

Ivica Čatić

**TEOLOGIJA BIBLIJSKIH KNJIGA NOVOGA ZAVJETA  
EVANĐELJA I PAVLOVSKE POSLANICE**

Đakovo, 29. siječnja 2021.

## UVOD

Ova, preliminarna verzija Teologije biblijskih knjiga Novoga zavjeta, zamišljena je kao dio nastavnog materijala za studente 4. godine teološkog studija u sklopu kolegija Biblijska teologija Novoga zavjeta.

Na hrvatskom jeziku već postoji nekoliko biblijskih teologija Novoga zavjeta uvaženih autora (J. Gnilka, F. Porsch, I. Dugandžić). Ovaj materijal se od njih razlikuje u pristupu jer nastoji za svako od evanđelja i pavlovske poslanice iznijeti važnije biblijsko-teološke teme.

S druge strane, ova skripta nije potpuna jer ne obuhvaća uvodna pitanja o naravi same discipline (za što preporučujem udžbenik prof. dr. I. Dugandžića), preostale poslanice Novoga zavjeta kao ni Otkrivenje. Stoga su studenti upućeni da za taj dio teologije Novoga zavjeta svakako konzultiraju gore spomenute autore.

Zahvaljujem se generacijama studenata koji su pratili ovaj kolegij i bili mi poticaj da, tražeći odgovore na njihova pitanja, krenem pripremati ovaj materijal. Nadam se da će jednog dana on biti dovršen dodatkom uvodnih pitanja te predstavljanjem teologije i preostalih knjiga Novoga zavjeta.

Izv. prof. dr. Ivica Čatić

## EVANĐELJE PO MARKU

### 1. Status kroz povijest

Izričući ono što je već i ranije bilo prošireno kao mišljenje, sv. Augustin je zaključio kako je Evanđelje po Marku zapravo skraćenje Evanđelja po Mateju. Time je Drugo evanđelje potisnuto prema marginama. Zahvaljujući povezivanju njegova autora s apostolom Petrom, ostalo je u unutar kolekcije četriju evanđelja. No, zadugo će ostati u sjeni Mateja i Luke s kojima dijeli dobar dio narativnog materijala i podudarnost u njegovu rasporedu te u sjeni Četvrtog evanđelja koje se smatralo teološki superiornijim.

Nakon procvata kritičkog proučavanja Svetoga pisma, koncem 19.st. Evanđelje po Marku zadobiva status najstarijega među kanonskim evanđeljima. Samim time počinje uživati velik porast ugleda, postaje predmetom interesa istraživača koji su do sada proučavali ostala evanđelja radi određivanja prirode njihove međusobne povezanosti. Također, u skladu s tadašnjim velikim zanimanjem za povjesni aspekt religija, pa i kršćanstva, Drugo evanđelje kao najstarije postaje prvorazrednim izvorom za rekonstruiranje Isusova života. Istraživači će isticati njegov grčki jezik nedovoljno profinjenim a Markov doprinos novozavjetnoj teologiji upitnim. Pred konac 20. st. porastom važnosti istraživanja narativnoga aspekta pojedinog biblijskog spisa, Evanđelje po Marku počinje dobivati drugačiji tretman.<sup>1</sup>

### 2. Povod nastanka

Evanđelje po Marku nastaje u kontekstu konflikta koji je izbio u pitanju Isusovog identiteta te nastupa kraljevstva Božjega kojeg je naviještao (usp. 1,14-15). Njegovi čitatelji osjećaju rastuće protivljenje i početke progona (usp. 4,17; 8,34-37; 10,39; 13,12-13). Po svoj prilici Mk 13 sadrži odjeke atmosfere progona koji će obilježiti nastanak i naglaske Drugog evanđelja. Ranije uvriježeno mišljenje je bilo da se radi o progonima kršćana u Rimu, kamo su – prema predaji

---

<sup>1</sup> Usp. Joel B. GREEN, „The Gospel according to Mark“, u: Stephen C. BARTON (ur.), *The Cambridge Companion to the Gospels*, Cambridge University Press, New York 2006., 139-157, ovdje 140-141.

– stigli sv. Petar i njegov tumač Marko evanđelist<sup>2</sup>, a u novije vrijeme se računa i s mogućnošću da je Mk 13 oblikovan događajima židovsko-rimskog rata (66. - 70. g.). Tada su judeokršćani trpjeli neprijateljstvo i progone kako od svojih sunarodnjaka Židova, tako i od pogana. U dramatičnim okolnostima, evanđelist pred oči čitateljima stavља Isusa i njegov hod: iako od većine neshvaćen, a od moćnika progonjen, svojom postojanošću otvorio je prostor očitovanju snage Kraljevstva. U nj ući i u njegovoј snazi hoditi kroz nepovoljne povijesne prilike pozvani su svi koji se žele smatrati Isusovima (usp. 8,38; 13,27).<sup>3</sup>

No, čini se kako je već u vrijeme nastanka Markova evanđelja u Crkvi postojaо znatan udio kršćana obraćenih iz poganstva. Naime, neki od kulminantnih momenata tiču se upravo njih: Isusov identitet uspijeva prepoznati samo paganin, rimski stotnik (usp. 15,39) a Gospodin pred svoje učenike stavља veliki zadatak evangelizacije svih naroda svijeta (usp. 13,10). Tome u prilog svjedoči i objašnjanje židovskih običaja (usp. 7,3-4).<sup>4</sup>

B. Incigneri, imajući u vidu situacije progona, ovako opisuje cilj kojim je pisao Drugo evanđelje (prema slobodnom prijevodu autora):

“Kada netko trpi, uvjeravanje mora ići daleko dublje od intelektualnog ubjeđivanja. Stoga u duboko emotivnom vremenu Marko je oblikovao ovaj retorički tekst ne samo kako bi suošćeao sa svojim trpećim, zabrinutim čitateljem, nego kako bi svjesno učvrstio njegove osjećaje. U tom smislu prisiljava čitatelja suočiti se sa svojim strahovima i sumnjama, nadajući se da će ga povesti, i emotivno i intelektualno, prema novoj perspektivi. Sastavio je materijal koji će dizati odvažnost i nadu. Njegovo pripovijedanje je uobličeno kako bi nadahnulo duboko uvjerenje kako Radosna vijest nije samo dovoljno dobra da se za nju umre, nego i da je alternativa veoma neprivlačna. Uzeo je sebi zadatak uvjeriti čitatelja da Bog ima kontrolu nad situacijom, da je duboko zaokupljen njegovom nevoljom i da će providjeti snagu potrebnu za nadvladati strah”.<sup>5</sup>

---

<sup>2</sup> Usp. Raymond E. BROWN, *An Introduction to the New Testament*, Doubleday, New York – London – Toronto 1997., hrv. prijev.: *Uvod u Novi zavjet*, KS, Zagreb 2008., 126.

<sup>3</sup> Usp. Jens SCHRÖTER, „The Gospel of Mark“, u: David E. AUNE (ur.), *The Blackwell Companion to the New Testament*, Willey – Blackwell Publishing Ltd., Malden – Oxford 2010., 272-295, ovdje 282-283.

<sup>4</sup> Usp. Gerd THEISSEN, *The New Testament. History, Literature, Religion*, T & T Clark, London 2003., 97.

<sup>5</sup> Brian J. INCIGNERI, *The Gospel to the Romans. The Setting and Rethoric of Mark's Gospel*, Brill, Leiden – Boston 2003., 254.

### 3. Narativna teologija

U Drugom evanđelju malo je opisa unutarnjeg stanja pojedinih likova. Što tko misli, kakvog je karaktera i druga pitanja svoj odgovor dobivaju tijekom niza događaja iznesenih u evanđeoskom pripovijedanju. Tko je Isus, kakvi su njegovi učenici i drugi likovi, saznajemo prateći iz retka u redak što govore i čine, kako se odnose jedni prema drugima i prema važnim pitanjima s kojima se suočavaju. Umjesto da je izrekne na način definicija, zgušnutih opisa i sl., Marko – kao i drugi evanđelisti – svoju teologiju iznosi upretanu u evanđeosku naraciju.<sup>6</sup>

Pripovijedanje događaja, dakle, tako je postavljeno da određene pojedinosti, njihova ponavljanja ili izostavljanja, komentari i dijalazi likova otkrivaju misaoni svijet i stavove koje evanđelist želi komunicirati svojim čitateljima. Takav način iznošenja vrijednosnih stavova u biblijskoj literaturi naziva se *narativna teologija*. To je teologija izražena dinamikom događaja koje Marko iznosi u evanđeoskom pripovijedanju ili naraciji te ih impostira na način za kojeg smatra da će najlakše prenijeti svoju poruku.

### 4. Osnovne linije literarno-teološke konstrukcije Evanđelja po Marku

Evanđelje po Marku započinje izjavom (Mk 1,1) koja nije sasvim jasna. Mogla bi značiti "Ova knjiga početak je dobre vijesti o Isusu", ili "Ovo je (priča o tome) kako počinje Isusova radosna vijest". U svakom slučaju, prvi redak jasno prikazuje da izvještaj koji slijedi jest *evanđelje* tj. *radosna vijest* kojoj je predmet Isus Krist, Sin Božji. Obje točke su značajne. Naracija o Isusu promatra se kao radosna vijest; točnije, ta radosna vijest dolazi od Boga i, u svjetlu upotrebe termina *evanđelje* u Izajiji, radi se o dobroj vijesti od Boga koja govori o spasenju, to jest o blagostanju ljudskih bića u istinskom i punom smislu.<sup>7</sup>

Gledajući jezički, u 1,1 izraz *početak evanđelja* (*arhē tou euangeliou*) zapravo znači *temelj evanđelja* kako ga je zapisao prorok Izajija. Dakle, *početak* se ne odnosi na pojavak Isusa, nego na *temelj* (*arhē*) kojega je najavio prorok Izajija i koji Isusovu životu daje pravi okvir i značenje. Koji okvir je, dakle, postavio Izajija? Pred očima je imao Božje obećanje oslobođenja Izraela iz babilonskoga sužanstva. Ono se trebalo dogoditi prema modelu izlaska iz Egipta. To je

<sup>6</sup> Usp. Robert C. TANNEHILL, „The Gospel of Mark as a Narrative Christology“, u: *Semeia* 16 (1979.), 57-95, ovdje 58.

<sup>7</sup> Usp. I. Howard MARSHALL, *New Testament Theology: Many Witnesses, One Gospel*, IVP Academic/Apollos, Downers Grove/Nottingham 2004., 57.

temeljno iskustvo izraelskoga naroda u kojemu je svoga Boga upoznao kao Boga osloboditelja. Stoga ovo iskustvo predstavlja temelj Izraelove religije i liturgije (usp. Izl 12), iz njega izvire i Zakon. Proroci, naročito Izaija, u svjetlu toga iskustva iščitava stvarnost oko sebe. Vrhunac ovoga je u Iz 40 – 66, odakle potječe citat Iz 40,3 u Mk 1,2. Izaija je ovim tekstrom naviještao temelj nade u novi izlazak, ovaj puta iz babilonskoga sužanjstva – što se zaista i dogodilo 538. pr. Kr. U trenutku kada Marko piše svoje evanđelje, Izrael je opet u egzilu. Prepoznajući *temelj (arhē)* evanđelja u Iz 40 – 66, evanđelist zapravo najavljuje kako osobu i djelovanje Isusa, kao Sina Božjega, promatra u svjetlu oslobođenja iz egipatskog i babilonskog ropstva – s Isusom ima početi novo oslobođenje!

Da je u krajnjoj liniji nadahnut događajem *izlaska* iz Egipta, Marko potvrđuje i citatom Mal 3,1. Naime, Izl 23,20 govori o anđelu koji ide pred narodom čuvajući ga na *putu* k Obećanoj zemlji. Mal 3,1 preuzima taj tekst i mijenja ga tako da sada anđeo pripravlja *put* Gospodinu. Marko, pak, preuzima Malahijin tekst, ali umeće osobnu zamjenicu u 2. licu jednine koja se sada odnosi na Isusa. Stoga *glasnik* (grč. *angelos*), koga Bog šalje – tj. Ivan Krstitelj – pripravlja *tvoj put* tj. pripravlja *put* Isusu. Očevidno je kako Marko s oba starozavjetna citata priziva događaj *izlaska* te naglašava da iza propovijedanja Ivana Krstitelja stoji Bog, kao što je i u Starom zavjetu stajao iza svoga naroda Izraela te ga izveo iz egipatskog ropstva i babilonskoga sužanjstva. Time je, već u prvim recima evanđeoskog pripovijedanja pred čitateljem izložena linija koja predstavlja srž Isusove misije.

Nakon što putem različitih literarnih postupaka bude najavio supotstavljenost Isusove misije i djelovanja predstavnika Izraelovih elita u Mk 1 – 2, početkom slijedećeg poglavlja uslijedit će i njihov odgovor: u 3,6 farizeji i herodovci donose odluku *da ga pogube*. Njihovo organizirano djelovanje u tom pravcu uobičuje drugu liniju koja, uz već najavljenu Isusovu misiju, predstavlja *motor movens* evanđeoske naracije. Ove dvije linije nose radnju Evanđelja po Marku, daju dinamiku te na scenu postavljaju ključne događaje. Uz njih, kao linije ipak nižega reda, pojavljuju se značajne teme učeništva te Isusovo čudesno djelovanje putem ozdravljenja/uskrišavanja i egzorcizama. Premda ozdravljenja i egzorcizmi čine važan dio Evanđelja po Marku, ipak nemaju važnost kao tekstovi koji prikazuju učenike i one koji se Isusu suprotstavljaju. Ove dvije grupe likova konstruiraju liniju koja će doći do klimaksa u izvještajima o Isusovoj muci, smrti i uskrsnuću. Na drugoj strani, izvještaji o ozdravljenjima i egzorcizmima „ne vode nikamo“ nego je svaki od njih u sebi kompletan: situacija pojedinih potrebnika u svakoj od epizoda dobiva svoje razrješenje. S obzirom na to ovi izvještaji ne konstruiraju progresivnu sekvensu koja ide do konca evanđelja nego reiterativnu, podređeni su onoj progresivnoj koju predstavlju učenici i oponenti. No, neprestano

ponavljanje pojedinih zgoda ozdravljenja i istjerivanja zloduha ipak ima nekoliko važnih uloga. Ponajprije, prikazuje Isusa kao onoga koji je sućutan s potrebnicima i koji je onaj *Jači* (Mk 3,27) u odnosu na demone. Nadalje, ponavljanje zgoda ozdravljenja i egzorcizama uvijek s istom shemom omogućuje u pojedinim slučajevama varirati različite detalje; time Marko uspijeva mijenjati naglaske teološke poruke.

Evangelje po Marku, svojom narativnom teološkom dinamikom, u krajnjoj liniji daje odgovor na paradoks i ujedno problem s kojim su se hrvali prvi kršćani: kako je moguće da je Isus iz Nazareta moćni učitelj, čudotvorac i, u isto vrijeme, odbačeni Mesija? Markov teološki portret kojim riše Isusov lik počiva na gore istaknutim narativnim linijama te, u svojoj konačnici, želi ustvrditi kako istina o Sinu Božjem nužno proizlazi iz obje – naizgled nespojive – komponente ovoga paradoksa. Stoga već zarana, dok se u prvim poglavljima iskazuje kao moćan učitelj, egzorcist, iscjelitelj i uskrisitelj (usp. Mk 1 – 5), protiv njega se postupno formira front koji kreće od optužbi (usp. Mk 2) pa sve do odluke da ga se pogubi (3,6). Već u toj ranoj fazi na vidjelo je izišla nekonvencionalnost njegova načina djelovanja, kako na teološkom tako i na društvenom planu. Ne samo da je po mišljenju nositelja religiozne svijesti svojatao vlast nad otpuštanjem grijeha, kršio subotu, zanemario post, nego je prakticirao nove oblike zajedništvovalja, koji su uključivali i javne grešnike. Stoga za Marka da bi izrekao istinu o Isusovu identitetu i životu nije dovoljan ni jedan kristološki naslov, kako god bremenit bio. On radije kreće pripovijedanjem izložiti glavne silnice koje su oblikovale događaj Isusa Krista – i u aspektu moći, uspješnosti kao i u aspektu odbačenosti, trpljenja.

Tragati za teologijom Evangelja po Marku znači slijediti ove pripovjedne linije, iščitavati njihove međuodnose kako bi na vidjelo izišla poruka koju kristaliziraju. O točnosti rekonstrukcije ovih silnica ovisi uspješnost interpretacije narativne teologije Markova evangelja.

## 5. Teologija

Imajući pred s jedne strane predaju primljenu od sv. Petra i drugih crkvenih izvora a s druge strane svoj cilj, Marko se pišući retke svoga evangelijskog istaknuo kao veoma vješt pripovjedač. Njegovi pripovjedni dijelovi su živahni, inteligentni tako da uspijeva, ne narušavajući sklad i ritam, istaći nijanse u stajalištima pojedinih likova; što je vrlo važno, time pažljivog čitatelja uvlači u pripovijedanje kako bi i sam postao njezinim dijelom, kao što se događa u kvalitetnim umjetničkim djelima. Iako su njegovi pripovjedni dijelovi ustrojeni po pravilnoj

shemi (navođenje okolnosti, Isusova intervencija, učinak Njegovih riječi i gesta, reakcija nazočnih), oni su daleko od bilo kakve primisli na monotoniju.

