, onoga koji nosi odgovornost za inkriminirani pasus u katekizmu. A ja ne mogu dvojiti da je to isusovac P. Schoonenberg. Jedva da je tko drugi tako uporno branio katekizam u tom pitanju. A već prije nego što je katekizam izišao, u članku od 1965. tvrdio je da Marijino djevičanstvo *ante partum* nije dogma.* U svojim prvim člancima na obranu katekizma Schoonenberg je priznao da se Marijino tjelesno djevičanstvo nije spominjalo zato jer je pitanje o tome *slobodno pitanje*, koje nam daje slobodu sumnje*. — Prema tome, dotični tekst katekizma nije slučajno manjkav, nego je namjerno takav, na osnovi sumnje autora koji ga je formulirao.

Stajalište holandskog katekizma dalo je povoda drugim publikacijama na Zapadu, najviše u USA, u kojima se predmet smatra otvorenim pitanjem. Jedva zaslužuje da ga citiramo L. Evely, oženjeni svećenik, kojemu je Isusovo djevičansko začeće „nezgodna bajka“[^]. Više-manje slobodno izražavaju se također autori zbornika *Zum Thema Jungfrauen-geburt*, Stuttgart 1970. Zadnji, *last not least*, nastupa u zborniku K. Rahner. On ne dopušta sumnju o djevičanskom začeću, no ipak primjećuje na Isusovo djevičansko začeće svoju teoriju o kolektivnoj i individualnoj vjeri te nas upućuje kako da postupamo s čovjekom koji neku dogmu ne može vjerovati."

Američke je katolike uznemirila svojim pisanjem Rosemary Radford Ruether, profesorica na Harvard Divinity School.' No da ostavimo druge članke, manje upadljive, navest ćemo doprinose samo još trojice. Prvi je poznati, već spomenuti holandski teolog P. Schoonenberg, o kojem će biti kasnije više riječi. Drugi egzeget koji se izražava, doduše, blažim tonom, ali u istom duhu, jest američki sulpicijanac Raymond E. Brown, istaknuti bibličar u USA. O tom predmetu predavao je na visokim teološkim učilištima, koja su, koliko ja znam, većinom protestantska. To primjećujem jer je to moglo utjecati na njegovo prilagođivanje nekato-ličkim slušateljima.* Treći stručnjak, koji je pobudio moju posebnu pažnju,

2 *Réponse des évêques hollandais au questionnaire du cardinal Ottaviani, Doc. cath. 1968., 1105.*

» *Rassegna di teol., Suppl. al n. 2, Marzo-Aprile 1972., str. 9., bilj. 2.*

* *Tko želi vize toga znati, nek čita ibidem str. 8—12.*

» *Theol. Studies 1972., str. 5., bilj. 9.*

* *Str. 121—158., napose 146—148.*

' *Theol. Studies 1972., str. 5.*

* *Ibidem, str. 3.*

jest Joseph A. Fitzmyer, S.J., profesor na Fordham University. Njegov članak bio je najprije pročitao na petom godišnjem „seminaru“ biskupa USA g. 1973. u Washingtonu. U zboru biskupa referat ipak nije izazvao sumnju o djevičanskom začeću Isusovu, što se vidi iz njihove poslanice od 21. XI. 1973. *Behold Your Mother*, str. 18,46.48;19,50.

Sva trojica pišu tako kao da je to *otvoreno pitanje*. Mnogi će vjernici spontano zaključiti da se smije sumnjati o Isusovu djevičanskom začeću. Sva trojica pokazuju, osim toga, čudnu revnost da protiv Djevice-Majke iznesu što god se igdje može naći. Ja bih se bojao takve metode. Ako, naime, tražeći metem svaki najmanji kutić, možda ću slučajno jednom naći biser, a sigurno često tek dokaznu pljevu, koju ću najbolje baciti. Po mojem uvjerenju spomenuto pitanje nije slobodno pitanje. Kako ću to dokazati? Možda će netko očekivati od mene najprije točnu egzegezu dotičnih tekstova u Mt 1 i Lk 1. No slijedit ću drukčiji red: najprije ću proći tisućljetnu crkvenu tradiciju, stalnu, univerzalnu, čvrstu i nepomućenu, tako da ne vidim kako bismo smjeli protiv nje stvarati sebi protivno mišljenje.

I. Tradicija crkvenih otaca

Počnimo s apostolskim crkvenim očima! Najugledniji među njima, sv. Ignacije muč., biskup u Antiohiji, iza Jeruzalema drugom najvažnijem centru kršćanstva, ne dvoji o tome da je Isus začet i rođen od djevice (*Eph.* 18, 2; 19,1; *Smyrn.* 1, 1). Ali, kažu, Ignacije je osamljen među apostolskim crkvenim očima sa svojom naukom; drugi šute o Spasiteljevu djevičanskom začeću. Argumentum *ex silentio!* Vrijedi li što? Odgovaram najprije da je Ignacijevo svjedočanstvo svjedočanstvo Antiohijske crkve. To je bila Crkva svetih Barnabe, Pavla, Petra. Bila je *par excellence* crkva pouzdanih tradicija. Ignacije smatra svoju nauku o Mariji Djevici istinitom. Božjom tajnom. Ne dvoji o njoj nimalo, ne očituje nikako znanje da drugi drukčije misle, ni među kršćanima Efeza, Smirne, kojima je o tome pisao, možemo reći, ni među vjernicima drugih Crkava kojima je pisao poslanice.

Ima ipak biblicista koje žapanjuje i smućuje šutnja u *Barnabinoj poslanici* I u *Herminu pastiru*. Naprotiv, ja ne vidim kako bi se mogao spoticati o šutnju u Barnabinoj poslanici onaj stručnjak koji je oštro uočio čitavu teologiju poslanice, njezine naglaske, način argumentacije. *Hermin pastir* ugledao je svjetlo u Rimu u drugoj četvrtini drugoga stoljeća. Otprilike u Isto vrijeme pisao je Rimu sv. Justin muč. da se pri službi Božjoj čitaju zapamćenja (*apomnemoneumata*) svetih apostola.

» JOSEPH A. FITZMYER, *The Virginal Conception of Jesus in New Testament*, *Theol. Studies* 1973., 4, str. 541—575.

i to uz proroke, dakle kao svete knjige. To su evanđelja, iz kojih Justin navodi rođenje Isusovo u spilji (kao štali), nepriliku sv. Josipa zbog trudnoće njegove zaručnice Marije, Marijino navještenje, dolazak svetih mudraca, bijeg u Egipat, pokolj djece u Betlehemu (*Dial.* 78, PG 6,657.660; *Apol* 1,67,3, col. 429B; 1,33, col. 381). Nema sumnje, Justin je čitao, kao svetu knjigu, evanđelje sv. Mateja.

A Isusovo djevičansko začeće? Na to se Justin još napose i često osvrće, dokazujući ga iz Izaijina proročanstva (Iz 7): (*Dial.* 43. 66. 75. 84, col. 568. 628. 652. 673. 676), jednom povezujući ideju iz Lk 1 s nazivom Sin čovječji (*Dial.* 100, col. 1709). Iz obilja citata vidi se kako je za Justina bila važna nauka o djevičanskom Isusovu začeću. Protivnog su mišljenja neki koji sada bacaju sumnje na tu nauku, oslanjajući se na jedan Justinov tekst, *Dial.* 148, col. 580. si. Tu Justin spominje neke koji osporavaju nauku, ali jesu *apo tu genus hemon* ili *apo tu hemeteru genus*, što može značiti *našeg roda*, *naše krvi*, pa također i *iz naše zajednice*. Neki zaključuju da Justin navodi protivno mišljenje inače pravovjernih kršćana, ali da ga ne osuđuje kao heretičko. Meni je nemoguće tako tumačiti Justina. Postoji, naime, varijanta *vašeg roda*, tj. roda Židova Trifona, Justinova partnera u dijalogu. Bili bi to judeo-kršćani ebjoniti, heretici. Mene posve uvjeravaju razlozi u bilješkama PG 6 da Justin krivu nauku ne pripisuje nekim pravovjernim kršćanima. Kako bi bila to nauka pravovjernih kršćana kad je Justin označuje kao ljudsku, protivnu nauci proročkoj, kršćanskoj?

U prilog tvrdnji da nauka o Isusovu djevičanskom začeću nije bila opće priznata u Crkvi Kristovoj drugog stoljeća, protestant v. Campenhausen mudruje da u Justinovo vrijeme granice između pravovjernih kršćana i heretika još nisu bile jasno određene (citira Brown, 21, bilj. 47): dakle ebjoniti još ne izopćeni, njihovo nijekanje djevičanskog začeća Isusova još ne heretičko i, prema tome, nesuglasica u samoj Crkvi. Konstatacija prema mojem mišljenju ne odgovara povijesnoj istini. O tome više kasnije općenito o gnosticima, a sada samo o ebjonitima. Od ebjonita bili su neki pravovjerni i vjerovali u Isusovo djevičansko začeće (Euzebije, H. E. 3, 27, 3). Drugi su kao očiti heretici nauku o tome poricali (ib., 3, 27, 2; 5, 8, 10; 6, 17). Znamo za *Evanđelje ebjonita* iz prve polovice 2. stoljeća, koje je bilo bez izvještaja o Isusovu djetinjstvu, bež riječi o Majci-Djevici.*" Zaključujem da se na temelju patrističke literature 2. stoljeća ne može govoriti o nesuglasnosti u Crkvi glede Bogorodice djevice.

Sjajno Justinovo proročanstvo potkrepljuju — no je li mu uopće potrebna potkrepa? — još dva druga eminentna apologeta istoga stoljeća. Filozof Atenjanin Aristid sastavio je za cara Hadrijana već oko g. 125. apologiju kršćanstva, gdje piše da je Sin Božji primio tijelo od Djevice."

HENNECKE-SCHNEEMELCHER, *NeutestamentUche Apokryphen* I, Berlin 1970., str. 100—102.

*i Grčki tekst {XV} u BAC, *Padres apologistas griegos*, Madrid 1954., str. 129. si.

Poslije sv. Justina pisao je sv. Meliton, biskup u lidijskom gradu Sardu, jedna od najčasnijih osoba drugoga stoljeća, »svjetionik Azije«. Napisao je među ostalim, najvjerojatnije oko g. 160–170., homiliju *Peri Pascha*. U njoj je na tri mjesta govor o Spasiteljevu djevičanskom začecu (5C 123, 96, 66; 98, 70; 124, 104). Trojici najuglednijih apologeta smijemo pridružiti još Tacijana, koji nam kao Justinov učenik i autor *Diatessarona* nedvojbeno svjedoči isto.

U drugom stoljeću pisali su također Klement Al., Irenej, Tertulijan. Da Marija nije postala majka općenjem s Josipom, to je njima bilo jasno, i to je nama dosta. Tertulijanov problem da li je ona time što je postala *puerpera*, ostala *virgo*, nas ovdje ne zanima."

II. Svjedočanstvo apokrifa

Svjedočanstvo apokrifa neka se nikome ne čini sumnjivo! Ako su apokrifi inače legendarni, u pogledu Marije Djevice i Majke oni su pouzdani svjedoci kad očito ovise o evanđeoskim tekstovima i slažu se s velikim autoritetima drugoga stoljeća. Vjerojatno su već iz prve polovice 2. stoljeća *Ode Salamonove*. Prije se mislilo da su gnostičke. J. Danielou bio je uvjeren da su pravovjerne mada su kliznule do granice gnosticizma." Ne zabavljaju nas izmišljotinama, nego su duboko teološke i mistične. Nastale su u Siriji, svjedoče nam o vjerovanju sirskih kršćana. A što o Mariji? Evo: »... krilo je Djevice primilo, začela je ona i rodila. Djevice je velikom milošću postala majkom... Rodila je Sina a da nije osjetila boli« (19, 6–9).