U teološkom smislu, Markovo Evandelje posve je usredotočeno na osobu Isusa Krista u tolikoj mjeri da njegovi dobri poznavatelji tvrde kako su mu strane ostale tematske preokupacije. Dakako, to ne znači kako u njemu nema velikih teoloških tema. Naime, središnja tema Markove teologije, kao i Isusovog djelovanja u Evandelju, jest Kraljevstvo Božje; iz njega proizlazi kristologija (govor o Isusovoj osobi) te, već spomenuta, tema učeništva (odgovor Isusu). Međutim, kod Marka Kraljevstvo je prisutno u Isusovoj osobi i stoga je evanđelist drži u krupnom planu.<sup>8</sup>

### 5.1. Spasenje

#### 1. terminologija i zastupljenost teme

Izraze σωτήρ [sōtēr] *spasitelj*, i σωτηρία, [sōtēria] *spasenje* Novi zavjet baštini od Septuaginte koja ovim helenističkim terminima prevodi starozavjetne pojmove za *spasitelja* i *spasenje*<sup>9</sup>. Treba naglasiti da nisu posvuda podjednako zasvjedočeni te se ne pojavljuju u Evandelju po Marku (osim *sōtēria* u tzv. „dodatku“ u 16,21). Razlog bi mogao ležati u njihovoj ideološkoj opterećenosti u novozavjetno vrijeme. Naime, čuveni rimski *mir* i *pravednost* smatrani su plodovima uspostave imperijalne vlasti koja je stoga imala pravo polagati zahtjev na štovanje rimskega careva kao *spasitelja svijeta*<sup>10</sup>. Usprkos tome, Markova evanđeoska naracija ipak poznaje ideju spasenja i spasitelja, a glagol σώζω, [sōzō] *spasiti* pojavljuje se relativno često (usp. 3,4; 5,23.28.34; 6,56; 8,35; 10,26.52; 13,13.20; 15,30-31; te u „dodatku“ 16,16)<sup>11</sup>.

<sup>8</sup> Usp. Ivan DUGANDŽIĆ, *Teologija Novoga zavjeta*, KS, Zagreb 2004., 65-66

<sup>9</sup> Usp. Karl H. SCHELKLE, „σωτηρία“, u: Horst BALZ – Gerhard SCHNEIDER (ur.), *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, III, Stuttgart 1982.-1983.; engl. prijev., *Exegetical Dictionary of the New Testament*, III, Grand Rapids 1993., 327-329, ovdje 327.

<sup>10</sup> Usp. Neil ELLIOTT, „Paul and the Politics of Empire: Problems and Prospects“, u: Richard A. HORSLEY, (ur.), *Paul and Politics: Ekklesia, Israel, Imperium, Interpretation*, Trinity Press International, Harrisburg 2000., 17-39, ovdje 30, i John D. CROSSAN, *God and Empire. Jesus Against Rome, Then and Now*, HarperCollins Publishers Ltd., Pymble – Toronto – Auckland 2007., 28.15.

<sup>11</sup> Usp. H. J. Bernard COMBRINK, „Salvation in Mark“, u: Jan G. van der WATT (ur.), *Salvation in the New Testament*, Brill, Leiden – Boston 2005., 33-66, ovdje 33.

S druge strane, valja imati na umu domaćaj Mk 1,1 gdje su stavljeni jedno pored drugoga termin *početak evanđelja* i ime *Isus*. Naime, počinjući svoje evanđelje konflacijom citata iz Izl 23,20; Mal 3,1 i Iz 40,3, Marko daje do znanja da njegov evanđeoski izvještaj treba promatrati u povezanosti sa spasenjem o kojemu su govorili Knjiga Izlaska i starozavjetni proroci<sup>12</sup>. Izaijinu *euangelion, radosnu vijest* (usp. Iz 40,9-10) o predstojećem spasenju po uzoru na događaj izlaska iz Egipta – koje će Gospodin započeti dolaskom među svoj narod (usp. Iz 40,3; Mal 3,1) – Marko prepoznaće ispunjenom Isusovim dolaskom te hodom kojega će kročiti put Jeruzalema tj. put muke, smrti i uskrsnuća<sup>13</sup>. U tom kontekstu Isusovo ime dobiva poseban soteriološki naboј. Polazeći od činjenice da grčka inačica *Iēsous* zapravo transliteracija hebrejskog/aramejskog *Yēšū(a)*, što je kasniji oblik izvornog hebrejskog oblika *Yēhōšūa*<sup>14</sup>, jasno je kako sam spomen Isusova imena u sebi sadrži soteriološki potencijal. Koliki? Slažemo se s O. Cullmannom koji kaže da u Palestini uz Isusa ne bi pristajao titul *spasitelj* jer bi to zvučilo kao da se ponavlja njegovo ime (Ješua – Ješua) – sam spomen njegova imena daje do znanja da je *spasitelj*<sup>15</sup>.

S obzirom da Isusovo ime dolazi na samom početku prvog retka Evanđelja po Marku, njegov soteriološki naboј utječe na shvaćanje ostalih titula. To znači da bi npr. kristologiju i shvaćanje Isusova mesijanstva trebalo tumačiti u svjetlu značenja imena *Isus* a ne obratno<sup>16</sup>. Tijekom analize soteriologije Markova evanđelja na vidjelo će izići njezina sveobuhvatnost u odnosu na ostale teme te preklapanje s već od mnogih prepoznatom primarnošću teme *kraljevstva Božjega* itd. Zbog ovih motiva soteriologiju smo stavili kao prvu temu u pregledu teologije Drugoga evanđelja.

## 2. Osnovni obrisi spasenja i njegov odnos prema Kraljevstvu

Imajući u vidu gore istaknutu specifičnu zastupljenost termina koji direktno izražavaju spasenje kao pojam, događanje ili njegove aktere (*sōtēria, sōzō, sōtēr*),

<sup>12</sup> Usp. Frank J. MATERA, *New Testament Christology*, John Knox/Westminster, Louisville 1999., 7-9.

<sup>13</sup> Usp. Joel MARCUS, *Mark 1–8: A New Translation with Introduction and Commentary*, The Ancor Bible/Doubleday, New York 2000., 149.

<sup>14</sup> Usp. Ben F. MEYER, „Jesus“, u: David N. FREEDMAN (ur.), *Anchor Bible Dictionary*, III, New York – London – Toronto – Sydney – Auckland 1992., 773-796, ovdje 773.

<sup>15</sup> Usp. Oscar CULLMANN, *Die Christologie des Neuen Testaments*, Mohr, Tübingen <sup>3</sup>1963.

<sup>16</sup> Usp. Jack D. KINGSBURY, *The Christology of Mark's Gospel*, Fortress Press, Philadelphia 1983.

očito je kako zastupljenost teme spasenja treba promatrati u cjelovitosti evanđeoske naracije.

Evangelje po Marku u mnoštvu zgoda prikazuje događanje spasenja oličeno u semantičkom modelu: Isus intervenira u situaciji u kojoj je netko ugrožen i izbavlja ga od ugroze. Čini spasenja kojim su pojedini likovi izbavljeni različiti su: spasenje se ponekad događa putem ozdravljenja (usp. 1,40-45), oslobođenje odjednom i od bolesti i od grijeha (usp. 2,1-12), nadilaženje različitih ograničenja te stvaranje novih odnosa (usp. 2,13-17) itd<sup>17</sup>.

Raznovrsnost je prisutna i u načinima govora o spasenju. Iako već u početku Marko uvodi apokaliptičke motive (usp. Mk 1,1-20), kasnije će tijekom naracije doći do ispreplitanja apokaliptičkih, mudrošnih, proročkih te izvještaja o čudesima s najavama patnje/smrti koji, svatko na svoj način, uviru u govor o spasenju. Isus se u naraciji u principu pojavljuje u ulozi čudotvorca, navjestitelja i spasitelja.

Gore spomenuti starozavjetni tekstovi (Izl 23,20; Mal 3,1 i Iz 40,3), koje evanđelist priziva u Mk 1,2-3, daju okvir Isusovu spasenjskom poslanju. On za Marka uosobljuje trijumfalni Gospodinov povratak Svetoj zemlji u spasenjskoj snazi<sup>18</sup>. Njegova moćna djela, kao benefaktora u korist naroda, služe podizanju Izraelove vjere što je itekako potrebno u svjetlu zahtjeva za vjerom i obraćenjem kao preduvjetom ulaska u Kraljevstvo (usp. 1,15)<sup>19</sup>.

Posebice je to uočljivo prigodom nekih od čudesnih ozdravljenja. U trodijelnom tzv. *sandwich* izvještaju u 5,1-43 to na poseban način dolazi do izražaja: dok Jair za umiruću kćerkicu traži ozdravljenje i ostanak u životu (usp. 5,23), ženi koji je ozdravljenje dobila Isus govori da ju je njezina vjera spasila (usp. 5,34) a istim riječima će se obratiti i slijepom Bartimeju u trenutku zadobivanja vida (usp. 10,52). U trenucima događanja čuda koja daju ozdravljenje, Markov Isus naglašava vjeru kao princip spasenja. Njome pojedinci bivaju restaurirani ne samo u zdravstvenom smislu nego zadobivaju svoje mjesto kao članovi Izraelove zajednice vjerujućih.

Ukoliko imamo pred očima bitne elemente Markove teologije Kraljevstva, moguće je orisati međusobni odnos spasenja i kraljevstva Božjega. S jedne strane, Kraljevstvo označava Božje vladanje, podrazumijeva dar života i spasenje; sve ono što pripada pojmu spasenja uključeno je u Kraljevstvo. Iz međusobnog

<sup>17</sup> Usp. Ole DAVIDSEN, *The narrative Jesus: A semiotic reading of Mark's gospel*, Aarhus University Press, Aarhus 1993.

<sup>18</sup> Usp. Joel MARCUS, *The way of the Lord: Christological exegesis of the Old Testament in the Gospel of Mark*, Westminster/John Knox Press, Louisville 1992., 29.31.

<sup>19</sup> Usp. David A. de SILVA, *Honor, patronage, kinship & purity: Unlocking New Testament culture*, InterVarsity Press, Downers Grove 2000., 128.

odnosa u Mk 10,17.23-24.30 i 9,43-47, jasno je da vječni život, Kraljevstvo i spasenje su za Marka gotovo sinonimi<sup>20</sup>. No, maločas smo kazali da Isus svojim dobročinstvima budi vjeru potrebnu za ulazak u Kraljevstvo. Iz ova dva elementa razvidno je da spasenje koje Isus donosi, iako se dobrom dijelom preklapa sa značenjem Kraljevstva, ipak mu na neki način prethodi i priprema ga. Ono se događa u fazi povijesti spasenja u kojoj Kraljevstvo još nije uprisutnjeno nego se tek približilo (usp. 1,15). Možda bi se moglo ustvrditi da je spasenje inicijalna faza Kraljevstva koje se približava.

### 3. Spasenje od čega/koga?

U prologu Evandelja po Marku Isus je prikazan kako nadvladava Sotonine kušnje (usp. 1,12-23). Ubrzo potom oslobađa u sinagogi opsjednutoga od demona, koji shvaća da Sin Božji može uništavati zloduhe (usp. 1,23-26). Spasenje opsjednutih demonima Isus će prakticirati i u nastavku evanđeoske naracije (usp. 1,32-34; 3,10-11; 5,1-13; 7,24-30; 9,14-27).

Ubrzo nakon prvog egzorcizma, Isus je počeo liječiti i tako donositi spasenje bolesnima (usp. 1,29-31). Više puta evanđelist u svojim izvještajima stavlja jedno pored drugoga egzorcizme i ozdravljenja (usp. 1,32-34; 3,10-11). Razvojem naracije, uslijedit će više izvještaja o spasenju koje dobivaju bolesni (1,40-45; 2,1-12; 3,1-6; 5,25-34.35-45; 6,53-56; 7,31-37; 8,22-26; 10,46-52). Dva puta Isus spasava svoje učenike od prirodnih nepogoda tj. od oluje na moru (usp. 4,35-41; 6,45-52).

Iako je Sotona povezan s opsjednućima i, prema tada uvriježenom shvaćanju, putem djelovanja zloduha također uzročnik bolesti<sup>21</sup>, ipak nije odgovoran za sva zla. Izvor zla jest ljudsko srce (usp. 7,21-23). Pristajući uz njih, čovjek počinja grijeh kojim ranjava svoj odnos s Bogom i drugima. Zbog toga je Isusu više stalo do spasenja ljudi od grijeha negoli do uništenja Sotone<sup>22</sup>. Već zarana u naraciji spasava uzetoga i od njegove bolesti i od grijeha (usp. 2,1-12). Pri tome treba uočiti kako se ozdravljenje uzetoga predstavlja kao spasenje u užem smislu, a oproštenje grijeha jest spasenje u širem smislu.

<sup>20</sup> Usp. Knut BACKHAUS, „'Lösepreis für viele' (Mk 10,45): Zur Heilsbedeutung des Todes Jesu bei Markus“, u: Thomas SÖDING (ur.), *Der Evangelist als Theologe: Studien zum Markusevangelium*, Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 1995., 91-118, ovdje 106.

<sup>21</sup> Usp. Joachim GNILKA, *Das Evangelium nach Markus*, Benziger Verlag, Neukirchen - Vluyn 1978./1979.; tal. prijev., Marco, Citadella Editrice, Assisi <sup>2</sup>1987., 102.

<sup>22</sup> Usp. Ernest BEST, *The temptation and the passion: The Markan soteriology*, Cambridge University Press, Cambridge <sup>2</sup>1990., 189.

Poseban vid spasenja u Drugom evanđelju predstavlja spasenje od Isusovih protivnika – vjerskih lidera. Oni se pojavljuju kao jedinstveni, u sebi složeni lik, a prema Sinu Božjemu svi nastupaju s istih pozicija. Ne samo da nisu u stanju prepoznati prisutnost Kraljevstva koju u sebi nosi, nego ga optužuju za suradnju sa Sotonom (usp. 3,20-30)<sup>23</sup>. Dokidanjem zapovijedi Božjih te inzistiranjem na svojim predajama (usp. 7,1-16) vrše štetan utjecaj kao učitelji naroda. Nakon dijaloga i nastojanja oko sporazuma s njima, što je Isus poduzimao tijekom cijele naracije, pred konac svog javnog djelovanja ipak se s njima obračunava u trodijelnom izvještaju u 11,12-14.15-19.20-26. Tada Sin Božji proglašava hramski žrtveni sistem neplodnim najavljujući njegovo iščeznuće<sup>24</sup>, da bi kasnije predstavio novozavjetnu žrtvu u svojoj krvi (usp. 14,18-25).

#### 4. Učinci spasenja

Navodeći poimence od koga ili čega u Evanđelju po Marku Isus spašava, ujedno smo naveli i neke od učinaka spasenja. Putem egzorcizama kojima izganja zloduhe, Isus opsjednute spašava od vlasti Sotone, oproštenjem spašava od grijeha, ozdravljenjima donosi psihofizičko zdravlje a izbavljenjima od prirodnih opasnosti osigurava fizičku nepovredivost. Izbavljenje od utjecaja vjerskih vođa, koji nameću *predaje ljudske nauštrb Božje zapovijedi* (7,8) a Isusa lažno predstavljaju kao suradnika Sotone (usp. 3,22), omogućuje ljudima pristup punijem vršenju riječi Božje i shvaćanje Kristova identiteta.

Nabrojani učinci Isusova spasenjskog djelovanja mogu se shvatiti kao spasenje u užem smislu jer zahvaćaju čovjeka u njegovoj konkretnoj, vidljivoj i provjerljivoj stvarnosti; mijenjaju tu stvarnost izbavljajući ga opasnosti na duhovnoj i fizičkoj razini te mu otvaraju mogućnost lakšeg pristupa Božjoj objavi. Za razliku od ovih, neka Isusova djela predstavljaju spasenje u širem smislu. Oproštenje grijeha za učinak ima izmirenje čovjeka s Bogom, sa sobom i s drugima. Restaurirani odnosi su stvarnost koja nije na prvi pogled provjerljiva, no čovjeku otvara nove dimenzije postojanja. Proročke najave su stoga oproštenje grijeha vidjele kao jedan od blagoslova mesijanskih vremena (usp. Iz 33,24; Mih 7,18-20; Jer 31,31-34; Ez 18,31; 36,22-28; Zah 13,1). Obnova odnosa do koje dolazi izmirenjem s Bogom i ljudima čovjeku daje mogućnost *povratka iz egzila* i obnovu saveza s Bogom (usp. Jer 33,4-11; Ez 37,21-23, Iz 40,1-2; 53,5-6.11-

<sup>23</sup> Usp. Glyndle M. FEAGIN, *Irony and the kingdom in Mark: A literary-critical study*, Mellen Biblical Press, Lewiston 1997., 203.

<sup>24</sup> Usp. Robert G. HAMERTON-KELLY, *The gospel and the sacred: Poetics of violence in Mark*, Augsburg Fortress Press, Minneapolis 1994., 17.

12), čime se pristup u kraljevstvo Božje<sup>25</sup>. Na taj način, za razliku od farizeja koji su zahtijevali odvajanje od grijeha i grešnika, Isus poprima lik Boga ozdravitelja cijelog naroda (usp. Izl 15,26). U drugom dijelu evanđeoske naracije postaje jasno da oproštenje grijeha izvire iz otkupiteljske smrti Sina Božjega (usp. Mk 10,45; 14,24).

Oproštenje grijeha, osim što uvodi u izmirenje s Bogom i ljudima – koje po sebi nije stvarnost provjerljiva objektivnim opažanjem – ipak ima i vidljivi učinak. Nakon što je u 2,1-12 po prvi puta prikazao kako Isus proglašava oproštenje grijeha nekom čovjeku i ozdravlja ga, u slijedećem odlomku Marko eksplisira moguće društvene učinke do kojih dovode novi odnosi u koje čovjek stupa prema Bogu i drugim ljudima. Levi, carinik, zbog svoje profesije smatran je javnim grešnikom. Isus ga zove ne samo da napusti profesiju nego da uđe u krug učenika (usp. 2,13-14). Time daje do znanja da mu je grijeh oprošten a sam Levi stupa u novi odnos s Bogom: pripušten je u blizinu Sina Božjega i uski krug njegovih učenika. Djelovanje Isusa *ligečnika* (2,17) ide i dalje: u 2,13-17 evanđelist podastire sliku Isusovog blagovanja s *carinicima i grešnicima koji je bilo uistinu mnogo* (2,15). Ona služi kao najava i uprizorenje sazivanja novog naroda Božjega koji će baštiniti Kraljevstvo kao obećanje punine spasenja<sup>26</sup>. Da nije riječ samo o prigodnom druženju nego o novoj društvenoj formaciji koja će zadirati pa i biti superiorna do tada temeljnog obliku – *familia* – postaje razvidno u 3,20-35. Isus svojim novim majkama, braćom i sestrama naziva one koji su se obratili i prionuli vršenju volje Božje. Dakle, oproštenje grijeha ima i dalekosežne društvene učinke jer pripada procesu restauracije Izraela kojem Gospodin dolazi da ga izlječi i izvede iz egzila.

Svi do sada nabrojani učinci spasenja, bili u užem ili širem smislu, pripadaju kategoriji privremenog spasenja. Privremeno spasenje podrazumijeva promjenu u zemaljskom načinu življenja i njegovo očuvanje. Ukoliko je takav način postojanja ograničen i kvantitativno i kvalitativno, privremeno spasenje će svoje učinke ostvariti uvijek unutar zadanih granica. Tu pripadaju izlječenja, oslobođenje od opsjednuća, izbavljenje iz prirodnih nepogoda, izbavljenje od pogubnog utjecaja vjerskih vođa, uskrsnuće Jairove kćerke itd. U određenoj mjeri ova djela spasenja su znaci blizine Kraljevstva, dok uskrsnuće Jairove kćerke semantički upućuje na Isusovo putem glagola *egeirō, podići* (usp. 5,41; usp. 16,6) i *anistēmi, podići, ustati* (5,42; usp. 16,9). Pa i izmirenje do kojeg dolazi opraštanjem grijeha te uključivanje u novu društvenu formaciju koja nastaje oko Isusa – Crkve, također je privremenog karaktera jer se ostvaruje u granicama

<sup>25</sup> Usp. Nicholas T. WRIGHT, *Jesus and the victory of God. Christian origins and the question of God* 2, Fortress Press, Minneapolis 1996., 272.

<sup>26</sup> Usp. Robert A. GUELICH, *Mark 1–8:26*, Word Books, Dallas 1989., 106.

ovozemaljskog postojanja. No, ova posljednja dva učinka – dok su s jedne strane najmanje materijalna i zamjetljiva – svojom nutarnjom prirodom izravno teže nadići okvire privremenosti. Na neki način, oni su kao most koji iz ovozemaljskog i ograničenog teži vječnom i definitivnom, te ga na izravan način priprema.

Za razliku od privremenog, definitivno spasenje podrazumijeva bezgraničnost i neuvjetovanost bilo čime. Definitivno spasenje se odnosi na vječni život. Govor o njemu Marko brižljivo priprema. U 5,23 je po prvi puta ustvrđena veza između spasenja i života. Kasnije u središnjoj sekciji evanđeoske naracije 8,27 – 10,52, gdje ton daje govor o patnji i smrti Sina Božjega i njegovih učenika, spasenje dolazi u prvi plan na paradoksalan način: spasenje se odnosi na definitivno očuvanje života, što ne isključuje da će ovozemaljski život biti položen zbog vjere i hoda putem Kristovim – gubi se ograničeni, privremeni život radi vječnoga (usp. 8,34.35-36; 10,38). Temu Marko nastavlja u 9,42-48 gdje su suprotstavljena ponašanja koja vode u *život* s onima koja vode u *pakao*. I u slijedećem poglavlju nastavlja se tema učeništva i spasenja/gubljenja života. U 10,26-27 ona poprima specifičnu nijansu: postići spasenje ljudima je nemoguće, ali ne i Bogu!

Time Marko uspijeva razlučiti dvije stvari. Prvo, učeničko nošenje križa nije djelo kojim se zavrđuje spasenje; prianjanje uz evanđelje (usp. 8,35) uključivanje je u put Sina Božjega (usp. 1,2-3.14-15), ali spasenje je Božje djelo. Drugo, evanđelist time otvara pitanje ostvarenja spasenja. Kako će ga Bog ostvariti? Od 8,27 pa sve prema koncu Drugoga evanđelja u krupni plan dolazi tema Isusove patnje i smrti kao izvora spasenja. Iako se od toga retka pa nadalje više puta kaže kako se Isus dragovoljno predaje u smrt (usp. 8,31; 9,31; 10,32-34) i kako je to posljedica volje Božje (usp. 8,31), samo se u 10,45; 14,24 jasno govori o svrsi njegova predanja.

Sam čin spasenja opisan je kao tranzitivan čin: spasenje ostvaruje netko drugi a ne osoba koja je spašena (usp. 10,38.45; 14,24; 15,29.31). To se odnosi i na događaj uskrsnuća – Isusa Bog podiže iz smrti i spašava.

Pashalnoj večeri (usp. 14,1-25), kada se Izrael prisjeća i nanovo proživljava Božji čin izbavljenja i oslobođenja svojih praotaca, Isus će dati svoj specifični soteriološki pečat. Koristeći se poznatim proročkim motivima, događaje koji slijede nakon večere označit će kao novi izlazak i nastup Kraljevstva putem njegove smrti. Kruh identificira sa svojim tijelom a času (ne vino) s krvlju, tako da izraz *krv Saveza* (14,24) – u svjetlu Izl 24,1-8 (usp. Zah 9,9-11) – te govor o *novom vinu* (14,25; usp. Jer 31,31) Isusovu smrt najavljuje kao čin sklapanja novog Saveza.

## 5.2. Kraljevstvo Božje

Slijedeća velika tema koju otvara Evandelje po Marku jest kraljevstvo Božje. Ono je predmet prvih riječi koje Isus javno izgovara u ovom evandelju i osnovni sadržaj njegova evandelja (usp. 1,14-15). Uvodno možemo reći da Kraljevstvo označava Božju vladavinu. Ono podrazumijeva dar života i svojom širinom obuhvaća sve ono na što se odnosi i spasenje – štoviše, vječni život, Kraljevstvo i spasenje za Marka su gotovo sinonimni pojmovi.

Kraljevstvo Božje glavna je tema u Isusovu naučavanju. Iz cjeline Isusovog naučavanja jasno je da smatra kako je došlo vrijeme kada ono može biti najavljeni kao već prisutna ili bliska stvarnost. No, ulaz u nj uvjek je izražen u budućem vremenu. Razlog tomu jest što sadašnji razvoj Kraljevstva, iako je prisutno u zemaljskoj stvarnosti, još ne dosiže puninu već se prema njoj odnosi kao sjeme prema uzrasloj velikoj biljci koja može pticama pružiti dovoljno veliku hladovinu i oslonac za gnijezda (usp. 4,30-32)<sup>27</sup>.

Dvostruku vremensku odrednicu kraljevstva Božjega bibličari koji tekstu prilaze s diakroničke točke gledanja pokušali su interpretirati temeljem pretpostavke o odgođenoj paruziji i realiziranoj eshatologiji. Tako, prema Telfordu, u Evandelju po Marku postoje dva različita koncepta kraljevstva Božjega. S jedne strane, jasno je prepoznatljivo shvaćanje Kraljevstva kao buduće stvarnosti, izražene apokaliptičkim iščekivanjem (usp. 1,14-15; 9,1; 13,24-27; 14,25). Na drugoj strani, njegova prisutnost jest realna već i u sadašnjem svijetu (usp. 4,1-33). Telford stoga smatra kako je Marko modificirao apokaliptičku komponentu, koja potječe od povjesnog Isusa (što je neupitno zasvјedočena u sva tri sinoptička evandelja), i prilagodio je svom vremenu u kontekstu odgođene paruzije: umorni od čekanja Isusova povratka, kršćani (pogotovo helenistički judeokršćani te obraćenici iz poganstva) sve više počinju naglasak stavljati na Božje djelovanje u svijetu oko sebe i shvaćaju ga načinom nastupa Kraljevstva. Tako je Marko posegnuo za *realiziranom eshatologijom* (usp. 4,1-33) naglašavajući Kraljevstvo prisutno u osobi Isusa Sina Božjega, u njegovoj muci, smrti i uskrsnuću.<sup>28</sup>

Za Telforda ovaj povijesni trend napuštanja eshatologije i priklanjanja kristologiji jest kontekst Markove teološke reelaboracije Isusovih apokaliptičkih izreka i prisopoda. U toj perspektivi Kraljevstvo jest otajstvo najuže povezano s

<sup>27</sup> Usp. Joachim GNILKA, *Theologie des Neuen Testaments*, Herder Verlag GmbH, Freiburg im Breisgau 1994., hrv. prijev., *Teologija Novoga zavjeta*, KS, Zagreb 1999., 129.

<sup>28</sup> Usp. William R. TELFORD, *The Theology of the Gospel of Mark*, Cambridge University Press, Cambridge 1999., 76.87.

identitetom Isusa kao skrovitoga Sina Božjega. Evandelist ga nadalje pretvara u kristološki instrument pomoću kojega prezentira ranije palestinske predaje o Isusu učitelju, proroku i ozdravitelju. Stoga ono dolazi upravo u tekstu tipičnom za realiziranu eshatologiju gdje Isus kao učitelj prispodobama učenike uvodi u otajstvo već prisutnoga Kraljevstva (usp. 4,11-12). Isto tako, prosijava i u prikazivanju Isusovih čudesa (usp. 1,25.34.44; 3,11-12; 5,43; 7,36; 8,26).<sup>29</sup>

Nasuprot diakronički koncipiranom prikazu teme Kraljevstva, sinkronički pristup nastoji sagledati temu kakvu je donosi evanđeoska naracija, bez prepostavljanja vanjskih povijesnih procesa koji bi bili neizostavni za njezino oblikovanje.

Isusovo početno naviještanje blizine Kraljevstva (usp. 1,15), nakon boravka u pustinji (usp. 1,12-13) i nakon što je motivima izlaska tj. oslobođenja iz babilonskog sužanstva (usp. 1,2-3) najavljen njegov dolazak, može se shvatiti kao početak Izraelovog povratka iz egzila; ta su velika obećanja sadržana u opisu puta Gospodnjeg te u samom pojmu Kraljevstva. Stoga ne čudi da je u Evandelju po Marku, kao i u cjelini govora u Q, kraljevstvo Božje dominantna tema; u Markovoj naraciji je ona usko isprepletena s motivom obnove Izraela, što uključuje otpor njegovim aktualnim vlastodršcima<sup>30</sup>. Ovakve najave blizine ostvarenja ključnih obećanja, čije ostvarenje su čekala pokoljenja Božjeg naroda, morale su imati specifičnu težinu u kontekstu napetosti i iščekivanja izbavljenja u periodu židovske pobune protiv Rima 66 – 74. godine. Korektiv eventualnom površnom i religijski neprodubljenom prihvaćanju najave blizine Kraljevstva Isus donosi odmah nakon njegove najave – poziva na obraćenje i vjeru evanđelju (usp. 1,14-15). Prema N. T. Wrightu, ovaj poziv ne bi trebalo na prvom mjestu shvaćati u individualističko moralnom smislu kao poziv na napuštanje grijeha, nego više u eshatološkom i političkom smislu kao poziv Izraelcima na promjenu doživljavanja sebe kao saveznika Božjega te na prianjanje uz put Sina Božjega<sup>31</sup>. S druge strane, postbiblijska židovska literatura upravo manjom vjere karakterizira one koji su napustili izraelsku zajednicu. Nasuprot njima, vjerom se odlikovao i Izrael kada ga je Gospodin uveo u obnovu nakon povratka iz

<sup>29</sup> Usp. William R. TELFORD, *The Theology of the Gospel of Mark*, 88.

<sup>30</sup> Usp. Richard A. HORSLEY, „Jesus and Empire”, u: Kate M. OTT (ur.), *New Testament and Roman Empire: Shifting Paradigms for Interpretation*, Union Theological Seminary, New York 2005., 44-74, ovdje 62-63; on primjećuje da, za razliku od opisa Božjeg vladanja u židovskim apokaliptičkim i psalamskim tekstovima, u Markovoj naraciji i Q-govorima ovi motivi su izraženi načinom koji je blizak najširem pučkom izričaju, s naglašenim aluzijama na temu saveza, što je za očekivati od Izraelovih popularnih predaja.

<sup>31</sup> Usp. Nicholas T. WRIGHT, *Jesus and the victory of God. Christian origins and the question of God* 2, 257.

babilonskog sužanjstva (Ezr – Neh); dakle, Isusov poziv na vjeru u Mk 1,15 treba gledati u širem biblijskom kontekstu obnove Izraela. Da nije riječ o nekom općenitom pozivu na vjeru i povratak Gospodinu kakav se mogao zamišljati temeljem Izraelove duhovne baštine, postat će napose jasno kada u središnjem dijelu Evanđelja po Marku (8,22 – 10,52) u prvi plan ponovno izroni motiv *puta Gospodnjega* kojim hodi njegov Krist i na kojem su ga pozvani slijediti učenici. Dakle, radi se o specifičnom putu na kojem će učenik prionuti uz Sina Božjega ukoliko želi u život tj. u kraljevstvo Božje (usp. 8,35.38).

Odmah nakon početnog navještaja Kraljevstva (usp. 1,14-15), Marko kreće Isusa opisivati kao čudotvorca, moćnog iscijelitelja i učitelja. Egzorcizmi (usp. 1,20-28.33-34), čudesna ozdravljenja (usp. 1,29-31.34.40-45; 2,1-12 itd.) te Isusovo moćno naučavanje (usp. 1,22.27; 4,1.33-34) nailaze na izrazito pozitivan odgovor Galilejaca – Marko time uspijeva prikazati Isusa kao onoga tko uprisutnjuje moć Božje vladavine i čini je dostupnom običnom čovjeku. Ako se stvar promatra na dubljoj razini, onda je jasno kako evanđelist putem slika bogatih mitološkim motivima, predstavlja Isusa kao uprisutnitelja Kraljevstva kako nadjačava razne vrste zla, opsjednuća, bolesti i nasilja koja su – prema tadašnjim shvaćanjima – prouzročena Sotoninim djelovanjem. On je onaj Jači koji nadvladava uzročnika kaosa i zla (usp. 3,22-27). One koji žele ići za njim, zove na put tj. na promjenu života, napose intenzivno u 8,22 – 10,52, manifestirajući na taj način transformativnu snagu Kraljevstva a navještajući ga i onima izvan granica Izraela (usp. 5,1-20; 7,24-30; usp. 13,10; 14,58), predstavlja ga univerzalnom stvarnošću. No, na drugoj strani, Isus nailazi na toliko jasna i znakovita protivljenja (usp. 1,14; 2,1-20; 3,1-6; 6,14-29) da se njegovo javno djelovanje ispostavlja nezaustavljivim hodom prema muci i raspeću; kao da evanđelist želi reći kako je Isusovo djelovanje neodvojivo od križa koje na njega baca svoju sjenu. Iz ovoga proizlazi da su Isusova muka i smrt dio sveobuhvatnije slike odbacivanja i otpora na koji nailazi Kraljevstvo Božje: on je onaj Jači koji nadvladava uzročnika kaosa i zla (usp. 3,22-27); i nakon njegove smrti i uskrsnuća borba se nastavlja jer zlo i dalje postoji, ali sada s velikom razlikom jer izvjesno je da će Kraljevstvo Božje slaviti pobjedu (usp. Mk 13,13.26-27).