Druge je vrste *Proto-evanđelje Jakovljevo*, život Marijin do smrti Herodove, legendaran, ali tako lijep da je jako djelovao na liturgiju i umjetnost. Jezgra će biti iz sredine 2. stoljeća, a tekst koji nas zanima spada u jezgru. To su poglavlja 11–14 (prema Mt 1 i Lk 1). I još dalje čitamo o djevičanstvu Marijinu do gl. 19. Autor, vjerojatnije etniko-kršćanin, svjedok je literalnog tumačenja evanđeoskih tekstova o Spasiteljevu djevičanskom začecu, premda dodaje nešto legendarno, npr. o primalji svjedokinji Marijina djevičanstva također *in partu* (gl. 19.).

Kao treći apokrif navodimo kršćanska *Oracula SibyUina* VIII, 456–473. Riječ je o Mariji Djevici Majci, na temelju Lk 1, ali slobodno. Začeće i rođenje Sina Božjega: »veliko je čudo za ljude, nikakvo čudo pred Bogom i Božjim besmrtnim Sinom« (r. 427. si.). Osmo je poglavlje iz vremena prije g. 180., no navedeni tekst je možda kasnijeg datuma. — Četvrti tekst neka bude *Test. los* 19, 8, iz apokrifa *Oporuke 12 patrijarha*, koji se prije smatrao starijim židovskim apokrifom s kasnijim

" Usp. J. QUASTEN, *Initiation aux Pères de l'Eglise* I (prijevod iz engl.), Paris 1955., 273.

" *De carne Christi* 23, SC 216, 303 si., komentar str. 54–58 i SC 217, 429–433.

" J. DANIELOU, *Odes de Salomon*, SDB 6, 677–684.

kršćanskim interjxlacijama, a sada kršćanskim spisom, prema J. T. Miliku od judeo-kršćanina drugog stoljeća." Tekst spominje Djevicu, Majku »Janjetovu«. — Napokon citiramo još *Uznesenje Izajjino* (Asc. Is. 11, 1—14), u kojem je govor o neprilici sv. Josipa prema Mt 1 i još o Marijinu djevičanstvu *in partu*, no stručnjaci drže da je tekst kasnije interpoliran, ali kada?

Nek mi se dopusti da dodam ovdje još svjedočanstvo ne iz apokrifa, već s nekog grobnog spomenika na izmaku 2. stoljeća! U epitafu nam zbori Aberkije Frigijac, kršćanin (sumnja jedva moguća), vjerojatno biskup, zbori stilom mistično simboličnim, u r. 13—16 nedvoznačno i o Djevici Majci Spasiteljvoj." Svjedok je drugoga stoljeća i *Apostolsko vjerovanje*, dokument izvanredne važnosti. No njemu će biti prikladnije mjesto u poglavlju o Simbolima vjerovanja i drugim crkvenim dokumentima.

III. Gnostičke spekulacije o Isusovu rođenju

Čemu o gnosticima kad istražujemo vjeru ortodoksnih kršćana drugoga stoljeća? Potrebno nam je i to da utvrdimo izvor gnostičkih spekulacija i pravi odnos prave Crkve Kristove prema njima. Sjetimo se što smo čuli od protestanta v. Campenhausena, da su, navodno, ispočetka granice između pravovjernih kršćana i gnostika bile neodređene, dakle nesigurnost glede koje vjerske istine, nesigurnost glede načina Isusova začeća! Da vidimo!

Prvi koga susrećemo, već u prvom stoljeću, jest *Kerint*. Da li je on bio autentičan gnostik ili više heretički judeo-kršćanin, to je još u pitanju među stručnjacima. Za nas svejedno! Kerint je izričito tvrdio da je Isus bio sin Josipov i Marijin. Kerintovo je evanđelje bilo identično — više-manje — s Evanđeljem ebjonita. Bilo je to Evanđelje sv. Mateja, ali prerađeno i okrnjeno, bez prva dva poglavlja o djetinjstvu Isusovu (i bez Lk 1. 2); ta su poglavlja bila ispuštena iz dogmatskih razloga." *Karpokratovci*, gnostici s izrazito heretičkom kristologijom, smatrali su isto tako Isusa sinom Josipovim po krvi, i oni bez sumnje iz dogmatskih razloga.*

Što se tiče *Marciona*, on je otvoreno tvrdio da se Isus nije rodio od Djevice, a ni od Josipa, budući da se, prema Marcionovoj doketskoj teoriji,

* J. T. MILIK, *Dix ans de découvertes dans le désert de Juda*, Paris 1957., s:r 32.

† R. 14; *Diet, de théol. cath.* 1, 1, col. 57—66; J. QUASTEN, o. c. 193—196; *Reallex. f. Antike und Christentum* I, 12—17.

‡ HENNECKE-SCHNEEMELCHER I, 256.

§ IRENEJ 1, 25, PG 7, 680; HIPOLIT, *Adv. haer.* 7, 32, PG 16, 3, 3337; *Lex. f. Theol.* ». *Kirche* V (1960.) 1379.

uopće nije rodio, kad je imao samo prividno tijelo." — Istu nauku smijemo pretpostaviti kod gnostika *Kerdona*. On je bio Marcionov učitelj, doket kao Marcion.¹⁶ — U prvoj polovici 2. stoljeća živio je u Antiohiji *Satornil*, pravi pravcati heretik. Njemu je brak bio od sotone, a Isus se uopće nije rodio.¹⁷ — Glede drugih gnostika Irenej ne piše da su svi proricali Isusovo djevičansko začeće, nego samo neki od njih (3, 11, 3).

Iz svega što je rečeno za mene je evidentno da su gnostici nijekali našu nauku o Isusovu začeću na temelju svoje dogmatike, nipošto na temelju neke posebne tradicije koju su primili od judeo-kršćana. Ne shvaćam ni to kako može protestant Pannenberg zaključiti iz gnostičkih naklapanja da je način rođenja Isusova bio od malene važnosti u očima ljudi onih vremena (Brown, 200). Svjedočanstva pravovjerne Crkve drugog stoljeća, koja smo prije iznijeli, viču protiv tog zaključka. Protiv tvrdnje o neodređenim granicama između pravovjerja i hereze u Pracrkvi (zar takav »pluralizam« u ono staro doba!?) mene uvjeravaju ovi dokazi:

a) Oštro pobijanje hereza od strane Pavla, Petra (2 Pt), Ivana, Jude u NZ.

b) Ako uprem pogled u antiheretičke spise crkvenih otaca, npr. sv. Ignacija muč., vidim opet žestoku opreku. Revni branitelji ortodoksije u drugoj polovici drugog i prvoj trećega stoljeća sigurno bi nam označili inače pravovjernog kršćanina, ali skeptika glede djevičanskog začeća Isusova, da su za njega znali.

c) Ako se pozanimamo za samu nauku prvih heretika, koja je nama poznata iz raznih izvora, ne vidimo kako bi mogla biti prihvatljiva prvim kršćanima, osobito ona gnostička koja je temelj izrekama o Spasiteljevu rođenju, ili gnostičko brisanje izvještaja o njegovu djetinjstvu iz kanonskih evanđelja. Sve se više dokazuje starost gnosticizma i nespojivost gnostičkih teorija s evanđeoskim kršćanstvom. Tu nespojivost dokazuje još Marcionov istup iz Crkve u Rimu g. 144. i još prijašnje izopćenje oko g. 130. po njegovu ocu, biskupu. Isto tako hinjena pokora i konačna apostazija Marcionova učitelja *Kerdona*.

Završavajući svoj pregled kršćanske nauke drugoga stoljeća o Spasiteljevu začeću i rođenju, reći ću otvoreno da je nauka o njegovu djevičanskom začeću bila općenita nauka pravovjernih kršćana. Za Rim su nam svjedoci Justin, koji se rodio u Palestini a postao je kršćanin u Efezu i Tacijan; oni i za daleku svoju rodnu istočnu Siriju. Za Sard u Lidiji Meliton, Aristid za Atenu, za Frigiju Aberkije, za svoju rod-

¹⁶ HIPOLIT, *Adv. haer.* 7, 38, PG 16, 3, 3345.

¹⁷ *Lex. f. Theol. u. Kirche* VI (1961.) 119.

¹⁸ IRENEJ 1, 24, 2, PG 7, 674 si.; HIPOLIT, *Adv. haer.* 7, 28, Pg 16, 3, 3322.

nu prokonzularnu Aziju i za svoju biskupiju u Galiji Irenej. Prepoznali smo već prije u njima ljude velikog autoriteta. Da je u Aleksandriji koji ugledan kršćanin drukčije mislio, to bi nam aleksandrijski crkveni pisci bez sumnje napomenuli. Svim tim autoritetima, koji su vjerno slijedili kanonska evanđelja, suprotstavljati neke heretike kao da su oni imali valjda posebnu tradiciju o Isusovu porijeklu, meni se čini veoma neznanstvenim. Krivo bi bilo također prezirati svjedočanstva apokrifa. To su svjedočanstva vjere drugog stoljeća, kojoj nije mogao biti drugi oslon nego Mt 1 i Lk 1, kao i crkveno tumačenje tih svetih tekstova. Na neke veoma slabe prigovore odgovorili smo već prije. Držim da se na vjeru u djevičansko začecje Isusovo u 2. stoljeću mora primijeniti što svi znanstvenici inače priznaju: da solidnim dokazima ne oduzimlju sigurnost koje-kakvi neznatni prigovori. Zato ja opću vjeru u Isusovo djevičansko začecje ne datiram od g. 200. p. Kr., a još manje sa Schoonenbergom iz 4. ili 5. stoljeća, već od početka 2. stoljeća. Schoonenberg je smatrao uputnim da upozori na mogućnost manihejskog utjecaja iz druge polovice trećeg stoljeća!?

IV. Crkveni dokumenti

Crkveno učiteljstvo nastupa već u apostolsko doba. Kako autoritativno uči sv. Pavao! »Ako bi vam tko — bilo to mi, bio anđeo s neba — navijestio Evanđelje protivno onom koje smo vam navijestili, neka je proklet« (Gal 1,8). Crkveno učiteljstvo osjeća se i iz onih svjedočanstava koja smo citirali iz 2. stoljeća. Kasnije se to učiteljstvo aktivira osobito u simbolima vjerovanja, u koncilskim dekretima i u papinskim izjavama.

1. Simboli vjerovanja

Simbolima vjerovanja kršćani su ispovijedali svoju vjeru. To je službena Crkva tražila od njih službenom formulom. *Denzinger-Schönmetzer* nabraja čitav niz takvih starih simbola (br. 9-76). Stalno se u njima opetuje da je Isus začet po Duhu Svetom i rođen od Marije Djevice. Mi još sada najčešće recitiramo apostolsko vjerovanje i nicejsko-carigradsko. Kritičari tvrde da je taj članak vjerovanja uperen protiv heretika, u apostolskom vjerovanju protiv doketa, prema kojima je Isus imao samo prividno tijelo, a u nicejsko-carigradskom protiv apolinarista. Apolinaristi su naučavali da u Kristu nema ljudske razumne duše (*niis*), nego da nju nadomješta Logos.