I u narativnoj prezentaciji teme Kraljevstva vidljiva je napetost između Kraljevstva kao vječne nebeske stvarnosti i kraljevstva Božjega koje se odnosi na ostvarivanje njegove vladavine u ovom svijetu, bez razlike radi li se o onom dijelu koji je već bio ostvaren u Isusovo vrijeme ili o onom za kojeg su učenici očekivali da će nastupiti u najskorije vrijeme. Zapravo, to je kontrast između transcendentnog Kraljevstva i zemaljskoj stvarnosti imanentne dinamike koja konstituira prostor unutar ovoga svijeta u kojemu je ono već uprisutnjeno (usp. 4,26-29). S tim u vezi značajan je događaj Isusovog ulaska u Jeruzalem: tada ga

je narod slavio kao Onoga koji dolazi u Ime Gospodnje i donosi *kraljevstvo našeg oca Davida* (Mk 11,9-10). Povezivanje Kraljevstva s Isusovim ulaskom u Jeruzalem sugerira da će predstojeća muka, smrt i uskrnsnuće biti ključni za njegov nastup. U nastavku razgovora nakon trećeg navještaja muke, smrti i uskrnuća (usp. 10,33-34), Isus objavljuje da svoj život daje kao otkupninu za mnoge (usp. 10,45). Čaša koju će piti (usp. 10,38-40) jest motiv koji će se ponovno pojaviti u getsemanskoj agoniji (usp. 14,36) a svoj središnji pojavak ima pod posljednjom večerom gdje je jasno povezana s žrtvenim prolijevanjem krvi po uzoru na Sinajski savez (usp. Izl 24). Pomoću ovih motiva evanđelist prikazuje Isusovu smrt kao sredstvo za izbavljenje od grijeha i njegovih strašnih posljedica (usp. 9,42-50). Stoga za Marka Isusova smrt nije posljedica Isusova odbačenja od strane grješnika i prepreka Božjem djelovanju nego je, naprotiv, dio Božjeg plana u uspostavi Kraljevstva. Učenicima koji odgovorno prionu uz poziv na učeništvo *dano je otajstvo Kraljevstva* (4,11). Uska povezanost Isusove muke i smrti s nastupom Kraljevstva, stoga, nameće novi hermeneutički okvir za čitanje prispopoda i razumijevanje Gospodinovih riječi uopće: ako je nastup Kraljevstva neodvojiv od Isusova križa, tada je i učeniku otajstvo Kraljevstva dano ukoliko uzima svoj križ i ide za Učiteljem (usp. 8,34).

Možemo zaključno ustvrditi kako narativni aspekt teme Kraljevstva nedvojbeno prikazuje prvu fazu kraljevstva Božjega: pojavu i razvoj njegovih prvinâ. U isto vrijeme najavljuje kako se njegovi skromni počeci nezaustavljivo razvijaju prema punini – *eto žetve* (4,29)!

## 5.2. Kristologija

Tko je Isus? Ovo je pitanje neprestano u središtu interesa. Od samoga početka Isusova javnog djelovanja ljudi će se pitati o njegovom *novom i moćnom nauku* (1,22.27). Zlodusi će ga oslovljavati Sinom Božjim (usp. 1,24.34; 5,7). Nasuprot tome, njegovi protivnici – pa i kompetentni teolozi među njima – rado će ga proglašiti opsjednutim i stoga đavolskim agensom (usp. 3,22). S ovim pitanjem neće biti načistu ni njegovi učenici – čak ni nakon što su uvedeni u otajstvo Kraljevstva (usp. 4,11.41; 6,49). Uz to, važnu ulogu ima i tajnoviti naslov *Sin Čovječji* koji prožima gotovo cijelo evanđeosko pripovijedanje; prema B. Mrakovčiću, „izreke o Sinu Čovječjemu dijelimo na one koje se odnose na moćnog zemaljskog Isusa (2,10.28), na uzvišenog Isusa koji će doći ponovno u slavi (8,38; 13,26; 14,62) i na trpećeg Isusa koji umire, ali i uskrišava (8,31;

9,9.12.31; 10,33s.45; 14,21.41)<sup>32</sup>. Drugo Evandjelje, dakle, zaokupljeno je pitanjem Isusova identiteta, dok je Markova kristologija utkana u evandeosku naraciju.

Stoga Marko svojom naracijom već u prvom retku (1,1) otkriva da je usredotočena na osobu čije ime je Isus (ime koje znači *Gospodin spašava*), ali za koga se također kaže da je *Krist*. Taj naziv ovdje funkcioniра kao ime *Mesija* i stoga se odnosi na pomazanika postavljenog od Boga. Ako većina varijanti rukopisa Drugoga evandjelja donosi ispravan tekst, treći naslov Isusa prikazuje u još višem dostojanstvu – *Sin Božji*. Ovi pojmovi bili su aktualni u crkvi u Markovo vrijeme, a i ranije, kako bi izrazili Isusov status i ulogu. Evandelist svoje čitatelje zapravo želi vratiti na početke ranokršćanskog vjerovanja u Isusa. Njegovo Evandjelje služi kao prikaz procesa Isusova predstavljanja tijekom javnog djelovanja te hoda njegovih sljedbenika prema shvaćanju njegova identiteta i poslanja.

Prema J. Schröteru, naslovi koje za Isusa koristi evandelist u 1,1, svoje će pojašnjenje dobiti u sekciji 8,27 – 9,13 koja je od središnjeg značenja. Ondje sâm Isus postavlja pitanje o svom identitetu (usp. 8,27-29b), a Petar ga temeljem učeničkog iskustva blizine i uvida u djelovanje naziva *Mesijom-Kristom* (usp. 8,29c). Međutim Isusova suslijedna pouka da je on *Sin Čovječji* koji treba trpjeti, umrijeti i treći dan uskrsnuti (usp. 8,31-33) čini Petrovu spoznaju nepotpunom. Markovo pripovijedanje temu vodi uzlaznim smjerom: nakon što Isus u 8,38 objavi da će Sin Čovječji doći sa svetim anđelima kao sudac, tijekom događaja preobraženja glas s neba ga proglašava Sinom Božjim (usp. 9,7). Ovdje postaje jasno kako titul *Mesija-Krist* za Marka ima ograničeno značenje. Isusa se u Drugom evandjelju ispravno shvaća tek ako ga se prepoznae *Sinom Božjim* koji djeluje snagom Duha i ako se razumije putanju njegova zemaljskog hoda – od trenutaka moći (usp. 2,10.28), preko muke i smrti prema uskrsnuci (usp. 8,31; 9,31; 10,33-34). B. Mrakovčić je to sažeto izrazio: „Isusovo bogosinovstvo bitno određuje njegovo mesijanstvo“<sup>33</sup>. Cio zemaljski itinerarij Isus sažima u autoidentifikacijskom naslovu *Sin Čovječji*. Iza oba aspekta Isusova sinovstva – i onoga označenog naslovom *Sin Božji* i onoga istaknutoga titulom *Sin Čovječji* – stoji Otac nebeski (usp. 8,38). Sva tri titula, iako su bila razumljiva i židovskom i poganskom slušateljstvu, u Markovoj naraciji ipak se po značenju razlikuju od tradicionalnih židovskih tekstova i poprimaju novi sadržaj.<sup>34</sup>

<sup>32</sup> Božidar MRAKOVČIĆ, „Isusov mesijanski identitet u Markovu evandjelju“, u: *Bogoslovska smotra* 85 (2015.) 2, 419-441, ovdje 437.

<sup>33</sup> Božidar MRAKOVČIĆ, isto, 429.

<sup>34</sup> Usp. Jens SCHRÖTER, „The Gospel of Mark“, 275-276.

Različiti naslovi koje u svom evanđelju Marko pridaje Isusu svoje značenje dobivaju tek uzimanjem u obzir čitave naracije. Tek kada čitatelj prispije njezinu koncu, otkriva mu se tajna Isusove osobe. Tada će u novom svjetlu zasjati i križ te spasenje koje u sebi sadrži.

Za Marka, koliko je moguće razlučiti njegov stav u odnosu na baštinjene predaje, Isus kao Sin Božji (usp. 14,61) jest od Boga odabran za svoju službu i u posebno je bliskom odnosu s Bogom. Gnilka ističe da je takav u

“...trajnom posjedu Duha a ne kao proroci u prolaznom. Kao Sin, Isus je jedincati sučelnik Očev a istodobno je njemu podložan, prepuštajući mu da on odredi dan i sat (usp. 13,32). Za Marka je onda Sin Božji taj koji je u svom izabranju, u svojoj ospozobljenosti i svojoj povezanosti s Bogom, jedini sposoban biti posrednikom spasenja koje počinje s kraljevstvom Božnjim”.<sup>35</sup>

### *5.3. Mesijanska tajna*

Negdje pred početak 20. st., u kontekstu reorientiranja istraživanja Isusova života, W. Wrede (1859-1906. g.) tvrdi da postoji nepodudarnost između povijesnih zbivanja i Markove literarnog zapisa o Isusovu životu te iznosi teoriju o tzv. *mesijanskoj tajni*. Naime, upadljivo je kako Isus, pogovo u ovome evanđelju, zabranjuje govoriti o onome što drugi likovi percipiraju i zaključuju. Tako zabranjuje obznanjivanje svoga identiteta nakon egzorcizama i ozdravljenja (usp. 1,24-25.34.44; 3,12; 5,42s; 7,34; 8,26.30), čak i učenicima ne dopušta govoriti nakon silaska s gore preobraženja (usp. 9,9).

Wrede će ovu pojavu obrazložiti raskorakom između načina na koji je Isus shvaćao sebe i svoje djelovanje te načina na koji ga je shvatilo rano kršćanstvo: po njemu, Isus sebe nije smatrao Mesijom, ali će ga kršćani takvim smatrati; štoviše, Crkva će u svojim spisima i nauku proklamirati da je Isus svjesno skrivao svoj mesijanski status tijekom zemaljskog djelovanja.

Ovo će tumačenje naići na široko odobravanje znanstvene javnosti a kasnije će mu razni bibličari davati svoje interpretacije. U novije vrijeme ova je teorija doživjela znatne kritike i ispravke. Biblijska znanost će, izučavajući Evanđelje po Marku, otvoreno ustvrditi da Wredeova interpretacija već na literarnoj razini nije potpuna a na razini tumačenja fenomena promašuje jer „nikakva predaja o Isusu iz Nazareta ne poznaće njegovo nemesijansko djelovanje nego upravo suprotno – mesijansko“<sup>36</sup>. To je očito već iz činjenice da je u 1,1 Isus predstavljen i Kristom

<sup>35</sup> Joachim GNILKA, *Teologija Novoga zavjeta*, 128-129.

<sup>36</sup> Ivan DUGANDŽIĆ, *Biblijska teologija Novoga zavjeta*, 68.

i Sinom Božjim, što će biti potvrđeno tijekom krštenja (usp. 1,10-11), kasnije će tijekom javnog djelovanja Gospodin otvoreno očitovati svoj identitet i autoritet otpuštanjem grijeha (usp. 2,1-12), vlašću nad subotom (usp. 2,28), superiornošću nad Sotonom (usp. 3,22-27) itd. Dakle, uočena tendencija za držanjem tajnosti jest prisutna u Markovoj naraciji, no ne na takav način i ne bez kontrarnih momenata tako da bibličari još uvijek tragaju za cjelevitim objašnjenjem ovog fenomena.

Vrijedno je spomenuti pokušaj G. Theissera koji ovom problemu prilazi iz ugla povijesti recepcije. Naime, primarni uzrok ovog Markovog postupka vidi u židovskom monoteizmu u kontekstu kojega nije bilo moguće pisati o Isusu pa ni s najmanjom otvorenom naznakom da je vlastitim riječima i djelima sebe deklarirao Sinom Božjim, jer bi to za čitatelje judeokršćanskog podrijetla kao i za Židove suzajedničare u sinagogama diljem dijaspore bilo svetogrđe. Tek će u svjetlu križa i uskrsnuća biti moguće o tome govoriti. Zato Marko, pišući za zajednice sastavljenе pretežito od kršćana obraćenih s poganstva Isusov lik tek u uskrsnom svjetlu obrubljuje božanskom auorom jer oni nisu imali toliko rezerve prema pojavlivanju božanskoga u ljudskom obličju. No, i ta aura treba biti zatrta misterijem jer će Drugo evanđelje ipak čitati i judeokršćani koji je mogu razumjeti kao prosijavanje slave Boga Stvoritelja. Dakle, Isusovo božanstvo mora biti brižljivo prikriveno sve do događaja križa i uskrsnuća (usp. 15,39).

Vremenom je sazrelo shvaćanje da je tzv. *mesijanska tajna* složen fenomen i stoga zahtijeva puno dublju analizu a ne prejednostavna tumačenja. U konačnici, tajnost dolazi od toga što Kraljevstvo koje Isus uprisutnjuje jest *otajstvo* (4,11), to jest Gospodin ga drži u tajnosti i postupno objavljuje. Isusovi učenici, kojima je to *otajstvo* predano, svojim dugim i tegobnim putem shvaćanja ponajbolje su svjedočanstvo koliko je teško ispravno shvatiti Isusov put i slijediti ga.

#### 5.4. Isusova čuda

Isusova čudesa, ono što ljude ponajviše zaprepašćuje i fascinira, samo su mala prosijavanja Kraljevstva koje je u Njemu. Posljedica toga jest da npr. poslije stišavanja oluje na moru učenici se ne dive samom čudu nego se pitaju o Isusu – *tko je ovaj?* Ili, Isus, koji je *Učitelj*, stalno naučava, ali se nikad ne kaže što naučava – njegovo poučavanje jest zapravo objavlјivanje njegove osobe; on je stvarnost koja se malo po malo otkriva. Stoga se Markova teologija može svesti na promatranje i poniranje u misterij osobe Isusa Krista kojega susrećemo u Evanđelju.

Zbog ovakve zastrtosti misterijem, tijekom perioda kritičkog proučavanja Evanđelja po Marku često je do izražaja dolazilo mišljenje da je ono obilježeno nesrazmjerom između izvještaja o čudima i kronologije. Ovakvo gledanje će vrhunac doživjeti mišljenjem kako je Marko jednostavno prikupio izvještaje o čudesima kako bi ih korigirao predajom o Isusovoj muci. Ipak, Markova sklonost obilno izvještavati o čudesima dio su složenije slike. Isusova moćna djela prije svega su očitovanja blizine Kraljevstva. Inzistiranje na čuvanju tajne o Isusovim djelima i identitetu te, s druge strane, izvještaj o muci konstruiraju specifičnu perspektivu u kojom evanđelist sugerira kako put Sina Božjega treba promatrati kao put Sina Čovječjega, bez čega ostaje neshvatljiv. Umjesto pojednostavljanja, Marko želi pred čitatelja staviti jasno diferenciranu sliku u kojoj svoje mjesto ima i blizina Kraljevstva, nužnost Isusova trpljenja te njegova određenost da sjedne zdesna Ocu. Time je evanđelist uspio predstaviti neraskidivom organsku povezanost između moćnih djela Sina Božjega i tegobnosti puta Sina Čovječjega, između čудesa i trpljenja, Gospodinove muke i smrti te uskrsnuća koje slijedi.

### *5.5. Autoritet i služenje*

Paradoks je po sebi tvrdnja koja značajno odstupa ili je čak kontrarna općem mišljenju i očekivanju. Evanđelist Marko koristi se paradoksom kako bi izazvao svoje čitatelje da napuste uvriježeno mišljenje o nespojivosti služenja s autoritetom putem uporabe kontrarnih izraza (npr. *prvi i posljednji* u 9,35; 10,31; *velikaš i sluga* u 10,43; *prvi i sluga svima* u 10,44) ili otvoreno iznoseći paradoks (usp. 10,42.43). Jasno pokazujući kako se Isusovi učenici nisu snašli pred ovim paradoksom, evanđelist hrabri čitatelja da ne počini istu pogrešku. Želi mu predočiti kako je logika Kraljevstva suprotna od uvriježenog ljudskog mišljenja: autoritet može doći samo od služenja.<sup>37</sup>

Ovo napose dolazi do izražaja u središnjoj sekciji evanđeoske naracije (8,22 – 10,52) u kojoj su ključne zgode strateški smještene između ovakvih govora obilježenih paradoksom. Između prva dva paradoksalna govora (8,27-38 i 9,30-50) događa se preobraženje na Gori (usp. 9,1-13) i ozdravljenje opsjednutog dječaka (usp. 9,14-29), između slijedeća dva (9,30-50 i 10,32-45) dolaze tri zgode koje donose motive suprotstavljanja vjerskih vođa (usp. 10,1-9), neshvaćanje učenika (10,10-16.23-31) te manjak vjere bogatog mladića (10,17-22). Cijelu

---

<sup>37</sup> Usp. Narry F. SANTOS, „The Paradox of Authority and Servanthood in the Gospel of Mark“, u: *Bibliotheca Sacra* 154 (1997.), 452-460, ovdje 452-453.

sekciju evanđelist je uokvirio s dva izvještaja o izlječenju slijepaca (usp. 8,22-26; 10,46-52) kako bi tom inkluzijom pokazao da Isus nastupa ne samo s autoritetom služeći nego da njegovo služenje može svakom učeniku koji pristane otvoriti oči da ga slijedi. Time Marko poziva čitatelje da se ne suprotostavljaju Gospodinu kao što to čine vjerske vođe niti da posustanu u praćenju i shvaćanju njegova naučavanja, kao što to čine učenici.

U posljednjoj sekciji Evanđelja po Marku (11,1 – 16,8) Isus ostvaruje najviši izraz služenja svojom smću na križu. Ona poziva čitatelje da se identificiraju s Učiteljem unatoč opiranju vjerskih i političkih moćnika te unatoč otpadu njegovih učenika, napose Jude Iškariotskoga. Stoga je paradoksalan odnos između služenja i autoriteta ključ za razumijevanje Markova shvaćanja odnosa kristologije i učeništva.

### *5.6. Učeništvo*

Položaj učenika u Evanđelju po Marku veoma je kompleksna tema. Njezina zastupljenost u Markovoj naraciji obilježena više značnošću koja je tijekom povijesti zbunjivala i podvajala istraživače. Prema nekim, slika učenika odveć je negativna i beznadna. Drugi je nastoje prikazati u ljepšem svjetlu, ali činjenica da u većini pojavaka učenici – pogotovo u drugom dijelu naracije – svojim ponašanjem ne zadovoljavaju kriterije koje je postavio Isus, otežava zaokruživanje ove teme u pozitivnom tonu.