Ne mogu se oteti dojmu da su Vjerovanja pružila u prvom redu pozitivnu nauku Novoga zavjeta da je Isus Krist pravi Bog i pravi čovjek, pravi čovjek jer se rodio, bio mučen, umro, bio pokopan i jer je uskrsnuo. Što se dodaje da je bio začet *po Duhu Svetom i rođen od Marije*

Djevice, dodaje se kao citat iz NZ, sa značenjem kako ga mi shvaćamo. Sve drugo o Isusu Kristu kao čovjeku može sekundarno u najstarijem vjerovanju biti upereno protiv doketa, ali ne ono o Duhu Svetom i Djevici Mariji. Bila bi to malko nezgrapna osuda; doketi: Isus nema pravog tijela, osuda: a Duh Sveti i Majka Djevica? Antidoketizam nije tako očit u vjerovanju jer, po mojem mišljenju, nije ni u NZ, ni kod sv. Ivana. Ivan je uglavnom pobijao Kerinta, koji nije bio doket, ebnonite, koji nisu bili doketi.^ O tobožnjoj refutaciji apolinarizma u nicejsko-carigradskom vjerovanju valja reći da bi bilo isto tako čudno: Apolinaris kaže da u Isusu nema ljudske razumne duše, a protiv toga u vjerovanju: »'Utjelovio se *po Duhu Svetom od Marije Djevice*«!? Magloviti ju osudu apolinarizma jedva mogu zamisliti.

A kritičari Isusova djevičanskoga začeca potiču nas da primijetimo sličnu osudu neke hereze i u ostalim vjerovanjima i još u drugim crkvenim dokumentima. Čitam u pluralu »antidoketska vjerovanja«!? Kao da osuda hereze Isključuje ili zamagljuje pozitivnu nauku dokumenta! Osuda, iako je očita, ne zamagljuje ništa, nego nam samo može pomoći da pozitivnu nauku točnije preciziramo. A začecu od djevice kao činjenici takvo je preciziranje jedva potrebno.

2. *Koncilski dokumenti*

Isusovo djevičansko začece naučava se također u važnim koncilskim dokumentima, koji se redaju kroz brojna stoljeća od patrističkog doba do zadnjeg crkvenog sabora Vat. II. Jasno, bez najmanjeg daška sumnje, ispovijedaju vjeru u djevičansko začece koncil Toledski I. (g. 400., D.-Sch. 189), nekako Efeški koncil (g. 430., D. Sch. 252), Carigradski II. (g. 533., D.-Sch. 422), opširno, »prema svetim očima« Lateranski (g. 649., D.-Sch. 502.503.504), opširno također Toledski XI. (g. 675., D.-Sch. 533), sinoda u Čedadu/Cividale (g. 796/97., D.-Sch. 619). Carigradski III. (g. 681., D.-Sch. 255), Lateranski IV. (g. 1215., D.-Sch. 801), vjeroispoviješću cara MIhaela Paleologa Lionski II. (g. 1274., D.-Sch. 852), koncil Florentinski (g. 1442., D.-Sch. 1337), napokon Vatikanski II., (*Lumen gentium*, osobito 46.52.57.59.63.65, *Nostra aetate* 3.).

Priznajemo da od navedenih koncila nisu ekumenski ni Toledski, ni Lateranski iz g. 649., ni Čedadski. Istina je i to glede Efeškog koncila da imamo samo anatematizme Ćirila Al. koji su u vezi s koncilom, ali nisu baš koncilski dokument. Ipak je nauka njih svih nauka crkvenog učiteljstva, neospornog autoriteta, nauka opće Crkve, priznata bez iznimke.

3. *Papinski dokumenti*

Leon Vel. pisao je carigradskom biskupu Flavijanu: »... *fidelium universitas profitetur*«, naime ono što čitamo o Isusovu začecu u Apostol-

22 A. ŠKRINJAR, *Errores in epistola 1 Jo impugnati, Verbum Dom.* 1963., 60–72.

skam vjerovanju (D.-Sch. 290). Slično govori Ivan II. u pismu carigradskim senatorima (g. 534., D.-Sch. 401). Svjedok nam je iste vjere *Professio fidei* Leona IX. (g. 1053., D.-Sch. 681). U konstituciji Siksta IV. o Bezgrešnom Začecu Bi. Dj. Marije čitamo bar riječi *vazda Djevica* (g. 1483., D.-Sch. 1425). Jasna i precizna je konstitucija Pavla IV. (g. 1555., D.-Sch. 1880). Ista se nauka opetuje u ispovijesti vjere propisanoj maronitima od Beneditka XIV. (g. 1743., D.-Sch. 2529). Pio XII. u svojoj konstituciji o Marijinu uznesenju ponovno naziva Mariju Djevicom, Djevicom Majkom. Njezino djevičanstvo povezuje s njezinim tjelesnim uznesenjem, birajući izraze *Virginale corpus*, *Virgineum corpus* (djevičansko tijelo, na nebo uzneseno). Usp. D.-Sch. 3901-3903; AAS 1950., 753-771.778-792, passim.

Napokon da ne zaboravimo svečanu vjeroispovijest Pavla VI. s člankom: »I utjelovio se po Duhu Svetom od Marije Djevice i postao čovjekom« (AAS 1968., 437.). Proglašavajući Mariju Majkom Crkve u vrijeme koncila Vat.II, Pavao VI. je rekao o Kristu da je iz njezine djevičanske utrobe uzeo sebi ljudsku narav (AAS 1964., 1015), nazvao ju je Bogorodicom Djevicom i si. (ib., 1016-1018). Isti je Papa izdao krasnu apostolsku ekshortaciju o Mariji. Taj je dokument pun i prepun naziva *Djevica*, bez varijacije Marijinih naziva. Upadno je kako se Marija često naziva jednostavno *Djevica*, bez dodatka. Veliča se *Virgo pariens* (Djevica koja rada, AAS 1974., 130.), *Virgo orans* (Djevica koja se moli, ib., 129. si.); moli se kod EHzabete, u Kani, u Jeruzalemu, sada na nebu. Marija je također *Virgo offerens* (Djevica koja prikazuje, u hramu, na Kalvariji, ib., 131.). Evo tu još izraz *djevičansko materinstvo* (str. 130.), glede uznesenja riječi »proslava duše ... i djevičanskog tijela« (str. 120.). Mnoštvom tih i sličnih izražaja Papa je očigledno odlučno i jako naglasio svoju vjeru u Marijino doživotno djevičanstvo, jamačno protiv onih koji se, takoreći, bore protiv te vjerske istine.

Unatoč tako brojnim i izrazitim crkvenim dokumentima neki katolički egzegeti smatraju da je Isusovo djevičansko začecje otvoreno pitanje. Pozivaju se na priznatog katoličkog dogmatičara M. Schmausa, koji ni u jednom dokumentu, koje sam naveo, ne vidi svečane formalne definicije.^ Na osnovi njegove izjave misle da o Isusovu djevičanskom začecu smiju sumnjati, slobodno pisati u protivnom duhu. Ali tako oni ne slijede više Schmausa. On je ipak uvjeren da je Spasiteljevo djevičansko začecje vjerska istina. Nju poricati bilo bi *irrig und verhängnisvoll*, sudbonosna zabluda.^ Sudbonosna zato jer bi otvorila vrata daljnjemu, sve sudbonosnijemu pobijanju vjerskih istina.

Svi crkveni autoriteti branili su, doduše, bez nakane da nešto definiraju, ali ipak nauku koja je po njihovu uvjerenju objavljena istina,

M. SCHMAUS, *Die kirchliche Lehre von der jungfräulichen Empfängnis Jesu, Studia mediaevalia et mariologica, P. Carolo Balie OFM... dicata, Roma 1971., Str. 492.*

" M. SCHMAUS, *ibidem*.

obavezan članak vjere. U tom uvjerenju stvarali su vjeroispovijesti za vjernike i za inovjerce koji su se htjeli sjediniti s Rimom. Simboli vjerovanja recitirali su se kao *res fidei* kroz dug niz stoljeća u liturgiji i u privatnim molitvama sve do dana današnjega. Liturgijska himnologija, najstarija i najnovija, veliča Djevicu Majku Spasiteljevu. Uz himnologiju imamo nebrojene rasprave učenih teologa i crkvenih naučitelja. Dodajemo napokon još sveopće, svagdašnje i kroz stoljeća neprekidno nazivane Bogorodice kao Blažene *Djevice* Marije!

A sad čitamo da je crkveno učiteljstvo, kad ništa ne definira, samo *magisterium ordinarium* (redovito), nikad nepogrešivo.[^] Nikad nepogrešivo? U nekom pojedinačnom, teškom, prijepornom pitanju o kojem se učiteljstvo izjašnjuje, transeat! No kad se radi o dugoj, dugoj, uvijek čvrstoj, uvijek stalnoj, nepomućenoj tradiciji, ne mogu dvojiti da je ta tradicija nepogrešiva. O njoj sigurno vrijedi što koncil Vat. L kaže o redovitom crkvenom učiteljstvu: »Porro fide divina et catholica ea omnia credenda sunt, quae in verbo Dei scripto vel tradito continentur et ab Ecclesia sive soUemni iudicio sive ordinario et universalis magisterio tamquam divinitus revelata credenda proponuntur« (D.-Sch. 3011). Na Kristovo djevičansko začće moramo primijeniti i kriterij vjerovanja sv. Vincencija Lerinškoga: »In ipsa autem Catholica Ecclesia magnopere curandum est ut id teneamus quod *ubique, quod semper, quod ab omnibus* creditum est« (*Comm.* 1,2, PL 50, 640).

Prema navedenom tekstu koncila Vat. I. i redovito je učiteljstvo nepogrešivo kad je *universale* (sveopće). Prema sv. Vincenciju L. moramo vjerovati što su vjerovali svi, svuda, uvijek. Ti kriteriji osvjetljuju crkvenu nauku o Isusovu začću kao nauku koju moramo vjerovati. Mogao bi netko prigovoriti da kriterij Vincencija L. danas ne pomaže više kad neki istaknuti egzegeti sumnjaju o toj nauci. Prigovor ne vrijedi jer bismo morali čekati do svršetka svijeta da uzmognemo reći: »Svi su uvijek vjerovali..« Sami ezgzegeti kojima je način Isusova začća otvoreno pitanje, ne utječu se tom prigovoru, već nastoje uzdrmati valjanost tradicije o tom problemu.

Dakle, teškoća u crkvenom učiteljstvu. Papa Pavao VI. izjavio je jednom da je u naše vrijeme crkveno učiteljstvo, premda neosporivo, žestoko kontestirano.^{^*} Fitzmyer u svojem članku o Isusovu začću spominje obvezatni karakter redovitog Magisterija kao *mučno* (*thorny = trinovito*) pitanje (str. 545). Ne znam čemu se nada Brown od daljnjeg proučavanja nepogrešivosti redovitog Magisterija glede Isusova začća (str. 13.). Ne mogu više reći gdje, ah sam sigurno negdje čitao pitanje nekog katolika: čemu nama još u teologiji pojam crkvenog učiteljstva? Članci pisani u takvoj psihozi naših dana meni su *a priori* sumnjivi i — *sit venia verbo* — zazorni, tako da ih s mukom čitam. Ali — *nota bene!* — ja *hic et nunc* nemam nakane da iznesem svoje mišljenje opće-

« Usp. FITZMYER, a. c, bUj. 15.