Stoga ćemo se u prvom koraku osloniti na sintezu R. Tannehill<sup>38</sup> koja obuhvaća ne samo Markovu interpretaciju učenika nego uključuje i pragmatički aspekt: koji učinak evanđelist želi takvom slikom učenika izazvati u čitatelju? Navedeni autor u Evanđelju po Marku razabire prvotnu pozitivnu sliku učenika: Isus ih poziva da pođu za njim (usp. 1,16-20), zatim ustanovljuje Dvanaestoricu da budu s njime i da ih šalje propovijedati (usp. 3,13-19) te ih, napokon, šalje u misijski pohod kako bi sudelovali u njegovu poslanju (usp. 6,7-13). Marko ovim želi čitatelja potaći neka učenike promatra u svjetlu onoga što čini Isus. Učenici su upućeni u misterij Kraljevstva (usp. 4,10-12) i kao takvi su poziv čitatelju evanđelja da se identificira s njima. Ipak, već se u prvom dijelu evanđelja naziru problemi u odnosu Isusa i učenika: tri puta su u čamcu i svaki puta učenici iz proživljenog iskustva ne uspijevaju izvući zaključak koji bi ih približio i otvorio dublju spoznaju Učiteljeve moći i poslanja (usp. 4,41; 6,47-52; 8,14-21). Time je

---

<sup>38</sup> Usp. Robert C. TANNEHILL, „The Gospel of Mark as a Narrative Christology“, 69-70.

već u prvom dijelu evanđeoske naracije njihova kompetentnost ozbiljno dovedena u pitanje, točnije doveli su se na razinu onih koji *ne vide i ne razumiju* (usp. 4,12). Kasnije se njihovo nerazumijevanje Isusovih riječi o uskrsnuću i neprijanjanje uz njegov put dodatno dramatizira (usp. 9,10.33-41; 10,35-45). J. Gnilka napominje kako je ovo nesnalaženje učenika usko povezano s tzv. *mesijanskim tajnom* o kojoj smo već govorili; motiv neshvaćanja učenika njezin je „literarni i teološki sastavni dio“<sup>39</sup>. Čitatelj, koji bi se prirodno htio poistovjetiti s učenicima sada ulazi u poteškoću: s obzirom da su učenici u evanđeoskoj naraciji zauzeli distancu u odnosu na Isusov nauk i put, mora odlučiti na čijoj je strani. Ukoliko se odluči za Isusa, onda i sam dolazi na udar njegovih zahtjeva, ukoliko se odluči za učenike onda će se Isusov implicitna kritika učenika počet će odnositi i na njega.

Tako Isusova pouka u 8,31 – 10,45 i opiranje učenika situaciju ostavljaju otvorenom i dovode je do izvještaja o muci, smrti i uskrsnuću (Mk 14 – 16). Iako ih je Isus otvoreno upozorio, učenici odbijaju upozorenje (14,31); kasnije postaje bjelodana Judina izdaja (usp. 14,10-11.43-45), Petrovo zatajenje (usp. 14,26-31.66-72) kao i bijeg svih učenika (usp. 14,50-52). Dok Isus kroz ove događaje ide nepokolebljivo vjeran svojim riječima, njegovi učenici su se iznevjerili i pouci iz 8,34-38 kao i upozorenju koje im je dao pod posljednjom večerom. Čitatelj je suočen s činjenicom da su učenici koji su se pokazali nevjernima zapravo budući pastiri Crkve, njezini predvoditelji i organizatori crkvenog života. No, za vrijeme eshatolokog govora Isus najavljuje kako će nakon njegova uskrsnuća učenici ući u fazu vjernosti (usp. 13,9). I kasnije se opetuju pozitivne najave za pouškrstno razdoblje i obećavaju obnovu vjernosti učenika te njihovo zajedništvo s Isusom (usp. 14,28; 16,7). Ipak, obnova zajedništva i vjernosti nije ispri povjedana kao ostvareni događaj. Marko namjerno ostavlja situaciju nedovršenom jer to se podudaralo s povjesnom situacijom njegova čitateljstva: pritisnuti tegobnim iskustvima progona i mučeništva i sami su stajali između mogućnosti vjernosti i iznevjerjenja Isusovu pozivu. Mnogi su već pozitivno odgovorili (usp. 10,39; 13,9) a mnoge će Markova impostacija problema Isusovih povijesnih učenika navesti na zauzimanje jasnijeg i rezolutnijeg stava vjernosti Isusovim riječima.

Na neki način, došavši do kraja s pri povjednom niti koja tematizira učenika, čitatelj je upućen vratiti pogled na početak evanđeoske naracije: učenikovo (ne)prijanjanje uz križ Isusov (usp. 8,31-38) – pri čemu su se povjesni učenici dramatično iznevjerili – zapravo je (ne)ostvarenje poziva na obraćenje kojega Isus već u prvom nastupu veže uz navještaj Kraljevstva (usp. 1,14-15). Evanđelist, dok prikazuje teškoće prvih učenika u zauzimanju novoga životnog usmjerenja u zajedništvu s Isusom, posvješćuje čitatelju (ne)artikuliranost njegova vlastitog.

---

<sup>39</sup> Usp. Joachim GNILKA, *Teologija Novoga zavjeta*, 136-137.

Iako u evanđeoskoj naraciji nema likova koji vjerno i uspješno kroče Gospodinovim putem, negativan primjer učenika te Isusove jasne pouke o ispravnom nasljedovanju (usp. 8,30; 9,35.37) pružaju jasnu sliku kako bi izgledao ostvaren učenički lik.

Naravno, Isus svojim stavom i nepokolebljivom orijentacijom za Kraljevstvo – u kojoj će ustrajati do smrti na križu – uzor je njegovim učenicima. Iako tu reba biti oprezan jer on zauzima jedinstvenu poziciju u povijesti spasenja i neke se stvari mogu dogoditi samo njemu; tako je i njegov put jedinstven kao što je i njegova smrt.

Jedinstvenost i aura mesijanske tajne svakako su doprinijeli nesnalaženju učenika. No, tome treba dodati i nevoljkost učenika usvajati i one Isusove zahtjeve koje su razumjeli, kao npr. odustajanje od borbe za prva mjesta, slijedenje idealu služenja itd. Stog će Učitelj uzviknuti: *o, rode nevjerni! Dokle mi je biti s vama? Dokle li vas podnositi (9,19)?*

### 5.7. Ekleziologija

#### Učeništvo – temelj ekleziologije

Iako je evanđelistova pažnja usmjerena na Isusa, on je ipak jezgro zajednice u nastajanju. Nju čine oni koje je pozvao da budu s njim (usp. 3,14) kao i širi krug učenika koji ga je uz apostole pratio (usp. 3,34; 4,10). Evanđelje po Marku najvjerojatnije je upućeno prije svega onima koji već jesu postali članovima Crkve, negoli onima koji su izvan nje, kako bi im postavilo izazov još većeg predanja Kristu.<sup>40</sup> Prema nekim bibličarima, pitanje identiteta Crkve i njezinih članova bilo za Markovu zajednicu od prvotne važnosti, čak ispred pitanja Isusovih mesijanskih naslova<sup>41</sup>.

#### Ekleziologija se nazire u Isusovu liku i zahtjevima

Ono što učenici u Evanđelju po Marku utjelovljuju jest tipični ljudski odgovor Radosnoj vijesti: entuzijazam, ali i nesposobnost shvatiti putove Gospodnje;

<sup>40</sup> Usp. Morna D. HOOKER, „Mark's Vision for the Church“, u: Markus BOCKMUEHL – Michael B. THOMPSON (ur.), *A Vision for the Church*, T & T Clark, Edinburgh 1997., 33-43, ovdje 33.

<sup>41</sup> Usp. Howard C. KEE, *Community of the New Age*, SCM Press London 1977., 107.

radost nad Božjom blizinom i darovima, ali odbijanje platiti cijenu hoda za njim. Iza opisa neadekvatnosti učenika naziru se obrisi Markove crkvene zajednice. Stoga otčitavati Markovu ekleziologiju zapravo znači pratiti što Isus govori o sebi, jer zajednica treba biti modelirana prema njemu, te što Učitelj zahtijeva od učenika – i onoga i svih vremena.

Kakav je Isus, takvi trebaju biti i učenici

Nakon što ih je pozvao da ga slijede, Sin Čovječji od učenika zahtijeva da budu kao on: da idu njegovim putem, liječe, propovijedaju Evandelje, služe i, na koncu, nose svoj križ. Dakle, zajednica koju Isus osniva treba živjeti u njegovom duhu i biti nalik na njega.

Zajednica koja oko Isusa nastaje zapravo je obnovljeni Izrael

Nakon što nam prvih dva poglavlja Evandelja po Marku otkrivaju tko je Isus u odnosu na Boga (usp. 1,11), na ljude (1,1.8.21.28; 2,1) i na židovski Zakon (2,12.28), u trećem poglavlju postaje razvidno što je sadržaj njegova poslanja, najavljen starozavjetnim citatima u 1,2-3: obnova Izraela. To je sugerirano i navještajem blizine kraljevstva Božjega (usp. 1,15) te ustanovljenjem Dvanaestorice, što predstavlja obnovu 12 plemena Izraelovih; naime, tijekom povijesti neka od plemena su iščezla a Izraelci su vjerovali kako će o nastupu Kraljevstva Izrael biti obnovljen u svih svojih dvanaest plemena.

No, obnova Izraela neće biti jednostavan proces. Poradi odbijanja na koje nailazi Sin Božji (usp. 4,10-12; 6,1-6.11), oni koji ga odbacuju bit će sami odbačeni (usp. 4,12). Dakle, usporedo s početkom obnovom Izraela odvija se i sud njegovom nevjernom dijelu. Vinograd će biti oduzet opakim najamnicima i predan drugima (usp. 12,9).

Odlike zajednice obnovljenog Izraela – Crkve

Ako prvotni Izrael nije zadovoljio kriterije, kakva ima biti nova zajednica kojoj će biti predano Kraljevstvo?

To je zajednica učenika koji su napustili stari način života (usp. 1,17-18.20). Službenici u njoj su Dvanaestorica koji su izabrani da budu s Isusom, ovlašteni za propovijedanje i izganjanje zloduha (usp. 3,14-15). Dakle, trebaju sudjelovati u poslanju koje je Isus vršio. Biti s Isusom i uživati prvine Kraljevstva znači da članovi zajednice priznaju Božju vladavinu. Njezina najveća zapovijed su ljubav prema Bogu i čovjeku. Crkva je, prema tome, zajednica na dvije razine utemeljena u ljubavi. Članovi, nadahnuti duhom služenja, bit će spremni na praštanje (usp. 11,25), neće se boriti za status koji bi ih izdigao iznad drugih (usp. 10,42-45).

U Evandjelu po Marku jasno je vidljivo da su neki od onih koji Isusa prihvataju vjerom autsajderi, ljudi koji su zbog nekog razloga istisnuti na rubove društva ili čak i preko njih. Tu pripadaju stranci poput Sirofeničanke, gubavci, carinici i javni grješnici, opsjednuti itd. Crkva, slijedeći Isusa, i njih će prihvati svjesna da i sama ide putem Sina Čovječjega a to znači putem odbačenosti i progona koje je proživljavao. Pružajući ruku rubnima svjesna je da nema što izgubiti jer mora poradi svoga Gospodina i Učitelja biti spremna biti na rubu društva. Ovo će biti dodatno potvrđeno sudjelovanjem u gozbi Posljednje večere jer uzimajući kruh, na sebe uzimaju Isusovu zadaću, spijajući čašu prihvataju Novi savez zapečaćen u njegovoj krvi tj. smrti.

Jasno je da ovakvo ponašanje ne može ne prepostavljati vjeru. Nju je Isus kao uvjet stavio već u prvoj najavi Kraljevstva (usp. 1,15). Bez vjere koja može premještati gore (usp. 11,22-23) nemoguće je očekivati da ljudsko biće prihvati i živi logikom Kraljevstva, u skladu s crkvenim standardima.

Iako će učenici tijekom evanđeoske naracije opetovano očitovati svoju nedoraslost ovim kriterijima – na koncu će napustiti i Isusa tijekom njegove muke i smrti – oni su ipak sve vrijeme bili s njim pokušavajući ići njegovim putem i na kraju ih ipak naziva učenicima (usp. 16,7). Ovdje se na samom završetku Evandjela po Marku nazire tračak nade: oni koji su iznevjerili a ipak žele ponovno krenuti putem učeništva, dobit će oproštenje i neće biti odbačeni.

Markova vizija Crkve krajnje je jednostavna: to je vizija zajednice koja treba postati sve ono što Izrael nije uspio – zajednica koja prihvata Božje kraljevanje kako ga je predstavio Isus, koja je poslušna zapovijedi ljubavi prema Bogu i čovjeku. Oni koji vjeruju u Isusa kao Mesiju i Sina Božjega tako će živjeti i vjerno ići stopama svoga Gospodina.

### Odnos prema Izraelu

Odnos novonastale zajednice Crkve prema Izraelu je slojevit i jasno diferenciran te u velikoj mjeri uvjetovan gore spomenutim procesom neprihvatanja Isusa od strane većine Izraela i sudom koji nad njim počinje. Iako su se ovi procesi odvijali već za Isusova života, odlučujući impuls u njihovu razvoju pružit će događaji nastali povodom razorenja jeruzalemskog hrama 70. godine. Tada će se rasplinuti veza koja je držala kršćane vezane za židovsku maticu. U prvim desetljeća razvoja Crkve judeokršćani redovito sudjeluju u hramskoj liturgiji (usp. Dj 2,46; 3,1), a Isus naviješta da on treba biti kuća molitve za sve narode (usp. 11,7) što vjerojatno podrazumijeva i dolazak kršćana iz poganstva u hram. Nakon njegova razorenja, Židovi gube središte svog bogoštovnog sustava a kršćani moraju razmisliti o uspostavi vlastitog – prinuđeni

su skupa sa Židovi izvršiti prijelaz od religije hrama na religiju knjige. No, u to vrijeme Crkva nema vlastitu knjigu koja bi sadržavala sržni narativ kršćanstva i predstavljala temelj za vlastitu etiku i obrede. Izvori izreka nisu pružali osnovu za oblikovanje slavlja krštenja ili euharistije niti su tumačili zašto bi se kršćanstvo trebalo odvojiti od židovstva. U tu prazninu ulazi prvo među evanđeljima – Evanđelje po Marku. Ono opisuje Isusov sukob sa suvremenicima, prijepore oko rituala, obdržavanja subote i čistoće. U njegovu opisu Isusova krštenja i posljednje večere kršćani dobivaju osnovu za oblikovanje slavlja krštenja svojih članova i slavljenje euharistije. Tako kreće proces uspostave kršćanskog bogoštovnog sustava.

No, Marko ipak pišući Evanđelje Isusov život i poslanje tumači polazeći od hebrejske Biblije (usp. 1,2-8.9-11; 2,12.24; 4,12; 10,19; 13,26; 14,62 itd.). Time pokazuje kako pretpostavlja da je njegov čitatelj upućen u židovska Pisma. U teološkom smislu njegov je doprinos što je sustavno pokazivao kako je hebrejska Biblija komplementarna s kršćanskim predajama, ukoliko se čita u svjetlu događaja Isusa Krista.

Stoga ne iznenađuje što su svi tituli koje Marko pridaje Isusu odraz postojanja zajednice prvog naroda Božjega Izraela i njezinih shvaćanja. Ako je Isus Mesija, Sin Davidov i Kralj Izraelov, jasno je da se radi o Izraelu. U konačnici, slike kojima Evanđelje po Marku oslikava odnos prema Izraelu (raspršeno stado, hram koji se ruši, vinograd koji dobiva nove upravitelje, smokva koju se čeka da urodi) sugeriraju da se radi o kontinuitetu između stare i nove zajednice: Izrael je rekreiran, a ne uništen. Markova zajednica sebe bi željela vidjeti dijelom te nove zajednice. Štoviše, sebe smatra opunomoćenim najamnicima Božjeg vinograda jer više presudnu ulogu ne igra krvno srodstvo nego novi princip ulaska u Isusovu obitelj (usp. 3,31-35).

### Odnos prema poganim

Učinak i daljnje posljedice Isusova djela ne ostaju samo na odnosu prema Izraelu nego zahvaćaju i odnos Markove zajednice prema poganim. To je naznačeno programatskim uklanjanjem granica između čistih i nečistih jela (usp. 7,15), Isusovim djelovanjem u poganskim krajevima (Dekapol i distrikt Tira i Sidona, usp. 7,24.31), dvostrukim umnoženjem kruhova (6,30-44; 8,1-9) od kojih se jedno po svoj prilici događa među poganim, hramom treba biti kuća molitve za sve narode (usp. 11,17), vinogradom će biti uzet Izraelcima i predan drugim najamnicima (usp. 12,1-12), Isusovom najavom o poslanju učenika da propovijedaju evanđelje svim narodima (usp. 13,10) i da će se o ženi koja ga je

pomazala naviještati po svem svijetu (usp. 14,9) itd. – navedeni elementi očituje orijentaciju koja nadilazi granice Izraela.

No, poslanje poganimu nije dio Isusovog nego pripada u poslanje njegovih učenika tj. Crkve. Jer hram mora biti razoren prije nego li bude podignut nerukotvoreni (usp. 14,58; 15,29) koji će omogućiti ulazak svim narodima; kamen mora biti podignut i postavljen kao kamen zaglavni prije nego li vinograd bude predan drugima (usp. 12,11); Isus mora umrijeti prije nego Evanđelje bude naviještanu širom svijeta (usp. 14,9) i tek kad njegovi učenici budu počeli uzimati udjela u njegovim patnjama ono će biti propovijedano svim narodima (13,10).<sup>42</sup>

U ovom smjeru pokazuje i poruka razdiranja hramske zavjese (usp. 15,38): Svetinja nad Svetinjama je nakon razdiranja izložena javno i njezina tajna je uklonjena; sistem je time demistificiran i stoga lišen učinkovitosti koju je imao dok je bio iza vela (1994, 57). Pozitivni aspekt ovoga jest što je sada otvoren put za ostale da mogu ući u zajedništvo naroda Božjega. Sada i pogani imaju pristup. To je ilustrirano slijedećim recima gdje poganski stotnik ispovijeda da nije rimski car nego Isus Sin Božji (usp 15,39).<sup>43</sup>

## 5.8. Eshatologija

### Eshatološki motivi u Mk 13

U Mk 13, tzv. *eshatološkoj besjedi*, do vrhunca dolazi motiv suprotstavljenosti kraljevstva Božjega i Sotonina kraljevstva koji počinje još zarana u evanđeoskoj naraciji i gotovo cijelu je prožima (usp. 1,12-13; 3,22-27). Ta će suprotstavljenost nastaviti i nakon Isusove smrti, ali s velikom promjenom: njegovo uskrsnuće daje sigurnost da će Božje kraljevstvo pobijediti. U Mk 13 Gospodin najavljuje tu pobjedu. Iako je povod eshatološke besjede bilo razorenje Jeruzalema u kontekstu rimsко-židovskog rata (66.-70.g.), Isus ovde jasno ukazuje da iza i iznad svih povijesnih događanja slijedi pojavak Sina Čovječjega u slavi svoga Oca (usp. 8,38) te dolazak Kraljevstva u sili (9,1). Bibličari smatraju da je evanđelist Marko, preuzimajući kao predložak tzv. *malu apokalipsu*, svoje 13. poglavlje oblikovao tako da u njemu s jedne strane svoje mjesto nađu i izrazi razočaranja nad razorenjem Jeruzalema i hrama te bol i strah s njima povezani, ali s druge strane jasno naznačava da kraj još nije stigao. Tu evanđelist nalazi prostor za djelovanje

<sup>42</sup> Usp. Morna D. HOOKER, „Mark's Vision for the Church“, 37.

<sup>43</sup> Usp. Robert G. HAMERTON-KELLY, *The gospel and the sacred: Poetics of violence in Mark*, 57.

zajednice učenika koja je, stoga, potrebna ohrabrenja: upozorava ju se na zavođenje (13,5) što pretpostavlja da se ona može oduprijeti; poziva je se na spremnost na mučeništvo (13,9.11), na ustrajno naviještanje Evanđelja (usp. 13,10) te, na koncu, ponovno na oprez i budnost (13,23.33.35-37). Iako s jedne strane Marko smatra da će se sve ispuniti još tijekom njegova naraštaja (usp. 13,30), ipak o vremenu i času nitko ne zna osim Boga (usp. 13,22). Na ovu neodređenost se nadovezuje i jasan signal koji daje zaključiti da kraj ni izdaleka nije blizu: naviještanje Evanđelja mora ići svim narodima (usp. 13,10). Stogaemo zaključiti kako Marko razlikuje eshatološki domašaj i apokaliptički naboј znakova vremena – poglavito razorenja Jeruzalema i hrama u njemu – ali jasno naznačava kako u tim događajima ne treba gledati početak svršetka svijeta. U njemu će se borba nastaviti djelovanjem Isusovih učenika koji će naviještati Evanđelje i tako svijet čuvati od naleta Sotonina kraljevstva. Dakle, Marko ovoj temi pristupa s artikuliranom eshatološkom zadrškom.<sup>44</sup>

### Eshatološki motivi u Mk 14 – 16

U starozavjetnim psalmima pravednik trpi unatoč svojoj pravednosti i poziva Gospodina da ga izbavi i opravda još za njegova života. U apokaliptičkoj literaturi, pak, mučenik trpi upravo zato što je pravedan, a proslavljen će biti tek u eshatonu; ovakav stav razvijaju također i postbiblijsko židovstvo te kumranska literatura. Evanđelist Marko poglavito je u 14. – 16. poglavljtu (ali i drugdje) obilno koristio motiv trpećeg pravednika napose iz Ps 22. To očito u 15,24 pri opisu dijeljenja Isusove odjeće, u 15,29 pri izrugivanju i čuškanju, u 15,30-32 pri zahtjevu nek Isus spasi sam sebe, u 15,32 pri vrijeđanju itd.

Međutim, treba dodati da se u postbiblijskoj fazi židovstva Ps 22 i drugi psalmi o trpećem pravedniku počinju shvaćati kao govor i o eshatološkim događajima. Tu dimenziju očito podrazumijeva i evanđelist Marko dok detalje Isusove muke opisuje između ostalog i pomoću aluzija na Ps 22 i druge psalme s motivima trpećeg pravednika. S obzirom da se u Ps 22,3.29, na način inkruzije, pojavljuju motivi Božjeg kraljevanja kao i motiv uskrsnuća od mrtvih (22,29), jasno je da u Markovu opisu Isusove muke ovi momenti ne služe samo kao starozavjetna proroštva koja se ispunjavaju u Gospodinu životu i smrti, nego i kao najava izbavljenja od smrti. To također podrazumijeva i otkrivanje kraljevstva Božjega svima, pa i poganim. Motiv trpećeg Sluge Jahvinog, kojeg Marko također koristi (usp. 10,45; 14,24.62) dodaje novi moment: već u svom trpljenju Sluga ispunjava

---

<sup>44</sup> Usp. Joachim GNILKA, *Teologija Novoga zavjeta*, 130-133.

spasenjsko poslanje i zaslužuje eshatološku pobjedu ne samo svom nego svim narodima svijeta.<sup>45</sup>

---

<sup>45</sup> Usp. Joel MARCUS, *The way of the Lord: Christological exegesis of the Old Testament in the Gospel of Mark*, 179-180.194.

## EVANĐELJE PO MATEJU

### 1. Status kroz povijest

Iako evanđelist Matej svoje djelo nije nazvao evanđeljem, poput Marka (usp. Mk 1,1), ono ipak pripada toj književnoj vrsti; no, za razliku od Marka, kod Mateja u drugi plan odlazi propovjednički stil a u prvi dolazi sistematičnost, težnja istaći ono bitno te stvari izložiti tako da budu pogodne za poučavanje (zbog čega ih, npr., rado grupira u velike govore)<sup>46</sup>.

Za razliku od današnjeg trenda kada istraživači najveću pozornost među sinopticima pridaju Marku zbog uvjerenosti da je služio kao izvor nastanku drugih evanđelja, Evanđelje po Mateju je od samih početaka Crkve uživalo poseban položaj i ugled. O njemu Brown kaže:

Matej je prvi u svim velikim starim biblijskim kodeksima bio par excellence Evanđelje Crkve. Naime, Matej je služio kao temeljni novozavjetni dokument Crkve koja ima svoje korijenje u Isusovu naučavanju. Crkva je sagrađena na stjeni koju ni vrata paklena neće nadvladati. Matejev Govor na gori, (osam) blaženstava i molitva Gospodnja su među najpoznatijim blagom kršćanske baštine. Organizacijska vještina i jasnoća, uz to sklonost iznošenju nezaboravnih prizora, dale su ovom Evanđelju prvenstvo kao crkvenom sredstvu poučavanja.<sup>47</sup>

### 2. Teologija

Matej svoje evanđelje, iako se obilno koristi Evanđeljem Marku kao jednim od predložaka, ipak oblikuje na drugačiji način. Prvi razlog tomu je što Matej, uz Marka, poput Luke upotrebljava i zbirku izreka Q te posebnu, samo njemu vlastitu građu M, koja će se odraziti napose u oblikovanju tzv. *evanđelja djetinjstva*. Isusova.

---

<sup>46</sup> Usp. Felix PORSCHE, *Viele Stimmen – ein Glaube. Anfänge, Entfaltung und Grundzüge neutestamentlicher Theologie*, Verlag Butzon & Bercker, Stuttgart 1982., hrv. prijev., *Mnogo glasova – jedna vjera. Novozavjetna teologija, njezini počeci, razvitak i osnovni smjerovi*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb 1988., 80.

<sup>47</sup> Usp. Raymond E. BROWN, *Uvod u Novi zavjet*, 169.

Iako je u osnovi vjeran Markovu shvaćanju Isusovog božanskog sinovstva i mesijanstva, Matej ipak uvodi zamjetne razlike u odnosu Markovu teologiju. Kod njega susrećemo, uz kraljevstvo Božje, pojam *kraljevstva nebeskog*, razvijen interes za analiziranje Isusa kao *sina Davidova*, veoma istančanu raščlambu odnosa Isusovog nauka i Staroga zavjeta, naglašenu temu pravednosti svojstvene kraljevstvu nebeskom te odnosa Izraela i Crkve, konačnog suda itd.

Razlog tomu jest s jedne strane vjernost izvorima (Mk i Q) a s druge događaji koji su se odvijali od samog Isusovog povijesnog djelovanja pa sve do oproštajnog govora učenicima u Mt 28,16-20. Tu je uključen bolan proces razlaza s većinom izraelskog naroda i okretanje univerzalnoj perspektivi, prisutnost starih vjeroispovijesnih obrazaca naslijedjenih predajom kao i novih iz vremena pisanja Evandelja itd. Evangelist Matej svoje djelo želi ponuditi kao katehezu u kojoj, poradi mješovitog sastava svoje crkvene zajednice, iznosi i usklađuje staro s novim.

Ovaj pregled teologije pojedine biblijske knjige prepostavlja kako su glavne odrednice teologije Evandelja po Marku u određenoj mjeri prisutne u Prvom evangelju, napose kada se radi npr. o onome što smo govorili o temi spasenja, osnovnim elementima teme kraljevstva Božjega, kristologije itd. Polazeći od tih zajedničkih elemenata, želimo iznijeti razlike tj. Matejev doprinos razvoju teologije sinoptičkih evangelja. To ćemo činiti kratko podsjećajući na Markovu impostaciju pojedinih tema te potom izlažući Matejev iskorak i specifični doprinos.

## 2.1. *Kraljevstvo nebesko*

U mnoštu izričaja koji su im zajednički, Matejev pojam Božjeg kraljevanja se u osnovi podudara s Markovim.

Ipak, postoje i značajne razlike. Evangelist Matej radije koristi izraz *kraljevstvo nebesko* (32x) negoli *kraljevstvo Božje* (5x). U osnovi oba izraza upućuju na istu stvarnost Božjeg vladanja, a iz Mt 19,23-24 jasno je kako se mogu zamijeniti. No, pomnjom analizom moguće je uočiti kako Matej izrazom *kraljevstvo nebesko* progovara o onom dijelu stvarnosti gdje je Božje vladanje već u potpunosti priznato i prihvaćeno. Uz to, njime se želi istaknuti sveopću, kozmološku širinu Božjeg vladanja.

To ne znači da ga Matej vidi samo u eshatonu. Naprotiv! Njemu je itekako važno uprisutnjenje kraljevstva nebeskoga u povijesnim okolnostima. Stoga 26

pojavaka izraza *kraljevstvo nebesko* ističu neko od obilježja Crkve kao zemaljskog očitovanja Kraljevstva; ova mjesta nalaze se većinom u nekom od pet velikih Isusovih govora. Time, više negoli drugi novozavjetni pisci, u prvi plan stavlja eshatonsko obilježje Crkve.<sup>48</sup>

Matej stoga snažnije naglašava etičku dimenziju ulaska u *kraljevstvo nebesko* te poziva na prihvaćanje Božjeg suvereniteta – *kako na nebu tako i na zemlji*, kao što glasi i treći zaziv u Očenašu (usp. 6,10). Tu leže temelji za govor o vršenju volje Božje i pravednosti kao preduvjetima ulaska u Kraljevstvo.

I on poznaje vremensku napetost između već prisutnog i onog aspekta Kraljevstva koji tek u budućnosti treba nastupiti u punini (usp. 6,10). Za razliku od Marka, u Drugom evanđelju jasno se kaže kako ono pripada *siromašnima duhom te progonjenima zbog pravednosti* (usp. 5,3,10). Ovdje je snažno naglašen zahtjev za pravednošću – da bi se mogao nadati ulasku u Kraljevstvo, učenikova pravednost mora biti veća od one farizeja i pismoznanaca (usp. 5,19-20). Na vrhuncima tako shvaćene pravednosti su oni koji su se ponizno, poput djeteta, stavili u službu drugima (usp. 18,1-4).

Koliko je za Mateja Kraljevstvo sveobuhvatna stvarnost, vidi se po tome što radosnu vijest jednostavno naziva *evanđelje (o) Kraljevstva(u)* (4,23; 9,35; 24,14).

Poput Marka, i Matej tajanstvenu stvarnost Kraljevstva izriče putem prispodoba. U njima donosi nove momente u pogledu odnosa Kraljevstva i pravednosti, Izraela i Crkve kao naroda Božjega, svršetku vremena itd. Snažnije od Marka ističe kako narod ne shvaća pouku u prispodobama (usp. 13,19), ali učenici shvaćaju (usp. 13,51). Time se stvarnost ovoga svijeta ispostavlja mješavinom prihvaćanja i neprihvaćanja Kraljevstva, što će – poput korovom obrasle njive (13,36-44) – biti raščišćeno i sankcionirano na konačnom суду (usp. 13,47-50).

Iz kompleksnosti teme Kraljevstva Matej će pojedinim teološkim silnicama fundirati druge važne teme svoga evanđelja poput odnosa objave u Starom zavjetu i veće pravednosti, odnosa Izraela i Crkve te posljednjeg suda.

---

<sup>48</sup> Usp. David M. STANLEY – Raymond E. BROWN, “Bitni elementi novozavjetne misli”, u: R. E. BROWN – J. J. CASTELOT – J. J. McKENZIE (ur.), *The Jerome Biblical Commentary*, Prentice Hall, Inc., Englewood Cliffs 1968., hrv. prijev., *Biblijska teologija Staroga i Novoga zavjeta*, KS, Zagreb 1980, 21993., 266-355, ovdje 311-312.

## 2.2. Stari zavjet i veća pravednost

Može se reći da je pravednost glavni moralni zahtjev koji, prema Mateju, proizlazi iz Isusova navještaja Kraljevstva. To je vidljivo iz rasporeda građe: odmah nakon prvog spomena o Isusovu navještaju Kraljevstva (usp. 4,17), evanđelist donosi Govor na Gori i time jasno u nazušu vezi stavlja indikativ spasenja (približilo se Kraljevstvo!) i moralni imperativ kao uvjet ulaska (za ući potrebna je pravednost veća od one pismoznanaca i farizeja).

Dok Pavao pod pravednošću misli na Božji dar kojim izjednačava povijesno stanje nekog pojedinca s izvornim naumom o čovjeku, Matej je shvaća u moralnom smislu kao ponašanje sukladno stvarnosti kraljevstva nebeskoga.

U svojoj srži, pravednost je u Starom zavjetu predstavljala ono čovjekovo ponašanje koje jest adekvatan odgovor na savez s Bogom; u Evanđelju po Mateju pravednost je činjenje onih djela koja Bog traži.

Matej započinje govor o većoj pravednosti u Govoru na Gori. Nakon uvodne sekcije o blaženstvima i pripadajućim metaforama (usp. 5,3-6), koji služe kao preambula, Isus započinje temu neprolazne vrijednosti Zakona i Proroka (usp. 5,17-20). Ovo je važna, iako malena sekcija, jer će govor o većoj pravednosti koji slijedi (usp. 5,21 – 7,11) u dobroj mjeri počivati na učenju Staroga zavjeta, a i kasnije tijekom naracije ovaj motiv će se ponovno vraćati.

Nova tj. veća pravednost kojoj poučava svoje učenike, dakle, ni u kom slučaju ne ugrožava neusporedivi status Zakona i Proroka nego štoviše iz njih proizlazi! Umjesto dotadašnjih, Isus svojim učenicima daje novi način čitanja i življenja starozavjetnih tekstova. U šest tzv. antiteza (5,21-48) Gospodin citira riječ Staroga zavjeta a potom daje svoj ključ za njezino shvaćanje i življenje. Umjesto suprotstavljanja ili supstitucije Zakona i Proroka, Isus učenicima daje njihovo proročko tumačenje kojim intenzivira starozavjetni nauk. Umjesto razmišljanja o valjanosti Staroga zavjeta, učenik je pozvan suočiti se s motivima koji ga nukaju na kršenje pojedine zapovijedi te se obračunati s njima. To je hod prema nepodijeljenom pristajanju uz izvornu intenciju starozavjetnih zapovijedi, čime učenik postaje *savršen* tj. nepodijeljen (usp. 5,48; 19,21). Pravednost će zahtijevati da se djela pobožnosti ne čine zbog ljudske hvale (usp. 6,1-18). Iako se pravednost utjelovljuje raznim djelima, Isus njezin duh sumira u židovstvu dobro poznatim tzv. „zlatnim pravilom“: *sve što želite da ljudi vama čine, činite i vi njima; to je, doista, Zakon i Proroci* (7,12). Kasnije će postati jasno kako Gospodin s prvom zapovijedi (ljubav prema Bogu) izjednačava ljubav prema bližnjemu (usp. 22,40) te će veća pravednost podrazumijevati i ovakvu ljubav. Prihvatanje volje Božje izrečene u riječi Zakona i Proroka, življenje ljubavi

prema Bogu i čovjeku – sve je to sjedinjeno u Isusovu predanju kojim u Getsemaniju prihvaća vršenje volje Očeve (usp. 26,42).