15. IV. 1970.: *Insegnamenti di Paolo VI.*, Vili, str. 316.

nito o nepogrešivosti redovitog Magisterija. U svojim tvrdnjama imam pred očima takvu nauku redovitog Magisterija kakvu imamo o Isusovu djevičanskom začecu: više nego tisućljetnu, univerzalnu, nepomućenu.

Protiv takvog naučavanja te crkvene nauke čuje se ovaj prigovor: to je naučavanje bilo nekritično (*unexamined*), nepromišljeno (*unreflective*), bez znanja o egzegetskim problemima pred kojima mi u naše moderno doba ne smijemo žmiriti (Brown, 12, si.). Citira se sv. Jeronim: »Da se Bog rodio od Djevice, to mi vjerujemo zato jer tako čitamo« (*Adv. Helv.*, 19, PL 23, 213 A). Krivo! U tom »zato jer tako čitamo« nema ništa naivno, ima dugotrajno proučavanje crkvenih otaca autoriteta Sv. pisma. Autoritet Biblije, a ne naivno, nekritično vjerovanje vodio je vjernike. Refleksija se potencirala u borbi protiv heretika, Helvidija, Jovinijana, Bonosa. Bez sumnje, moderna je egzegeza problem jako zamrsila, ali ja živo osjećam da je glavni uzrok zamršenosti, premda ga neki katolici jedva zapažaju, racionalistička pretpostavka da su čudesa nemoguća. Pošto sam tu pretpostavku otklonio, ostaje mi kao najvjerojatnija i najjednostavnija egzegeza da su Matej i Luka mislili na Spasiteljevo djevičansko začecje kao na pravi događaj u povijesti spasenja i da je Crkva, prema pravu što ga ima, nepogrešivo tumačila Matejev i Lukin izvještaj. No o tome više kasnije. K. Rahner postavio je sebi pitanje nije li Crkva svoju nauku o Isusovu začecu iznosila s ovom restrikcijom: »Ako pravo shvaćam Mateja i Luku.« Priznaje ipak da toj restrikciji nema traga u povijesti Crkve. U našem slučaju svaki će povjesničar zaključiti da ta restrikcija nije Crkvi padala na pamet.

Modernom je čovjeku sve problematično. Čim u nama primijeti neki dogmatizam, odmah mu dijalog s nama postane odvratan. Moderni čovjek voli maštati pa i o problemima koji izgledaju besmisleni. Brown piše da današnja generacija »constantly thinks the unthinkable«, stalno misli što je nezamislivo (str. 13., bilj. 26.). Tom revolucionarnom načinu mišljenja objava ne može biti predmet. Ona nam je, prema naumu Božjem, svjetlo, putokaz, daje nam znanje, ne može joj biti svrha sumnja i zamračivanje. U činu vjere sumnja ne može biti bitan element. I mi smo apsolutno za što veću akribiju u egzegezi, ali ne za sitničavost. A nju primjećujem baš u publikacijama o Isusovu začecu. Spominjanje i gomilanje svih mogućih racionalističkih prigovora i teškoća, koje nisu nikakve teškoće, ne može imati kao rezultat drugo nego konfuziju i širenje zabluda da se Isus nije rodio od Djevice.

Tisućljetni kontinuitet crkvene nauke o Isusovu djevičanskom začecu na mene silno djeluje. Na Schoonenberga ne djeluje tako presudno. I on je uvjeren o onome što je K. Rahner izjavio u pismu kardinalu Höffneru, da nijedna dogma nije kemijski čista. Bila je izražavana prema nesavršenim kategorijama i izražajnim sredstvima svog vremena. Schoonenberg spominje nezgodne »infiltracije« baš u nauku o čudesnom Isusovu začecu (a. c. *Rassegna*, 47.). No tu su potrebne distinkcije. Radi li se o infiltracijama u evanđeoski izvještaj (iz SZ, iz helenističke ili koje

druge literature)? O tome ćemo zgodnije govoriti u egzegezi svetih tekstova. Ovdje moramo uočiti eventualne infiltracije u formulaciju crkvenih dokumenata. Opet nam je i tu razlikovati. Infiltracija može biti takva da potpuno promijeni smisao ili takva da je promjena samo djelomična, akcidentalna. Mi ne sumnjamo da se i jedno i drugo mora isključiti u problemu o Isusovu začeću. Najprije zato jer se u crkvenim dokumentima jednostavno reproducira tvrdnja svetih evanđelja. Onda još i zato jer je nauka o Isusovu začeću tako malorječna, tako zbijena, ni najmanje komplicirana, svakom neukom čovjeku lako shvatljiva, da je meni nemoguće razabrati neku drozgu u tom sjajnom biseru ili čak slojeve drozge iz raznih stoljeća.

Na kraju ne mogu a da ne preciziram točnije odnose te nauke kao tobožnjeg otvorenog pitanja, prema koncilu Vat. II. Nikako ne može biti govora o »otvorenom pitanju« zato jer koncil nije htio izdati posebnu odijeljenu konstituciju o Bi. Dj. Mariji ni što je ispovjedio podređenu ulogu Marije prema Kristu i što se poslije koncila mariologija manje cijeni, ni što je koncil priznao da postoji hijerarhija vjerskih istina. Ništa od svega toga ne smanjuje sigurnost tradicionalne nauke o Mariji vazda Djevici. Ne odgovara istini što se koji put kaže da se koncil u *Lumen gentium VIII* izražava o Isusovu djevičanskom začeću tek mimogred, uobičajenim formulama, kao da ga stvar ne zanima previše. Poglavlje o Mariji raspravlja o njoj općenito; zato ono što ispovijeda o Isusovu začeću ne može biti opširno. Rečeno je ipak svečano i jasno u strogo tradicionalnom smislu. Nemojmo smetnuti s uma ni nauku Pavla VI. iz vremena koncila i poslije koncila! O svemu tome usp. Fitzmyer, a. c, 542-546.

Na svaki je način pogrešno povezivati navodno »rezervirano« izražavanje koncila Vat. II. s njegovom deklaracijom da nije imao namjeru iznijeti kompletnu nauku o Mariji ni presudno riješiti pitanja u koja rad teologa nije unio potpuno svjetlo i da se smiju zadržati sentencije o Mariji koje se u katoličkim školama slobodno predaju (*Lumen gentium*, br. 54). Zar se tim riječima daje sloboda mišljenja o Spasiteljevu djevičanskom začeću? (Usp. Fitzmyer, str. 543., bilj. 8.) Ne daje se. Prošao sam *Acta synodalia* koncila, vol. III, dio I. Nikako nisam mogao naći da se na koncilu spominjalo Isusovo začeće od Djevice kao prijeporno pitanje. Kao takvo spominjalo se pitanje o Mariji posrednici, o Mariji suotkupiteljici ili suradnici pri našem otkupljenju. Napokon, htio bih znati u kojoj se katoličkoj školi slobodno predavalo u vrijeme koncila ili prije o Isusovu začeću kao otvorenom pitanju. Takva škola meni nije poznata.

Zavodljivija je tvrdnja nekih (Fitzmyer, 544.) da je valjda pitanje sada ipak otvoreno kad se sad poslije koncila toliko o tome piše u tom smislu, a da crkveni autoriteti bar javno ne reagiraju. Mi smo vidjeli da je Pavao VI. u svojoj apostolskoj ekshortaciji od 2. II. 1974. dovoljno jasno reagirao, i to kao naš od Boga nam dani učitelj. Neka sloboda pi-

sanja daje se prema savjetu K. Rahnera, neka se sva crkvena nauka ponovno promozga. Potrebno je to i u ekumenskim dijalozima, da nađemo dokaze koji će i na protestante djelovati, da nađemo odgovor na njihove prigovore, koji će i njih zadovoljiti. Ali sloboda proučavanja nije sloboda sumnjanja, a još manje širenja sumnje i sablažnjavanja vjernika. Da je vjerska Istina protiv koje piše netko bez javne reakcije crkvenog autoriteta uistinu otvoreno pitanje, morao bih zaključiti da je u posljednjih deset godina velik dio našeg vjerovanja postao otvoreno pitanje, dosljedno da je malne sav katolicizam otvoreno pitanje. Protestantski teolog W. Bemmet u svojoj knjizi *Gebet* (Stuttgart/Berlin 1970.) puno filozofira o tome kako sam Bog, sam Isus, čitavo kršćanstvo ne može biti drugo nego problem, predmet sumnje modernom čovjeku. Smijemo li mi katolici dopustiti da i nas zahvati ta psihoza sumnje o svemu?

V. Nauka Novoga zavjeta

U naše vrijeme najčvršći je temelj vjere u Spasiteljevo djevičansko začecje crkvena tradicija. Ona duboko Impresionira i one koji unatoč svemu Ipak ostaju kod svoje sentencije da je pitanje o tome otvoreno pitanje. Spomenuli smo prije pastoralnu poslanicu američkih biskupa (USA) od 21. XI. 1973. Oni se ne udaljuju od tradicije, priznaju Ipak da dotična tradicija nije »clearly demonstrable from the Scrlptures«, nije jasno dokažljiva iz Sv. pisma (br. 50, str. 19.). A što ćemo mi? Hoćemo li reći da je crkvena tradicija u opreci s Novim zavjetom? To nikako! Ili da u NZ nema jasne nauke o Isusovu začecju od Djevice? NI to neće biti naša tvrdnja. No kako ćemo mi svoju misao točno precizirati, to će se polako razbistriti u onome što slijedi.

I. Povještost evanđeoskih izvještaja

Povijesni je Isus za neke moderne tajna i zagonetka. O njemu znamo jedva što sigurno. Prema holandskom katekizmu za mladež, koji se pojavio prije nekoliko godina, više-manje Iz škole P. Schoonenberga, ali je bio zabranjen Iz Rima, znamo o Isusu, unatoč svim evanđeljima, sigurno samo to da se rodio oko početka naše ere, da je došao u sukob s vlastima te je bio osuđen na smrt. Gdje je tu Isusovo djevičansko začecje? O povjesnosti svetih evanđelja izjasnio sam se općenito već prije u ovom časopisu.¹⁷ Ne trebam sve opetovati. Moram se ograničiti na Mt 1 i Lk 1. Pa i glede tih tekstova tolik je broj pitanja koja postavlja najnovija katolička egzegeta da mi je u ovom članku nemoguće na sva odgovoriti. Upadamo u velike neprilike ako prihvatimo neke najnovije sentencije o postanku Mt, Lk, Dj: poslije g. 80. Kažu da autor Mt nije *apostol* Matej,

¹⁷ A. SKRINJAR, *Sadašnje stanje biblijske znanosti u Katoličkoj Crkvi, Obn. život* 4—1973., str. 321—323.; *usp.* 1—1974., str. 87—91.

autor Lk nije suradnik i pratilac sv. Pavla, koji je s njime g. 58. u Jeruzalemu posjetio Jakova, »brata Gospodnjega« (Dj 21, 18), te mogao razgovarati o Isusu s raznim svjedocima njegova života (usp. Lk 1, 1–4). Ako su pisci prvog i trećeg evanđelja dva nama nepoznata kršćanina, redaktori svojih evanđelja u zadnjoj četvrtini 1. stoljeća, iz kojeg su izvora izvan Palestine tako kasno crpili tradiciju o Isusovu čudesnom začecu?

I neki katolici prihvaćaju liberalnu protestantsku sentenciju da nam se u prvim poglavljima Djela apostolskih ne opisuje Crkva kakva je bila u prvo vrijeme nakon Isusova uskrsnuća, već kakva je postojala tamo prema kraju istog stoljeća. Ako je tome tako, što znamo onda o apostolima kao najranijim i autoritativnim čuvarima tradicija o Isusu? A taj je apostolski autoritet osporavan na temelju krivih racionalističkih pretpostavki, kako čitamo u inače veoma hvaljenoj instrukciji Biblijske komisije od 21. IV. 1964. Ona nabraja još druge krive nekatoličke pretpostavke, da su npr. čudesa nemoguća itd. (AAS 1964, 713. si.). Čudim se što se taj pasus instrukcije jedva gdje citira. I palo mi je na pamet da možda te pretpostavke nisu nekim modernim katolicima sve jednostavno neprihvatljive, već da su im u neku ruku problematične. Usp. riječi R. Laurentina »ce formidable problème des présupposés*[^]*, taj strahoviti problem pretpostavki.

Problem o čudesima, upravo glede čudesnog Isusova začeca, Schoonenberg uočava na ovaj način: Bog i kad čini čudo, služi se stvorovima, radi prema prirodnim zakonima, koje on bolje poznaje nego mi, premda čudo ostaje nešto izvanredno. Prema tome, mogao bi Bog postići da se Isus rodi od Djevice, uzrokujući naravnu partenogenezu. No da li postoji naravna partenogeneza? Ako postoji, zar ne bi njezin plod bilo žensko dijete?'' Eto neprilike! — Tako se na mnogo raznih načina zamagljuje problem o Spasiteljevu djevičanskom začecu. Je li uopće moguće izmotati se iz tog klupka brojnih pretpostavki?

Pretpostavkama dodajemo tendencije, npr. ekumenske, ali naopake! Protestanti niječu osobito historičnost evanđeoskih izvještaja o Isusovu djetinjstvu i o ukazanjima uskrsloga Spasitelja, a tu napose Isusovo *djevičansko* začecje i *tjelesno* uskrsnuće, dvije tradicionalne katoličke nauke.*" Kad bi se dokazalo bar to da je čudesno Isusovo začecje otvoreno pitanje! Eno želje nekih ekumenista! Tu njihovu želju ja živo osjećam u

" R. LAURENTIN, *Sens et historicité de la conception virginale* (u zborniku *ho smo ga citirali u bilj. 23.*), str. 512., hrv. prijevod u *BS* 1974., 2–3, str. 200.

" P. SCHOONENBERG, *Ereignis und Geschehen*, u H. van der LINDE-H. PIOLET, *Neue Perspektiven nach dem Ende des konventiellen Christentums*, Herder 1968, Str. 132–134; isti, *Bund und Schöpfung*, Benziger 1970, str. 167–173. — Dijalog J. M. ALONSO-P. SCHOONENBERG u *Rassegna di teol.* Suppl. al n. 2, Marzo-Aprile 1972, str. 26, br. 3; 47, br. 4. — Slažu li se holandski biskupi sa SCHOONENBERG-ovom teorijom o čudesima? Usp. LAURENTIN 516: citira se latinski original s dotičnim riječima, no u francuskom prijevodu tih riječi nema (*Doc. cath.* 1968, 1105). Zašto?

»» Povezanost tih dviju crkvenih nauka vidi se iz knjige RAYMOND E. BROWN, *The Virginal Conception and Bodily Resurrection of Jesus*, New York /Paramus/, Toronto 1973.

njihovu gomilanju argumenata, i veoma slabih, pa i ništetnih. Ja bih pisca kao znanstvenika više cijenio da ih nije iznio. Brown želi ekumenski dijalog svih kršćana o tom problemu (o. c, 67. si.; usp. 1. si.). A kojemu uspjehu se on nada?

Glede Isusova djetinjstva Lukin je prolog (Lk 1, 1—4) jak dokaz povjesnosti. Tu se navješćuje povijest, ne legende. No, evo, neki nas uvjeravaju da su svečani proslovi te vrste, kojima ne odgovara sadržaj knjige, bili tada u običaju. A ja se pitam da li su se smatrali dopustivima u književnosti. Nisu nikako. Lukijan Sam. persiflira ih nemilice. Persiflirao bi i Luku, s pravom, da je Luka iza svog prologa počeo nizati legende.[^] Neka su Lukina prva dva poglavlja puna teologije, nisu bez povijesne jezgre. Tako je Lukin prolog u skladu s onim što iza prologa slijedi.[^]

U prikazu Isusova djetinjstva Matej se i Luka najupadnije slažu u ideji Isusova djevičanskog začeca, premda je pripovjedni okvir te ideje različit u Mt i Lk. Kako su Mt i Lk nastali neovisno jedan o drugom, ideja je morala biti već raširena negdje u vrijeme postanka tih evanđelja. Ako odgovara povijesnoj istini, izvor joj je jamačno u samoj Isusovoj Majci. Detalje Isusova djetinjstva Marija je pamtila (Lk 2, 19. 51), pamtila zacijelo i za druge. Ipak nije vjerojatno da je za tajnu Isusova čudesnog rođenja itko znao, osim Marije i Josipa, prije Isusove proslave. Kasnije je Marija povjerala tajnu Jakovu »bratu Gospodnjemu«, svome rođaku, prvom jeruzalemskomu biskupu, ili apostolu Ivanu, koji je poslije Isusove smrti uzeo Mariju k sebi. Da je Marija drugima, javno, o tome govorila, nije vjerojatno. Nije vjerojatno ni to da je Josip, već mrtav u vrijeme Isusova javnog djelovanja, ikome bio povjerio tajnu. A Marija i Josip, kao i oni koji su od Marije saznali kako se Isus rodio, morali su biti oprezni u priopćavanju te tajne, budući da je bilo a priori jasno kako će zlobni jezici pretvoriti tajnu u skandal: Marija preljubnica, Isus izvanbračno dijete. Tu su tobožnju stvarnost gledali Židovi za evanđeoskim izvještajima možda već na svršetku 1. stoljeća, svakako bar kad je Celzo pisao svoju knjigu protiv kršćana (oko g. 178.).[^] Marija, kao vjerojatno jedini izvor tajne, i oprez, potreban u širenju tajne, tumače mnoge teškoće koje se iznose protiv Marije Djevice Majke,

Racionalistima, pa i nekim katolicima biblijske su riječi o čudesnom Isusovu rođenju sumnjive zbog tendencije grčkih, latinskih i drugih starih pisaca da rođenje nekog velikog čovjeka (Platona, cara Augusta, Apolonija Tij. i drugih) opisuju kao izvanredno čudesno. Da li je ista tendencija zahvatila i zavela naša dva evanđelista (Mt, Lk)? Meni je teško

" LUKIJAN Sam., *Quomodo historia conscribenda sit* 23.

Primjer tumačenja u tom duhu imamo u R. LAURENTIN, *Structure et théologie de Luc I—II*. Paris 1964; J. DANIELOU, *Les Evangiles de l'Enfance*, Paris 1967. Djevičansko začecje u pravom smislu brani također H. SCHUERMANN, *Das Lukasevangelium I*, Herder 1969., str. 49—56. Za »christologumenon« zalaže se u svojoj egzegezi G. SCHNEIDER, *Jesu geistgewirkte Empfängnis*, *Theol. prakt. Qu.* 1971., 2, str. 105—116.

« RAYMOND E. BROWN, a. c. 30—32; usp. R. LAURENTIN, a. c. 517.

Usp. ORIGEN, *Contra Celsum*, SC 132, str. 163., bilj. 4.

pomisliti da su bogonadahnuti pisci veličali utjelovljenje Sina Božjega jednostavno izmišljenim čudesima. Ako svaka potankost u izvještajima nije povijesna, ja ću stvar drukčije obrazložiti. No pustimo to! Reći ću zasad samo to da se paralela djevičanskom začecu nije našla u starodrevnoj literaturi. Ima ih koji se kinje i muče da je negdje pronadu i utvrde, no Brown, inače liberalan glede problema o kojem raspravljamo, pobija njihove argumente strogo znanstvenom analizom.* I glede jedne meksičke paralele, koja evidentno nije djelovala na evanđeliste, a koju bez komentara citira Laurentin, imao bih mnogo da pitam prije nego izrečem svoj sud.^

Dok sam proučavao najnoviju katoličku literaturu o Isusovu djevičanskom začecu, vagao dokaze kojima se ono napada svakojakim tvrdnjama, pod pritiskom svakojakih pretpostavki i tendencija, pitao sam se više puta kako će proći druge vjerske istine ako ih zadesi slična unakrsna vatra, nauka o presv. Euharistiji, o papinu primatu i nezabludivosti i druge naše dogme. I nas teologe opomenuo bi sv. Pavao da ne budemo kao ljudi »okolo tjerani svakim vjetrom nauke« (Ef 4, 14). Da se racionalistička kritika Biblije primijeni na povijest uopće, povijest bi postala nemoguća.

2. Egzegeza tekstova u Mt 1 i Lk 1

Vraćamo se na ono što smo upravo razlagali, na povjesnost evanđeoskih izvještaja, ali tako da to neposredno povežemo s analizom naših tekstova. Evanđelja se u najnovije vrijeme, i među katolicima, smatraju u znatnoj mjeri historizacijom vjerskih i čudorednih istina. Zar uistinu ima toga u evanđeljima? Ima, bez sumnje, u Isusovim parabolama. Evo jedne vjerske istine, da Bog kao otac ljubi grešnika, čezne za njegovim obraćenjem i povratkom u očinsku kuću. Ta je istina divno historizirana u priči o rasipnom sinu. Isusova nauka da moramo ljubiti i neprijatelje historizira se na neusporediv način u paraboli o milosrdnom Samaritancu.

Historizacija je očigledna u Isusovim pričama, no nije u drugim evanđeoskim perikopama. Tko bez predrasude čita sinoptička evanđelja, taj instinktivno primjećuje veliku razliku. Da je izvještaj koji nas zanima, o neprilici sv. Josipa u Mt 1, 18 si., simbolička historizacija istine da Bog jedini može dati svijetu Spasitelja i da je Isus Sin Božji, za to su nužno potrebni posebni dokazi, ako postoje. Ali ne postoje. Postoje, naprotiv, velike teškoće protiv takve egzegeze. Čemu uopće dokazivati u Mt da nam samo Bo[^] pribavlja spasenje, šalje Mesiju? Sva mesiologija SZ stalno opetuje tu istmu, upravo je više u naše uši. Suvišno bi je ponovio evanđelist.

A kad bi je ponovio, ne bi je ponovio na tako neprikladan način, pišući o Marijinoj trudnoći u nezgodno vrijeme, o Josipovoj mucu, o njegovu razmišljanju, o namjeri da otpusti Mariju, o ukazanju Gospodnjega

31 RAYMOND E. BROWN, a. c. 30—32; usp. R. LAURENTIN, a. c. 517.
35 R. LAURENTIN, a. c. 517.

ánđela, koji tumači kako je Marija začela, a Josipa potiče neka slavi svadbu sa svojom trudnom zaručnicom. Gdje je tu ona istina koju je evanđelist navodno htio historizirati? Ja je ne vidim. Ako li uzmemo neku Isusovu parabolu, npr. o rasipnom sinu, kako nam gotovo svaka riječ projicira sjajno svjetlo na nauku parabole! Opet u priči o milosrdnom Samaritancu kako se upravo blista u svakom detalju pouka koju je Isus htio pričom osvijetliti! Moj je zaključak da u perikopi o neprilici sv. Josipa nema simbolične historizacije vjerske istine.