Poradi velikog naglaska na djelima veće pravednosti, ponekad se Mateja uspoređuje s Jakovom. Koliko god da je Evandželje po Mateju naglasak stavilo na Isusa Učitelja i njegov nauk (usp. 20,19), djela su ono što kao plod treba proizići iz zdrava nauka; po njima se raspoznaće čovjek i ona su kriterij suda (usp. 25,14-30).

Zaključujući govor o pravednosti, možemo reći da Matej gleda iz drugog ugla u odnosu na Pavla: dok Apostol naroda naglašava pravednost kao dar Božji te ulogu Duha Svetoga u moralnom životu, Drugi evandželist inzistirajući na djelima pravednosti želi reći kako su ona dostupna onima koje je pohodilo Kraljevstvo tj. koje je zasadio Otac (usp. 15,13).

Matej, u vrijeme kada nastaje Drugo evandželje, već ima riješene prijepore s kojim se borio sv. Pavao. Zato od Pavla izboren u spoznaju o opravdanju i djelovanju Duha Matej može uzeti kao gotovu stvar i prepostavljati da se ona odnosi na sve krštene: svi članovi Crkve – jer su pohođeni milošću Božjom i darovima Duha – sposobni su za djela veće pravednosti. Evandželist im želi posvijestiti njihovu poziciju te urgentnost manifestiranja njihova identiteta odgovarajućim djelima *veće pravednosti*.

### 2.3. Kristologija

Jedna od specifičnosti Matejeve teologije jest prikazivanje Isusa koji kao Izraelov Mesija u sebi utjelovljuje te svojim životom proživljava bitne momente povijesti svoga naroda, ispravlja je od grijeha i privodi punini. To je svojevrsni pandan Pavlovom prikazu Isusa kao novog Adama koji ispravlja pad prvog Adama.

Nakon genealogije koja Isusa smješta u Abrahamovo potomstvo (usp. 1,2-17), Matej već u evandželju djetinjstva Isusa prikazuje kako – poput Izraela – ulazi u Egipat (usp. 2,13-15), potom odande izlazi (usp. 2,15). Potom biva kušan u pustinji (usp. 4,1-11), ali Isus nadvladava kušnju i tako „ispravlja“ Izraelovu povijest. Ovakvo prikazivanje, zajedno s *citatima ispunjenja* (1,23; usp. Iz 7,14; Mt 2,6; usp. Mih 5,2; Mt 2,15; usp. Hoš 11,1; Mt 2,18; usp. Jer 31,15 itd.) ima nakanu Isusa predstaviti Mesijom koji je ispunjenje starozavjetnih proročkih obećanja. U njemu Izraelova povijest spasenja dosiže svoj vrhunac i ispunjenje.

Opis da je Isusovo lice sjajno poput sunca (17,2) podsjeća na opis Mojsija u Izl 34,29-35 i pojačava paralelizam s velikom teofanijom na Sinaju. Glas iz oblaka

u 17,6 ističe gotovo isto ono što i glas s neba za vrijeme Isusova krštenja (3,17: *Ovo je Sin moj, Ljubljeni! U njemu mi sva milina!*). Ovo je još jedan korak u Matejevom razvijanju teme Isusova božanskog sinovstva koja prožima skoro cijelu evanđeosku naraciju. Njezin početak je evanđelist značio tijekom andeoskog navještaja Josipu da je dijete začeto po Duhu Svetom (1,20) te se proteže kroz napomenu da je Isus Sin kojeg Gospodin doziva iz Egipta (2,15; usp. Hoš 11,1), nastavlja se u glas s neba za vrijeme krštenja koji govori *ovo je Sin moj ljubljeni* (3,17), dobiva uzlaznu liniju kada ga učenici nakon hoda po vodi priznaju Sinom Božjim (usp. 14,33), i svoj vrhunac dobia Petrovoj isповijesti (usp. 16,16). Očito je da je *Sin Božji* za Mateja oznaka Isusova identiteta.

Markovi prikazi Isusova mesijanstva i božanskog sinovstva poprimit će uzvišenije tonove nego li ih imaju Markovi (usp. 1,1.16.17.18; 2,4; 11,2; 23,10; 24,5.23-24).

Iako je Isusov mesijanski identitet od središnje važnosti u Evanđelju po Mateju, on u hermeneutičkom smislu ipak ovisi o njegovu božanskom sinovstvu a ne obrnuto: Drugi evanđelist „predstavlja titul Mesija u svjetlu Isusa a ne Isusa u svjetlu tradicionalnih predodžbi o Mesiji“<sup>49</sup>.

S obzirom na podređenost aspekata Isusova kristološkog njegovom božanskom identitetu, kada govori o *Sinu Davidovu* Matej ne misli na moćnog ratnika i vladara nego na poniznog Mesiju koji brine o svom narodu i lijeći njegove bolesti i slabosti (usp. Mt 9,27; 12,23; 15,22; 20,30.31; 21,15). Stoga Matejev prikaz Isusova mesijanstva ne odgovara očekivanjama tadašnjega židovstva.

Ipak, za njega je, kao i za Marka, glavna odrednica Isusova identiteta božansko sinovstvo. Njega prikazuje na novi način u odnosu na Drugo evanđelje. Prvo, Isus je začet djelovanjem Duha Svetoga (usp. 1,18.20) a drugo, kod Mateja nema tajnovitosti oko Gospodinova identiteta Mesije i Sina Božjega (usp. 14,33; 16,16; 27,40.43). Matejev Isus s jedne strane govori *moj Otac* (usp. 7,21; 10,32.33; 11,27; 12,50; 15,13 itd.), a s druge *vaš Otac ili nebeski Otac* (usp. 5,16.45.48; 6,1.4.6.8 itd.). Posebno snažni izričaji Isusova božanstva i bliskost s Ocem dolaze tijekom pouksrsnog ukazanja učenicima: Otac mu je predao svu vlast na nebu i na zemlji te će se krštenje, osim u ime Oca i Duha Svetoga, vršiti i u Sinovo ime (usp. 20,18-19), što je usporedivo s Pavlovim stavljanjem Sina uz bok s Bogom (usp. 1 Kor 1,3).

Isusov božanski identitet daje mu univerzalnost poslanja poradi koje nije ograničen samo na izraelski narod. To je Matej naznačio predstavivši ga kao sina Abrahamova (1,1). Univerzalnom tonu početka Evanđelja po Mateju odgovara

---

<sup>49</sup> Usp. Frank J. MATERA, *New Testament Theology. Exploring Diversity and Unity*, 40.

isto takav ton koji odzvanja na njegovu svršetku jer Uskrsli svoje učenike šalje po svem svijetu, svim narodima (usp. 28,19-20). Radnja evanđeoskog pripovijedanja događa se između ova dva pola, pri čemu iz drame Isusova odbačenja od strane Izraela niče Crkva i njezino sveopće poslanje. Zato su kod Mateja usko povezane kristologija i ekleziologija.<sup>50</sup>

#### 2.4. Izrael i Crkva

Kao i kod Marka, Isus je u prvom dijelu svog javnog djelovanja okrenut Izraelu (usp. Mt 15,24 par. Mk 7,24-27). Matej dodatno pojačava ovaj motiv uputom učenicima neka ne izlaze preko granica Izraela (usp. 10,5-6) te dodavanjem sumarija koji to potvrđuju (usp. 4,23; 9,35; 11,1). Koncem naracije, perspektiva se širi i univerzalizira – učenici trebaju ići po svemu svijetu (usp. 28,19-20). Koji je razlog odustajanju od posvećenosti Izraelu i osnivanju Crkve te okretanju svijetu?

Iz onoga što smo prethodno govorili, razvidno je kako je Izrael od početka Evanđelja po Mateju prikazan izrazito pozitivno. Evanđelist to potkrjepljuje i jezičkim razlikovanjem: Izrael narod naziva *laos* a sve ostale *ethnē*. Međutim, ubrzo po početku Isusova javnog djelovanja počinje jasno protivljenje pripadnika religiozne elite (usp. 9,34). Iako su potjecali iz raznih duhovnih sljedbi, u Matejevoj naraciji tvore jedinstveni front protiv Isusa. Za razliku od njih, izraelski narod je tijekom većeg dijela naracije prikazan u pozitivnom svjetlu. Ispočetka izrazito pozitivno, sredinom naracije Isus ih kritizira zbog nespremnosti na obraćenje (usp. 11,16-24), nesposobni su shvatiti prisподobe o Kraljevstvu (usp. 13,13). Međutim, nakon ulaska u Jeruzalem Isus započinje seriju prisподoba kojima oštro kritizira i Izraelove pastire a i narod (usp. 21,28 – 22,14). Vrhunac dolazi u prisподobi o vinogradarima ubojicama: za razliku od Mk 12,9 gdje se govori općenito o oduzimanju vinograda takvim vinogradarima, Matej jedini među sinopticima eksplisira: *oduzet će se od vas kraljevstvo Božje i dat će se narodu koji donosi njegove plodove* (21,43). Izrael je dakle onaj sin koji nije otišao na rad u vinograd (usp. 21,18-32).

U dramatičnom momentu kojim završava prethodni odlomak, Matej prikazuje kako Isus otvara prostor za novi narod. Umjesto Izraela, Kraljevstvo će se dati narodu (*ethnei*) koji donosi njegove plodove – Crkvi! Ona će, osim Izraelaca koji

---

<sup>50</sup> Usp. Felix PORSCHE, *Mnogo glasova – jedna vjera. Novozavjetna teologija, njezini počeci, razvitak i osnovni smjerovi*, 82.

prihvaćaju Isusa, uključiti i pripadnike poganskih naroda koji se obrate. Naravno, i za nju važe isti kriteriji koji su važili za Izraela. Pavao će reći da se opravdanje Božje daje svima pod istim uvjetima (usp. Rim 1 – 4).

Za razliku od religiozne elite, putem koje Matej u svom evanđelju prikazuje Izraelov odgovor Sinu Božjem, Isusovi učenici i ono na što ih Isus poziva predstavljaju predstavniku buduće stvarnosti Crkve.

Prema sudu biblijskih stručnjaka, ovako oštra promjena u prikazu izraelskog naroda i njegova religioznog vodstva, osim u zbivanjima za vrijeme Isusova života, svoje uzroke ima i u kasnijem razvoju povijesnih događaja nakon 70. godine: tada primat u židovstvu preuzima farizejizam. Stoga se čini da Matej svoje evanđelje piše kao pokušaj dijaloga s rabinskim židovstvom farizejskog tipa. S jedne strane, prema njemu nastupa kritički a s druge s njime je u borbi oko dokazivanja tko je pravi i autentični sljednik Staroga zavjeta.

## 2.5. Ekleziologija

Izabравши Dvanaestoricu (usp. 10,1-4) da budu eshatološki suci Izraela, Isus ih je učinio jezgrom obnovljenog Izraela. U kontekstu Petrove vjeroispovijesti u Cezareji Filipovoj postaje jasno da će restauracija Izraela ići preko ustanovljenja Crkve (*ekklēsia*). Bit će utemeljena na stijeni Petrove vjere, a *ključevi kraljevstva nebeskoga* koje mu pri tom Isus obećava naznačuju najužu vezu Crkve i Kraljevstva. Pomoću njih Petar otvara pristup drugima te ima ovlasti donositi zakonske odredbe (usp. također 18,17-18).

Kao glavni princip odnosa unutar crkvene zajednice, kako proizlazi iz cjeline Matejeva evanđelja, moguće je istaknuti vrijednost bratstva (usp. 5,22-24.47; 7,3-5; 18,15.21.35; 12,50) jer pojam brat često dolazi u sklopu uputa za međusobne odnose u zajednici. Njih je detaljno obradio opisujući *veću pravednost* tijekom evanđeoske naracije, kao i ukupnost pouke koju su primila Dvanaestorica te ostali likovi. Tome treba treba dodati i posebno sročen Isusov tzv. eklezijalni govor (Mt 18). Iz njega proizlazi da bi članovi Crkve trebali svoju veličinu mjeriti mjerom umanjivanja (usp. 18,1-4). Njihov život nikako ne bi smio drugima predstavljati sablazan tj. zaklanjati im istinu onoga što Crkva živi i slavi (usp. 18,5-10); ako bude onih koji su se ipak izgubili, treba ih tražiti kao pastir izgubljenu ovcu (usp. 18,11-14). Predviđen je i proces korekcije za članove nekorektnog ponašanja (usp. 18,15-20).

Valjda još nadodati da je slika učenika kod Mateja pozitivnija negoli Markova. Iako su i ovdje učenici ponekad okarakterizirani kao malovjerni (usp. 8,25; 14,26-27), ali nisu u poteškoći razumjeti Isusovo poučavanje. Oni su, stoga, uzori za

vjernike budućih vremena. Crkva je uređena zajednica s čvrsto postavljenim vodstvom i zajamčenom ispravnošću nauka (usp. 16,19; 18,8) tako da da je *vrata paklena neće nadvladati* (16,18).

Ipak, Crkva unatoč svim uredbama i standardima života ipak nije *kraljevstvo nebesko*. Crkva će se približiti Kraljevstvu u onoj mjeri u kojoj njezini članovi budu tražili Kraljevstvo i pravednost njegovu (usp. 6,33). U njoj ima mjesta za pripadnike svih naroda. Izrael jest izgubio svoj privilegirani status, a sada je pozvan ući u Crkvu i u njoj živjeti prvine kraljevstva nebeskoga. U svojoj punini ono ostaje eshatološka stvarnost.

## 2.6. Eshatologija

Iako Matejeva eshatologija u svojoj pretežnosti smjera na buduće događaje, ona se ipak u znatnoj mjeri odnosi i na dimenziju sadašnjosti. Pokazatelji tzv. *realizirane eshatologije* prožimaju evanđeosko pripovijedanje: Isus jest *s nama Bog* (usp. 1,23) i to će ostati i po svome uskrsnuću (usp. 28,20). Dakle, Isusove riječi i djela čine jednu od bitnih etapa uprisutnjenja Kraljevstva u povijesti koja će rezultirati osnivanjem Crkve.<sup>51</sup>

Kada se radi o dimenziji eshatologije koja se odnosi na budućnost, ključnu ulogu za Mateja igra posljednji sud. Stoga koristi bogat rječnik kojim će izreći ovu stvarnost: Gehena (usp. 5,22.29.30 itd.), sud neizrečen nego opisan slikom (usp. 3,10.12; 7,19; 13,40 itd.), izrijekom pomoću termina *krisis* (5,21-22; 10,15; 11,22 itd.), Dan sudnji (usp. 12,36), tama (usp. 8,12; 22,13), škripanje zubi (usp. 8,12; 13,42; 22,13; 24,51) itd. U tu svrhu upotrebljava i znatan broj prisopoda vlastitih samo ovom evanđelju (usp. 13,24-30.36-43.47-50; 18,23-35; 25,1-13.31-46 itd.).

Kriterij suda detaljno je elaboriran tijekom evanđelja: veća pravednost u svoj različitosti svojih očitovanja, što je usko povezano s vršenjem volje Božje.

Motiv paruzije Sina Čovječjega u Evanđelju po Mateju pojavljuje se na način koji nadilazi Markov predložak. Naime, Marko poznaje Sina Čovječjega koji će se pojaviti u slavi (usp. Mk 13,26-27), ali Matej tom motivu dodaje element suda: Sin Čovječji nakon pojавka u slavi poslat će anđele da odvoje bezakonike za uništenje (usp. Mt 13,41-42). Kod Mateja, dakle, paruzija ima dvije svrhe: proslava Sina Čovječjega i sud. Zbog toga osjeća potrebu pozvati Crkvu na budnost i to čini putem prisopoda (usp. 24,45-51; 25,1-13.14-30).

---

<sup>51</sup> Usp. David M. STANLEY – Raymond E. BROWN, *Bitni elementi novozavjetne misli*, 304.

Prema Mt 10,23 i 24,34 proizlazi da je Isus očekivao kako će paruzija nastupiti za životnog vijeka prve generacije njegovih učenika. No, u odnosu na ove izričaje stoji izjava koja ih korigira: *o onom danu i času nitko ne zna, pa ni anđeli, ni Sin nego samo Otac* (usp. 24,36).

Za razliku od Pavlovog naglašavanja opravdanja koje je Božji dar – iako je svjestan da će unatoč tome svatko ići pred sud Božji (usp. 2 Kor 5,10; Rim 14,10) – Matej govori gotovo isključivo o važnosti djela *veće pravednosti*. Po svoj prilici, on jednostavno prepostavlja Pavlov nauk, ali kršćanima pred konac 1. stoljeća želi na srce staviti važnost prikladnog odgovora na dar Kraljevstva, upravo kao što je i jedan drugi apostol osjetio potrebu promatrajući ponašanje članova svoje zajednice (usp. Jak 1,22).