O navještenju Bi. D j. Marije (Lk 1, 26 si.) kaže nam sve veći broj katoličkih biblicista da je to nepovijesna književna vrsta ili da je dramati-zacija unutrašnjeg Marijina doživljaja. Onima, dakako, koji ne vjeruju u anđele kao osobna bića, ne preostaje drugo. Oni se rado utječu u neku književnu shemu evanđeoskih ukazanja kao znak nepovjesnosti. U biblijskim ukazanjima opetuje se, naime, ovaj redosljed: ukazanje — zaprepastenje pred ukazanjem — smirenje po anđelu — anđelova poruka — rješenje neke teškoće. Prvo što valja na to odgovoriti jest da čitamo u Bibliji o mnogim ukazanjima gdje te sheme nema. A tamo gdje ima, proces ukazanja i redosljed tako je naravan, tako se sam nameće kao povijestan da mi je nemoguće vidjeti u njemu znak nepovjesnosti. Hipotezu o shemi anđeoskih ukazanja iznio je španjolski teolog Muñoz Iglesias, a sad je gotovo kao dokazanu tezu mnogi nekritično primjenjuju na Marijino navještenje."

Za Isusovo djevičansko začecje vidjeli smo nekada evidentan dokaz u Marijinu pitanju: »Kako će to biti kad ja muža ne poznajem« (Lk 1, 34) i u anđelovu odgovoru. A sad egzegeti koji sumnjaju o Marijinu djevičanstvu, vele da pitanje nije Marijino, već samo *note rédactionnelle*, stilističko sredstvo da se povezu rečenice anđelove poruke. Meni je to teško shvatljivo. Ako je tu tek *note rédactionnelle*, kakva je to rečenica koja ne znači ono što bi prema rječniku značila, i koja kao pitanje nema veze s onim što slijedi kao odgovor? Pa neka je r. 34 umetak Lukin, a ne Marijino pitanje, on po mom uvjerenju sigurno znači: »Kakvo začecje bez muža«?, a anđelove riječi koji slijede ne mogu biti drugo nego odgovor na pitanje: »Kakvo začecje bez muža«, odgovor da će začecje biti čudesno. Čudo u Ivanovu rođenju, čudo u Isusovu rođenju, »ta Bogu ništa nije nemoguće« (r. 36. si.).

No čudesa su racionalistima nemoguća. Ta je pretpostavka s njihove strane glavni razlog nijekanju historičnosti svetih evanđelja uopće i napose izvještaja koji su sada predmet našeg razlaganja. Pod svjesnim ili nesvjesnim utjecajem iste pretpostavke razmahala se teorija prema kojoj je u evanđeljima izvještajem, prividno povijesnim, često izražen tek neki *theologumenon*. A zašto najstariji crkveni oci i pisci nisu primi-

*• Usp. M. ZERWICK, »... *quoniam virum non cognosco** (Lc 1, 34), *Verbum Domini* 1959., 5, str. 282—284.

jetili takav postupak evanđelista, zašto ga nisu imitirali? Kako čudno da nas je Objavitelj ostavio u neznanju književne vrste najvažnijih dokumenata objave, svetih evanđelja, i to do 20. stoljeća!? A helenistička je stilistika znala za mnoge književne vrste, koje je umjela sjajno varirati. Ali što ćemo kad nije znala da su čudesa nemoguća!?

Protiv vjere u Marijino djevičanstvo smislio je netko još ovu izliku. Prema Vat. II. nepogrešivo je u Bibliji ono što je zabilježeno *radi našega spasenja (Dei verbum III, 11)*, no može li biti zabilježeno radi našega spasenja nešto tjelesno, biološko, kao što je djevičanstvo? Na to valja odgovoriti da koncil nije imao nakane ograničiti nepogrešivost Sv. pisma, što dokazuju riječi dotične rečenice, pridodane bilješke i izjava teološke komisije da izraz *spasonosna istina* (u predzadnjoj shemi) ne uvodi nikakvo materijalno ograničenje istine Sv. pisma, nego označuje njezino formalno svojstvo (*specificacionem.*)¹⁷ A Isusovo djevičansko začecje ne opisuje se u Mt 1 i u Lk 1 kao puka biološka pojava (čitao sam i izraz *biološki monstrum*), nego kao važna kristološka i soteriološka istina. To ona ostaje i kod starijih crkvenih otaca.¹⁸ Ako se kasnije pomaknuo naglasak baš na Mariju i na njezino djevičanstvo, opet nikako kao na puku biološku pojavu, nego na djevičanstvo kao moralnu veličinu, prema primjeru i nauci Isusovoj, Pavlovoj i crkvenoj kroz vjekove i kanonu koncila Trid. (D.-Sch. 1810.).

Da smo dva evanđeoska teksta ispravno protumačili, za to su nam potvrda u Mt završne riječi Isusove genealogije: »Jakovu se rodi *Josip, muž Marije, od koje se rodio Isus, koji se zove Krist*« (1, 16), a u Lk početne riječi genealogije o Isusu: »Bijaše — *kako se smatralo — sin Josipov**« (3, 23). I ta potvrda bit će nekima sumnjiva; lako je u naše vrijeme sumnjati o svemu. Urgirat će nam svoju sumnju, pozivajući se na tekstove gdje se Isus bez skrupula naziva »*sin Josipov**«, kod Luke (4, 22), kod Ivana (1, 45; 6, 42). Odgovor je lak: tako nazivaju Isusa Židovi, koji nisu znali ništa o njegovu čudesnom začecju, a nazivaju ga tako s pravom budući da je Josip bio zakoniti otac Isusu i njegov skrbnik. *Sm Josipov* — to je bilo prema židovskom običaju Isusovo prezime. A koje je drugo prezime mogao imati? Na sličan način valja razumjeti pitanje Nazarećana: »Zar on nije *tesarov sin*« (Mt 13,55), samo što oni ovdje, s nakanom da Isusa ponize, kažu *tesarov* mjesto *Josipov*. Kod Marka čitamo da su stanovnici Nazareta nazvali Isusa *sinom Marijinim* (6, 3), po svoj prilici zato jer Josip više nije bio živ.

Sama Marija je rekla u hramu dječaku Isusu »*otac tvoj i ja*« (Lk 2,48). Nije se mogla drukčije izraziti, osobito aramejski, ni kod kuće pred Nazarećanima. Tamo je Isus bez sumnje stotine puta čuo iz Marijinih usta: »*Otac te zove*«, »*pomozi ocu*« i slično. Da je rekla *poočim tvoj i ja* ili *ja i moj muž*, kako bi Židovi čudno, sumnjivo gledali! Nekima

¹⁷ G.CAPRILE, *Tre emendamenti allo schema sulla Rivelazione, Civ. catt.* 1966., I, str. 224.

¹⁸ « O tome opJirno R. LAURENTIN, a. c. 528—538; *BS* 1974., 2—3, str. 207—216.

više smeta izraz *roditelji* Isusovi (Lk 2, 27. 41. 43). Grčka imenica *goneis* upotrebljava se obično o roditeljima koji su tjelesno rodili dijete. Veća bi teškoća bila da se sam Josip zove *goneus* (roditelj), no ozbiljne teškoće ja ne vidim u tome da se u pluralu Josip i Marija tako zovu.

Sve te sitnije teškoće koje sam upravo izbrojio, jedva će smesti čovjeka koji je uvjeren da je u Mt 1 i u Lk 1 govor o Spasiteljevu djevičanskom začeću kao povijesnom događaju. Više će mu smetati činjenica da Ivan bar izrično ne kaže ništa o tajni Isusova rođenja. Ako je Marija baš njemu povjerala tajnu, zašto on o njoj šuti? Ne šuti, veli profesor na Gregoriani u Rimu J. Galot i nastoji da nam to dokaže u svojoj knjizi *Être né de Dieu: Jean 1,13*, Rim 1969. Njemu je autentična u Iv 1,13 varijanta u jednini: »koji nije rođen od volje muževljeve nego od Boga«, a predmet joj je Isusovo čudesno rođenje. Egzegeti te varijante većinom ne prihvaćaju ni takvo tumačenje. Teza je Galotova ipak zanimljiva; Laurentin se osvrće na nju sa simpatijom (str. 519, si. 528.). Možda bi se lakše nešto zaključilo iz tri mariološka teksta Ivanovih spisa: Marija u Kani — Marija na Golgoti — Marija kao Žena obučena u sunce i kao tip svete Crkve. Veliko je Marijino teološko značenje, a gdje je sv. Josip?

Drugi se teško spotiču o činjenicu da sv. Pavao ne spominje nigdje tajnu Djevice Majke Spasiteljeve. A mogao bi je zgodno spomenuti u 1 Kor 7, gdje veoma preporučuje djevičanski život. Neki se bibličisti čude što Pavao bilježi nešto o porijeklu ili rođenju Isusovu, a da ništa ne dodaje o Djevici Mariji (Rim 1,3; Gal 4,4; usp. 2 Tim 2,8). Ali tekstovi su takvi da jedva opravdavaju čuđenje. Pogotovu ne opravdava kristološki himan u Fil 2,6 si., budući da čudesno začeće nema nikakve veze s kenozom, Kristovim poniženjem. Veću pažnju zaslužuje tekst sv. Pavla u kojem je govor o Izaku kao »rođenom po duhu« (Gal 4, 29), a ipak po krvi rođenom od Abrahama. Dakle, *rođen po duhu* ne znači da nije imao čovjeka oca. Prema tome, mora li izreka *začet po Duhu Svetom* glede Isusa značiti da on nije imao čovjeka kao fizičkog oca, po tijelu? Ukratko može se na to odgovoriti da se Izak zove *rođen po duhu* zato jer se rodio »snagom obećanja« (r. 23 *dià tes epangeliàs*), tako da smo mi kao Izak *djeca obećanja* (r. 28). *Duh* u tom tekstu nije Duh Sveti, sam Bog, koji kao Bog stvara u Mariji nešto što će biti sveto, Sin Božji. *Duh* označuje da se Izak rodio čudesno od starih roditelja, kao baštinik Božjih obećanja danih Abrahamu. Ne znači ništa više, a *Duh Sveti kod* Isusova začeća znači mnogo više.*

Što »rođen od Djevice« ne figurira kao kristološka istina u poslanicama sv. Pavla, to je, vele, čudno osobito zato jer Pavao pruža obilje kristoloških članaka, promatranih s raznih vidika, a da ne kaže ni

3' R. GRELOT, *La naissance d'Isaac et celle de Jésus*, *Nouv. revue théol.* 1972., 5, str. 462—487; 1972., 6, str. 561—585.

riječi o Majci Djevici. Može biti da Pavao, pišući Rimljanima i Galacanima, još nije znao za tajnu Isusova rođenja. A kasnije poslanice nisu mu dale povoda da to spomene. Da Pavao nije morao sve reći o Kristu, to nam dokazuje činjenica da nam poslanica Hebrejima, iz Pavlove škole, stavlja pred oči novu prekrasnu sliku Krista kao velikog svećenika. A premda Pavao u poslanicama koje je sam sastavio ne govori izričito o Djevici, Spasiteljevoj Majci, neki ipak misle da njegova kristologija nije razumljiva bez tajne Isusova djevičanskoga začeća. Svakako njegova relativna šutnja ne oduzima dokaznu snagu tekstova iz Mt 1 i Lk 1. Da li sv. Pavao uopće išta kaže o Mariji? A hoćemo li zbog njegove šutnje brisati čitavu mariologiju iz naše teologije?

VI. Teologija djevičanskog Spasiteljeva začeća

Teologije Isusova čudesnog začeća dotakli smo se više puta tijekom ove rasprave. No to je bilo samo kratko, s obzirom na teologiju koja već na prvi pogled iskače iz svetih tekstova. Sad dolazi na red da dublje uronimo u teologiju kakva se razvila u Crkvi Božjoj. Ali najprije neka nam bude dopušteno da točno preciziramo teološku ocjenu (*notam theologicam*) tajne o kojoj je govor! O tome smo se već izjasnili. Prema mojem uvjerenju ta je nauka *de fide*, takva vjerska istina da katolik o njoj ne smije sumnjati. No što kad dvoje neki istaknuti katolički egzegeti, širi se sumnja na Zapadu i među običnim vjernicima, a da crkveni autoriteti bar izričito ne reagiraju? Što o toj činjenici mislim, dovoljno sam protumačio. Ne treba da to opetujem.

Crkvena je tradicija najperemptorniji dokaz Isusova čudesnog začeća. Zašto, i to smo jasno obrazložili. Nema, doduše, nikakve svečane definicije, ali je nema zato jer se smatrala suvišnom, kad je nauka bila izražena, ekvivalentno definiciji, u simbolima vjerovanja, opetovanim nebrojeno puta u liturgiji i drugdje. Crkva nije čekala da se teolozi slože, pošto su minuciozno vagali argumente pro i contra, kako se to događalo prije koje druge svečane definicije. Ništa od toga u pogledu Isusova djevičanskog začeća! A crkveni dokumenti, iako nisu definicije, izvanredog su autoriteta. *Ne vrijedi "sto se tu i tamo čita o povijesnoj relativnosti svih crkvenih dokumenata*. Vrijedi, ukoliko moram da nađem pravo značenje nekog dokumenta, znati jezik i sva izražajna sredstva dotičnih vremena, njihovu filozofiju i teologiju itd. To su teolozi uvijek imali na pameti a nisu zbog toga zdvajali. Ne vrijedi što se u naše vrijeme iz te relativnosti zaključuje kao da su dokumenti teško razumljivi i zato gotovo bez vrijednosti (usp. Brown, 12). Stojimo pred istim problemom kad nam se govori o infiltraciji nečistih elemenata u neku crkvenu nauku kroz mnoga stoljeća. Ali kad je djevičansko začeće istina tako jednostavna i laka, izražavana uvijek istom stereotipnom formulom *rođen od Marije Djevice*, nema smisla razbijati sebi glavu problemom infiltracije.

Kao oružje protiv nauke o Isusovu čudesnom začeću služi i *pojam hijerarhije istina*. Istina, i objavljena istina, može biti važnija ili manje važna, centralna ili periferijska. No istina ostaje istina i kad nije od velike važnosti. Ne vidim da je Drugi vatikanski koncil u dekretu o ekumenizmu, br. 11, u hijerarhiju istina ubrojio i one istine koje nisu sigurne. To svakako bar za istinu o Isusovu djevičanskom začeću ne bi vrijedilo.

Crkveni dokumenti nekima nisu simpatični još i zato jer se njima osuđuje kriva nauka prošlih vremena. Refutacija krive nauke nije više aktualna, nije, vele, spomena vrijedan ni dokument koji je osuđuje. Krivo! Svakim anatematizmom Crkva je iznijela i pozitivnu nauku, koja je još i za nas obvezatna. Osim toga moramo se pitati — i glede Isusova djevičanskog začeća — jesu li neki dokumenti zaista antiheretičke osude.

U svemu što sam upravo iznio ima ponavljanja onog što je već bilo rečeno u mojoj raspravi. Sad sam htio izbrojiti i poredati sve da se vidi kako su oni koji kritiziraju nauku o Isusovu čudesnom začeću spremni služiti se najliberalnijim sentencijama o crkvenom učiteljstvu, baciti — da se drastično izrazim — Denzingeru u koš, smanjiti, koliko se samo može, vrijednost svega što se u Denzingeru čita. A što se tiče Sv. pisma i egzegetskih dokaza za Isusovo djevičansko začeće, čuli smo već američke biskupe, koji su izjavili da to začeće nije jasno dokazivo iz Biblije (*Behold **YoHr** Mother*, br. 50), premda oni na osnovi tradicije ostaju vjerni katoličkoj nauci. Svoje mišljenje o tome ja sam jasno izrazio. Neću ništa ponavljati. Sada dodajem samo to da će čudesno začeće Isusovo ostati vječno nedokazivo ako bez kritike slijedimo stopu po stopu liberalnu protestantsku kritiku svetih knjiga. U naše je doba sve problematično, svaka je dogma nekima problem. Zašto da jedino liberalna kritika Biblije ne smije biti problem, ne smije se kritizirati: »Noli me tangere?« Takva je da katolik mora njome manipulirati oprezno, ne samo prema svojim katoličkim »predrasudama«, nego također jer to traži sam zdrav razum.

U mojem članku slijedi sad kratak pregled teologije Spasiteljeva djevičanskog začeća. To je tek izbor nekih glavnih ideja da se istakne kako je Isusovo čudesno začeće nešto divno u Božjim planovima, u povijesti spasenja, tako da je neshvatljiva antipatija nekih prema toj Božjoj tajni.

1. Teologija ne biologija, kristologija ne mariologija

Okrećem se opet protiv onih koji se, pišući o našoj temi, izražavaju prezirno o Isusovu začeću kao biološkom fenomenu. Ništa nam u Evanđelju ne dopušta tako čudno suzivanje pojma. Evanđelisti se na biologiju jedva obaziru. Na nju usput aludiraju, daleko od toga da bi je eksplicitirali. Neumjesno je i glede svećeničkog celibata i redovničkog

zavjeta svete čistoće na uštrb teologije svraćati pažnju na ono što je biološko i materijalno. Ima lijepe teologije i u Isusovoj pouci o celibatu radi Božjega kraljevstva i u Isusovu primjeru, isto tako u primjeru i nauci sv. Pavla, kasnije u oduševljenim traktatima crkvenih otaca o *djevičanstvu*. Oci su gledali vrhunac svetosti u djevičanstvu i u mučeništvu. Uvijek je Crkva gajila teologiju djevičanstva sve do Drugog vatikanskog koncila (osobito *Presbyterorum ordinis*, br. 16) i pape Pavla VI. (enciklika *Sacerdotalis caelibatus*, AAS 1967., 657–697.). S druge strane, spolno je općenje i te kako nešto biološko. A kako ga umiju neki katolici idealizirati, kao da je to mističan doživljaj, kao da se u tome aktivira kraljica nad svim krepostima, ljubav! Bez sumnje, čitao sam tako, bar jednom, u katoličkom časopisu. Neispravno! Ali kad razmatramo o Mariji, ne možemo dosta duboko uroniti u teologiju porijekla Isusa, kojega je ona rodila kao djevice.

Nadalje, upamtimo da teologija Isusova začeca i rođenja nije u prvom redu mariologija, već kristologija! Matej ne uzvisuje Mariju, nego Isusa kao Spasitelja, kojemu je ime Emanuel, što znači *S nama Bog*. Luka, doduše, veliča i Mariju kad pripovijeda o navještenju i o pohodu Elizabeti. Ali baš u recima u kojima je riječ o Kristovu začecu i rođenju, tu imamo i kod Luke izrazitu i uzvišenu kristologiju: Isus »velik«, »Sin Svevišnjega«, baštinik Davidova prijestolja, čijemu kraljevstvu neće biti kraja, koji će biti »svet«, »Sin Božji«, jer će biti začet po Duhu Svetom (Lk 1, 30–35). Sve, dakle, čime se u našim danima umanjuje važnost mariologije, ne smanjuje nimalo kristologiju Isusova djevičanskoga začeca. U kristologiji pak dotičnih evanđeoskih i patrističkih tekstova ne postaje nikako sumnjivo Marijino tjelesno djevičanstvo. Ne razumijem kako mogu neki u tom smislu, ako ih pravo shvaćam, nešto insinuirati (usp. *Theol. Studies* 1972., 1., 14., bilj. 27; 1973., 4., 545., bilj. 13.).

Spominjem kristologiju. Bilo bi bolje napose govoriti o kristologiji, napose o soteriologiji. I kristološko i soteriološko tumačenje starih crkvenih otaca lijepo je opisao R. Laurentin u svojem članku *Sens et historicité de la conception virginale*. Članak je preveden na hrvatski i objelodanjen u BS 1974., br. 2–3, o crkvenim očima str. 206–216. Bilo bi suvišno ponovno citirati i tumačiti tekstove. Pripominjem ipak da patristički tekstovi potvrđuju što veli J. Galot da je djevičansko začecje u kristologiji temeljno jer nam pomaže da nađemo autentični identitet Kristov (*Valore della verginità' di Maria*, u *Civ. catt.*, 6. VII. 1974., str. 12.).

2. Djevičansko začecje čudesan znak novog stvaranja Božjega

Neki engleski teolog pisao je o nečuvenim promjenama u Crkvi na koje moramo biti spremni nakon Drugog vatikanskog koncila. A promatrajući ono što se već mijenja, ushićen je uskliknuo Vergilijevim riječima: »Magnus ab integro saeculorum nascitur orbis« (*Ed.* 4, 5): Rađa se iznova velik vjekovni svijet! I u običnom životu na raznim područjima če-

sto nazivamo nešto revolucionarnim, epohalnim. Najepohalnije u povijesti ljudskoga roda jest utjelovljenje Sina Božjega, a na to premalo mislimo. Brojimo godine naše kršćanske ere od Isusova rođenja. Nova je era počela s njegovim rođenjem, no točnije bismo rekli s inkarnacijom. Kad moderni svijet nešto naziva epohalnim i kad se raduje što počinje neka nova era, on sebe i druge nerijetko vara, ako ne potpuno, a ono bar djelomice. Ako mi u inkarnaciji gledamo početak nove ere, gledamo čistu Istinu. Pored Inkarnacije nama ne treba drugi »magnus ab integro saeculorum orbis«.

Da s inkarnacijom počinje novo stvaranje, nova era čovječanstva, o tome katolik ne može sumnjati. A gdje mu je dokaz za to? Dokaz mu je sav Novi zavjet. A mi ćemo ga pitati: koja je veza novog stvaranja s Kristovim djevičanskim začećem? Na to pitanje već su crkveni oci odgovarali. U novije vrijeme tumače nam stvar protestant K. Barth, među katolicima osobito J. Galot, A. FeuIUet. Na taj problem odnosi se kod nekih crkvenih otaca I pisaca antiteza, uspoređivanje Marije I Eve. Antitezu nalazimo već kod Justina: od djevice Eve neposlušnost i smrt, od Djevice Marije po Kristu spasenje (*Dial.* 100, PG 6, 709. 712). Slično Irenej: poslušna Marija nama uzrok spasenja, dok nam je neposlušna Eva postala uzrokom smrti (3, 22, 4; 5, 19, 1, PG 7, 957—960. 1175 si.). Kod Marije nam je njezin *fiat* uzrok spasenja. Samo što nam ni Justin ni Irenej nisu obrazložili zašto nam je u Spasiteljevu začeću baš kao djevičanskom početak spasenja.

A to nam K. Barth uvjerljivo tumači. U Duhu Svetom koji je sišao na Mariju I osjenio je kao sila Svevišnjega Barth s punim pravom gleda Boga, koji može jedini započeti novo stvaranje. Duh je Božji čudesna moć transcendentnoga Boga (Bultmann). Barth uspoređuje Duha Svetoga nad Marijom s Božjim Duhom nad bezdanom (Post 1, 2): tu stvaranje materijalnoga svijeta, tamo u Mariji početak novog stvaranja u nadnaravnom poretku. Duh Sveti nije Isusov otac, on djeluje u Mariji kao stvoritelj. Isus nije Božji sin jer je začet po Duhu Svetom; obratno, jer je od vijeka u punom smislu Božji Sin, zato je u vremenu bio začet po Duhu Svetom (K. Barth, *Die kirchliche Dogmatik* 1, 2, Zollikon—Zürich 1960., str. 214—221.).

Barth pametno primjećuje da bog koji u mitologiji rada s ljudskom ženom, ne čini kao Bog ono što čini (str. 216.). Polubogovi koji se tako rađaju plod su ljubavnih afera poganskih nazovi—bogova. Njih Aristofan drastično ismjehuje¹, a isto tako i Lukijan iz Samosate finom ironijom² I još drugi. Zato je meni muka što sad kršćani u tom nemoralu traže paralele Isusu kao Božjem Sinu. Pravo veli A. FeuIUet da je to traženje bezrazložno i neukusno. Ne opravdava se kasnijom grčkom (prema Plutarhu) i egipatskom predodžbom, kao da se *duh (pneuma)* dotičnog boga pri-

¹ « *Ptice*, u prijevodu L. Raca str. 316
² " *Timon* 16; *Juppiter tragoedus* 40; *Deorum concilium* 7. Drukčije (o »duhu«) PLUTARH, *Numa* 4. Opširnije, ah bez riječi *duh: Quaest. conv.* 8. 1: APULEJ, *De Platone* 1, 1.

bližio ženi ili slično. Ali taj duh nije čist duh transcendentnoga Boga, identičan s njime. U poganskoj predodžbi ostaje erotika, neko općenje, pravo rađanje. A Duh Sveti je u Bibliji nešto sveto, posve transcendentno, koje ne rađa, nego stvara, bez svake erotike. Krista nam nije dao *eros*, dala nam ga je Božja *agape*, nama izvor nadnaravnoga života.^

J. Galot Izrično označuje djevičansko začeće kao prodor nadnaravnoga u ovaj svijet (»irruzzione del soprannaturale«).¹ On citira sebi u prilog K. Bartha (*Die kirchl. Dogm.*, 1, 2, 217, si). SHjedeći Bartha, Galot dalje razvija svoju misao kako se Sin Božji htio utjeloviti kao Božji Sin, na način koji je njemu svojstven, ne kao puko ljudsko biće. Zato je njegovo začeće moralo biti čudesno, da bude znak našeg nadnaravnoga života, što nam ga utjelovljeni Božji Sin donosi (a. c, 15.). Inkarnacija nije samo kulminacija čovječstva, nego je početak nadnaravnoga. Krist kao djelitelj nadnaravnoga života proradit će istom poštu se nanovo rodio svojim uskrsnućem i proslavom. U tome vidi Galot vezu Isusova djevičanskoga začeća s njegovim uskrsnućem. Marija kao Djevica Majka tu fungirá kao stvaran čudesan znak.

Ako dalje pratimo K. Bartha i J. Galota, pojavljuje se pred očima naše duše ono Pavlovo »da ne izgubi snagu križ Kristov«, »da se nijedan čovjek ne ponosi pred Bogom« (1 Kor 1, 17. 29). Ponosio bi se da su ljudska sredstva igrala svoju ulogu u djelu našega spasenja, a ne smrt na križu. Isto tako u djevičanskom začeću. Djevičansko začeće kao smrt na križu znači da je jedini Bog uzrok našega spasenja. U ljudskoj povijesti evo muškaračke snage, samosvijesti, titanske oholosti, — kod novog Božjeg stvaranja eno slabašne Djevice da se posrame jaki!

3. *Sin Božji i djevičansko začeće*

Zapadni crkveni oci smatrali su da se Božji Sin nije mogao utjeloviti drukčije nego u Djevici. Noviji teolozi ne misle tako — ni Barth (o. c, 221.), ni Galot (a. c, CC 1974., str. 12.). A priori nije nemoguće da bude utjelovljenom Božjemu Sinu i Josip pravi otac. Ali u tom slučaju rođenje od Josipa i od Marije ne bi bilo znak, pogotovo ne čudesan znak njegova božanskog sinovstva. U simbolici i na dokaznom području sve teče glatko ako je Isus imao samo jednog Oca, onog koji je na nebesima. Tako izgleda i u čitavom Novom zavjetu, osim na jednom ili drugom mjestu, gdje se Josip spominje kao otac, ali tako da nam to u našoj egzegezi nije stvaralo nikakvu teškoću.**

¹ K. BARTH, o. c. 216; J. GALOT, *Mato della Vergine Maria*«, *Civ. catt.* 1969., IL, str. 139.

² *Civ. catt.*, 6. VII 1974., str. 14. sL

³ O našem problemu na temelju nove teologije o seksualnom životu usp. DONALD COERGEN O. P., *The Sexual Celibate*, New York, 1974, str. 126—131: *The Sexuality and Virginitiy of Mary.*

Galot u svojoj monografiji o Iv 1, 13 utvrđuje vezu između rođenja druge Božanske osobe od Boga i djevičanskog rođenja Isusova i našeg božanskog djetinjstva. Ideja se sviđa i Galotu (a. c., CC 1969., str. 140.) i Laurentinu (a. c., 519., 528.) i američkim biskupima (*Behold Your Mother*, br. 48): »Pozitivna simbolična važnost slavnog djevičanskog začeca jest milosrdna i slobodna milost Oca, koji šalje svog Sina, začeta po Duhu Svetom, rođena od Djevice Marije, da I mi postignemo posinstvo.«

To neka bude dosta kao dodatak o Božjem Sinu I Sinu Djevice Marije! U prethodnim raspravama promatrali smo stvar s drugih vidika, ali uglavnom dosta i o odnosima Božjega Sina prema djevičanskom začecu.

4. *Marijino djevičanstva*

Nije nikakvo zlo ako se djevičanstvo promatra s asketskog stajališta. Naprotiv. Savršenije je ako se promatra, i to integralno, s Isusova stajališta: »poradi kraljevstva nebeskoga« (Mt 19, 12). To je isključivo stajalište Novoga zavjeta prema Marijinu djevičanstvu. Intimno je I bitno povezano — kako smo već ustanovili — s kristologijom i sa soteriologijom. O tome duboko razglaba Galot. Marija je fizička veza, kao djevica jedina veza između utjelovljenoga Boga I čovječanstva. Ona je i moralna veza. Od nje, ne od sv. Josipa, tražio je Bog pristanak prije utjelovljenja. Dala ga je ona, a ne sv. Josip, svojim *fiat*. Rasprava o tome puni su teološki i nabožni spisi od crkvenih otaca do dana današnjega. Tako je Marija, baš kao djevica, druga Eva uz Krista drugog Adama. Simbolika Ili tipologija drugog Adama I druge Eve u djevičanskom je začecu savršena. Usp. J. Galot, a. c., CC 1974., 16. si.; u koncilskim dokumentima Vat. II. *Lumen gentium*, br. 56.

Galot otkriva još druge ljepote u Marijinu djevičanstvu: najsavršenjlu plodnost gdje se rađa Božji Sin, Spasitelj svijeta, ne osamljenost, nego eminentno sjedinjenje s Isusom, ne hladnoću, već uzornu osjećajnu ljubav prema Isusu, Josipu i Izvan nazaretske obitelji (u Kani Galilejskoj). Primjena na svećenički I redovnički celibat nije teška.

Svojoj glavnoj temi, dokazivanju nauke o Isusovu čudesnom začecu, dodao sam nešto malo o teologiji toga djevičanskog začeca. O tome ne može govoriti tko to začec ne priznaje. Tko ga priznaje, njemu je ta teologija lijepa potvrda drugim dokazima. Laurentin zgodno zaključuje svoj članak primjedbom da će se smisao djevičanskog začeca otkriti autentičnim iskustvom celibata poradi kraljevstva Božjega (a. c., 541., 8; *BS* 1974., 218.). Samo glede »juridičkog« celibata držim se ja enciklike Pavla VI. *Sacerdotalis caelibatus* (usp. Laurentin, 536., 538., *BS* 1974., 214., 216.). Do pravog shvaćanja djevičanstva nećemo doći dok se bude prekomjerno i neispravno veličala erotika, dok se prešućuju strahovite devlja-

cije erotike, u povijesti (Sodoma i Gomora, opći potop, bičevi po tijelu Isusovu itd.), u naše doba, kontracepcija koja ugrožava opstanak nekih naroda, pobačaji, rastava braka, pornografija, homoseksualizam itd. Zar od svega toga ne prijeti nikakva opasnost bračnomu životu, kršćanskomu životu uopće? Kako nam je potreban Isusov primjer, Marijin primjer, primjer svih onih koji se poradi Božjega kraljevstva odriču erotičkog uživanja! Kako je daleko zastranio njemački pjesnik A. v. Platen blateći celibat u svojoj pjesmi *Ode auf den Coelibat!* Neka nam bude što simpatičniji kad god recitiramo u vjerovanju »začet po Duhu Svetom, rođen od Djevice Marije!«

»EMPFANGEN DURCH DEN HEILIGEN GEIST VON DER JUNGFRAU MARIA«

Zusammenfassung

Auf Grund der uralten, im höchsten Grade ungetrübten und allgemeinen Tradition ist der Verfasser überzeugt, dass die jungfräuliche Geburt Jesu articulus fidei ist, den wir nicht bezweifeln dürfen. Die Tradition datiert nicht vom Ende des 2. Jh., sondern vom Anfang. Das ergibt sich aus der Analyse aller diesbezüglichen Texte des 2. Jh. Den angeblich antihäretischen Charakter dieses Artikels in den Symbolen hält S. für sehr problematisch; jedenfalls macht dieser die positive Aussage der Glaubensbekenntnisse nicht unsicher. Noch weniger vermag der Verfasser in dem so leichten, knappen und klaren Glaubensartikel »unreine Infiltrationen« zu unterscheiden. Ebenso in allen späteren kirchlichen Dokumenten bis auf Vat. II und Paulus VI.

hält fest am geschichtlichen Kern der evangelischen Kindheitsgeschichten, vor allem wo die Jungfrauengeburt in Betracht kommt, weil Mt und Lk darin sehr auffallend sich treffen trotz des sehr verschiedenen geschichtlichen Rahmens. Wäre nicht Geschichte da, sondern nur ein Theologumenon, dieses wäre, zumal in Mt, höchst ungeschickt ausgedrückt. In der Bezeichnung »Jesus der Sohn des Joseph« sieht §. nach dem Vornamen den Namen Jesu. Einen Namen musste er haben, einen anderen konnte er nicht haben. Wo Joseph in seiner Beziehung zu Jesus Vater heisst, diese Redeweise war berechtigt und die einzig mögliche.

Das Schweigen des übrigen NT erklärt Autor teils aus der Unwissenheit, teils aus der Scheu, den bösen Zungen Gelegenheit zu bieten, das Mysterium der Geburt Jesu in einen Skandal umzudeuten. Auch wenn die Kirche sich nur auf Mt 1 und Lk 1 stützt, §. hält ihre Tradition für unfehlbare Interpretation dieser evangelischen Stellen.