## EVANĐELJE PO LUKI I DJELA APOSTOLSKA

### 1. Status kroz povijest

Evangelje po Luki od vremena sv. Ireneja često je simbolizirano likom junca, kao jednoga od četiriju bića iz Otk 4,6-7; 5,6-8<sup>52</sup>. Najduža je knjiga Novoga zavjeta<sup>53</sup>, te stoga i najduže evangelje: Mt broji 1071, Mk 678, Iv 869, a Evangelje po Luki 1151 redak<sup>54</sup>. A ipak, ovo je samo polovica velikoga Lukina djela, izvorno povezanoga s Djelima apostolskim. Velika cjelina, podijeljena u dva sveska – koji svojim opsegom obuhvaćaju više od četvrtine Novoga zavjeta – veličanstvena je narativna građa koja spaja u jedno izvještaje o Isusu te o događajima o Prvoj crkvi.

Prema gore spomenutom sv. Ireneju, Evangelje po Luki navodi se kao Treće evangelje (nakon Mt i Mk, a prije Iv), treće je po citiranosti u ranoj Crkvi (iza Mt i Iv), također i po komentiranosti od crkvenih otaca (iza Mt i Iv) te, na koncu, treće i po zasvjedočenosti njegova grčkoga izvornika (također iza Mt i Iv).

Evangelje po Luki jedinstveno je među drugim kanonskim evangeljima jer ga prati drugi Lukin volumen u kojemu autor prikazuje Isusovo djelovanje povezanim s nastankom Crkve i njezinim djelovanjem. Usprkos kanonskoj podjeli na dva zasebna volumena, oni su u suštini neodvojivi jer evangelje otvara pojedina pitanja na koja će Djela pružati odgovore. Tek cjelina uokvirena u Lk – Dj osvjetjava Božji plan objašnjavajući kako u Crkvi Židovi i obraćenici iz poganstva ravnopravno čine zajednicu naroda Božjega.

Gore spomenuto rano smještanje Trećega evangelja među ostala evangelja (već tijekom 2. st.) – a Dj vjerojatno negdje između evangelja i novozavjetnih poslanica – označilo je proces njihova razdvajanja unutar novozavjetnoga kanona. Fizička razdvojenost modernom čitatelju otežava uočiti kako se radi o dva volumena koji iznose jedinstvenu pripovjednu cjelinu; naime, autor u proslovu evangelja (Lk 1,1-4) ne govori o postojanju *evangelja* nego o *izvještajima* (1,1) –

---

<sup>52</sup> Usp. James R. EDWARDS, *The Gospel according to Luke*, The Pillar New Testament Commentary, William B. Eerdmans Publishing Co., Grand Rapids 2015., 2-3.

<sup>53</sup> Usp. Donald A. CARSON – Douglas J. MOO, *An Introduction to the New Testament – Second Edition*, Zondervan, Grand Rapids 2005., 198.

<sup>54</sup> Usp. Darrell L. BOCK, *Luke. Volume 1: 1,1 – 9,50*, Baker Academic, Grand Rapids 1994., 1.

stoga započinje svoj kojega će kasnije nastaviti u drugoj knjizi (usp. Dj 1,1).<sup>55</sup> Oba volumena su podjednake dužine, a svaki od njih zapremao je cijeli tadašnji svitak papirusa pa je i ekonomski motiv mogao biti razlogom podjele na dvije knjige.

Prema proslovu (Lk 1,1-4) Luka svoje dvotomno djelo kategorizira kao *naraciju* to jest *po redu sročen izvještaj*. U ono vrijeme ova oznaka mogla je u čitatelja pobuditi precizne asocijacije jer kategorija *naracija* obuhvaćala je povijesna i životopisna djela, za razliku od novele koja je također opisivala po redu, ali bez nužne povijesne pozadine navedenih događaja.

No, Lukina težnja biti vjeran predajama primljenim od *očevidaca i slugu Riječi* (1,2) neće sputati njegovu vlastitu nadahnutost, teološku misao i književni genij. U svom glasovitom Uvodu u Novi zavjet, R. E. Brown kaže:

Luka je nadareni pripovjedač, npr. očituje istinski umjetnički smisao (skladno uravnotežen izvještaj o Isusovu djetinjstvu), prizore predstavlja s iznimnom nježnošću (»obraćeni razbojnik«). Njegov izbor (...) uključuje neke od nezaboravnih novozavjetnih ulomaka, kao npr., prispodobe o milosrdnom Samarijancu te rasipnom sinu. Dante ga opisuje kao »pisca nježnosti Kristove« – više negoli ijedan drugi evanđelist Luka je svijetu podario Isusa kakva trebamo voljeti. Ako ovo povežemo s teološkim motivima (...) i ako se prisjetimo kako je isti pisac napisao i Djela apostolska, moramo priznati da je treći evanđelist najznačajniji oblikovatelj kršćanstva.<sup>56</sup>

## 2. Povod nastanka

Evangelje po Luki, kao literarnu pojavu, treba promatrati u njegovu povjesno-kulturnom kontekstu.

Iako baštini poveznice s pojedinim antičkim literarnim vrstama, pojava evanđelja u 1. stoljeću vlastitost je ranoga kršćanstva. Prema današnjem stanju istraživanja, najstarije među kanonskim evanđeljima jest Evangelje po Marku te stoga služi kao polazište za nastanak drugih. Prvo među kanonskim evanđeljima, pisano ranih 60-ih ili 70-ih godina, nastaje u doba kada rana Crkva počinje osjećati potrebu za nastajanjem pisanoga zapisa o Isusovu životu i djelovanju; kao takvo Evangelje po Marku predstavljat će trajno i nepromjenjivo svjedočanstvo u

<sup>55</sup> Usp. François BOVON, *Das Evangelium nach Lukas (1,1 – 9,51)*, Benziger Verlag, Zürich – Neukirchen 1989., engl. prijev., *Luke 1*, Hermenia, Fortress Press, Minneapolis 2002., 1, i Joel B. GREEN, *The Gospel of Luke, New International Commentary on the New Testament*, William B. Eerdmans Publishing Co., Grand Rapids 1997., 6-7.

<sup>56</sup> Raymond E. BROWN, *Uvod u Novi zavjet*, 260-261.

odnosu na usmene predaje koje se primiču iščeznuću uslijed mučeništva pripadnika apostolske generacije. Ono predstavlja jednostavnu naraciju koja započinje djelovanjem Ivana Krstitelja, potom na scenu uvodi Isusa, izvještava o njegovim riječima i djelima, putu u Jeruzalem te smrti koju je ondje podnio. Pri tome dio jeruzalemske naracije, koja izvještava o procesu, muci i smrti, neproporcionalno je velik. Drugi evanđelisti (Mt 28; Iv 20,1 – 21,23) ovoj strukturi dodaju ukazanja uskrsloga Isusa, a Luka ide još jedan korak dalje te nakon ukazanja Uskrsloga opisuje i njegovo uzašašće na nebesa (Lk 24,50-53).<sup>57</sup>

Luka je kao zajedničke izvore nasljedio Evanđelja po Marku i po Mateju te zbirku izreka Q. Smatra se kako je imao i neke svoje vlastite, koji se uobičajeno označavaju s L, ali o njihovim karakteristikama ne postoji šire suglasje. Svoje djelo piše adaptirajući ih, ponegdje i ispravljajući ono što je smatrao nejasnim ili teže razumljivim svojem čitateljstvu/slušateljstvu.

Poput Mateja, autor Trećega evanđelja slijedi temeljni raspored Markova pripovijedanja: Isusova priprema za javno djelovanje, djelovanje u Galileju, put u Jeruzalem, proces, muka, smrt i uskrsnuće/uzašašće. No, on u Markovu osnovnu shemu uvodi više modifikacija negoli to čini Matej: znatno produžuje tzv. *evanđelje Isusova djetinjstva* (1,5 – 2,52) te izvještaj o Isusovu putu u Jeruzalem (9,51 – 19,27, dakle posvećuje mu 10 poglavlja a Mk samo jedno [Mk 10], Mt dva [Mt 19,1 – 20,34]) te zbog toga skraćuje tzv. galilejsku naraciju (usp. Lk 4,14 – 9,17 u odnosu na Mk 1,14 – 8,26; Mt 4,12 – 16,12). Osim toga, Luka uvodi pojedine tekstove koje njegovi prethodnici ne donose, a na poseban način su dali pečat razvoju kršćanstva (prispodobe o milosrdnom Samarijancu, 10,25-37; rasipnom sinu, 15,11-32; i nepoštenu upravitelju, 16,1-9; opis Isusova susreta sa Zakejem, 19,1-10; uskrsnuća mladića iz Naina, 7,11-17; njegovih riječi na križu o oproštenju krvnicima, 23,34; obraćanje desnom razbojniku, 23,43 itd.).

Glede motiva pisanja dvodijelnoga izvještaja, prema Bocku, Luka je pred sobom imao 4 problema s kojima se nosila Crkva njegova vremena i trebalo ih je elaborirati. Prvo, objasniti na koji način obraćeni pogani mogu postati ravnopravni članovi naroda Božjega bez vršenja Zakona, a da to u povratku ne vrijeda poseban položaj i vrijednost židovskih predaja; ova pitanja zahvaća uglavnom u Djelima apostolskim.

Drugo, ovakvom usmjerenu protive se uglavnom Židovi. Luka stoga kreće objasniti kako je moguće da Božji plan nailazi na protivljenje upravo kod Izabranoga naroda – u tu svrhu služi evanđeoski prikaz odbačenja Isusa.

Treće, Luka je osjećao potrebu objasniti kako se osoba i djelovanje raspetoga Isusa uklapa u Božji plan te na koji način će, iako fizički eliminiran, postati

---

<sup>57</sup> Usp. Jonathan KNIGHT, *Luke's Gospel*, Routledge, London – New York <sup>2</sup>2005., 4-5.

središtem Božjeg djelovanja i ostvarenja plana; u Djelima, stoga obrazlaže Isusovo uzašašće.

Četvrto pitanje veoma je praktične naravi: što znači *pristati uz Isusa* i kako živjeti da bi se postalo dijelom njegove zajednice – Crkve? Odgovor na ovo pitanje će uglavnom iznijeti Evanđelje po Luki, pogotovo u sekciji posvećenoj putovanju u Jeruzalem (Lk 9 – 19). Ono ujedno ima za cilj pojasniti kako je moguće da zajednica koja provodi Božji plan dospije pod prijetnju progona.

### 3. Međusobni odnos Lk – Dj

Za razumijevanje svakog od dvaju Lukinih djela, Evanđelja po Luki i Djela apostolskih, potrebno je razumjeti karakter njihova međusobnog odnosa. Njega bi se moglo, u principu, izreći na veoma jednostavan način: što je u Evanđelju po Luki implicitno, u Djelima apostolskim postaje eksplicitno. Naime, Luka je poduzeo napor ne samo napraviti izvještaj o pojavi, životu i djelu Isusa iz Nazareta, nego pratiti i ispunjenje njegovih obećanja – nastanak i razvoj Crkve. Stoga je, na neki način, evandeoski izvještaj o Isusu priprema za ono što će se događati u Djelima apostolskim.

Govoreći konkretnije, možemo ustvrditi kako Luka svoja dva volumena uvezuje uspostavljanjem literarnih poveznica koje, u povratku, čitatelju sugeriraju teološku povezanost. U tu svrhu postavlja tekstove koji su međusobno slični (npr. oba volumena počinju sličnim proslovom a svaki upućuje na drugi volumen, usp. Lk 1,1-4/Dj 1,1), kroz oba volumena provlači zajedničke teme (Isus liječi/apostoli liječe; Isus mora poći u Jeruzalem/Pavlu je poći u Jeruzalem-Rim; Isusa su protivnici ubili/Stjepan je žrtva protivnika, motivom Isusova uzlaska završava Evanđelje i počinju Djela itd.). Jasno je kako na taj način želi prikazati usporednice između Isusova i djelovanja njegovih apostola te čitatelju poručiti kako život Crkve u Djelima izvire iz Božjeg plana i Isusova djelovanja u Evanđelju po Luki<sup>58</sup>.

Luka je poduzeo napor ne samo napraviti izvještaj o pojavi, životu i djelu Isusa iz Nazareta, nego pratiti i ispunjenje njegovih obećanja koje će se očitovati nastankom i razvojem Crkve. U tom smislu Lk – Dj predstavljaju veliki narativni ciklus jer iznose jedinstvenu i kontinuiranu priповijest u kojoj se važne stvari tijekom evanđelja najavljuju i tek u Djelima ostvaruju (npr. prosvjetljenje naroda,

---

<sup>58</sup> Usp. Richard P. THOMPSON, “Luke - Acts: The Gospel of Luke and the Acts of the Apostles”, u: David E. AUNE (ur.), *The Blackwell Companion to the New Testament*, Willey-Blackwell, Chichester (UK) 2010., 319-343, ovdje 319-320.

usp. 2,32; otkupljenje Isusovom smrću tek u drugom volumenu se ostvaruje uključenjem pripadnika svih naroda u Crkvu, usp. Dj 15 itd.).

#### 4. Pitanje književne vrste

Lukino dvotomno djelo sadrži mnoga obilježja koja ga povezuju s grčko-rimskom historiografijom: način izražavanja u prologu (usp. Lk 1,1-4), genealogija (usp. 3,23-28), prizori objeda tijekom kojih se vrši poučavanje (usp. 7,36-50), opisi putovanja (usp. 9,51-56), govora (usp. Dj 20,17-38), pisama (usp. 15,22-29), dramatičnih epizoda poput Isusova odbačenja u Nazaretu (usp. Lk 4,16-30) ili Pavlova brodoloma (usp. Dj 27,1 – 28,14). Ovome treba pridodati naglasak na Luki recentnom povijesnom trenutku, davanje privilegiranoga prostora kauzalnim i teleološkim momentima te, na koncu, činjenicu da je cjelokupno poduzeto istraživanje stavljeno u službu uvjerljiva i zauzeta poučavanja. Stoga su ga neki klasificirali kao antičko povijesno djelo<sup>59</sup>.

Ova prosudba kasnije će biti opozivana poradi Lukine posvećenosti teološkim ciljevima, koja navodno umanjuje njegov historiografski kapacitet. Međutim, treba se prisjetiti kako pojам historiografije, koji je počeo prevladavati u 19. st., u antici nije postojao – svi koji su pisali povijesne teme imali su motive bilo političke, teološke, apologetske, pedagoške ili koje druge naravi<sup>60</sup>. Štoviše, kasnije će i novovjeki pojам povijesne istine pojavom postmoderne biti doveden u pitanje i time će se opet otvoriti mogućnost pozitivnijeg vrednovanja Lukina historiografskog doprinosa.

Poradi razlika u odnosu na antičke prologe historiografskih djela (Lukin je znatno kraći, sastoji se samo od jedne rečenice, iznenada će u Lk 1,5 prijeći u naraciju, u njemu nema kritičkog osvrta na prethodnike niti moralnih refleksija tipičnih za grčke povjesničare), neki su smatrali kako je Lukino djelo bliže ondašnjoj znanstvenoj literaturi. Tako npr. L. Alexander je definira veoma široko, pri čemu bi uključivala medicinu, filozofiju, matematiku, retoriku pa čak i magiju te mantičke znanosti<sup>61</sup>; ove primjedbe Luki ne žele odreći afinitet prema

<sup>59</sup> Usp. Terrance CALLAN, “The Preface of Luke-Acts and Historiography”, u: *New Testament Studies* 31 (1985.), 576-581., i David E. AUNE, *The New Testament in Its Literary Environment*, Library of Early Christianity 8, Westminster John Knox Press, Philadelphia 1987., 88.

<sup>60</sup> Usp. Alexander J. M. WEDDERBURN, *A History of the First Christians*, T&T Clark Ltd., London 2004., 12.

<sup>61</sup> Usp. Loveday ALEXANDER, “Luke’s Preface in the Context of Greek Preface-Writing”, u: *Novum Testamentum* 28 (1986.), 48-74.

povijesnoj dimenziji stvarnosti i njezinom opisivanju, nego istaći kako njegovo djelo manifestira utjecaje šireg spektra tadašnje znanstvene literature. Green, pak, smatra kako svi drugi elementi, poglavito naracija koja slijedi nakon prologa, predstavljaju Lukino djelo blisko sa starozavjetnom, kasnjom židovskom te antičkom historiografijom, poglavito po uzoru na Herodota i Tukidida.

Iz analize Lukinog korištenja izvorima proizlazi kako se prema njima odnosio veoma pažljivo i kritički. Iako su neki smatrali kako se prema primljenim predajama odnosio s velikom slobodom poradi teoloških<sup>62</sup> ili socioloških motiva<sup>63</sup>, pomnija istraživanja pokazuju njegovu načelnu pouzdanost u tretiranju povijesnih momenata tako da bi bilo neutemeljeno postavljati dilemu je li bio više predan teološkom ili povijesnom cilju. Njegovo djelo je više od povjesne monografije jer podsjeća na židovsku biblijsku historiografiju, kojoj je u većoj mjeri pridodao helenističke historiografske tehnike, a sve s ciljem prikazati *događaje koji su se dogodili među nama* (Lk 1,1), njihovu ukorijenjenost u povijest židovskoga naroda te u povijest spasenja i značenje koje za njih ima.

Neki su istraživači uspoređivali kanonska evanđelja s antičkom biografijom. R. Burridge je proučavao nekoliko takvih biografija uspoređujući ih s Evanđeljem po Marku i zaključio kako su im zajedničke obilježja: naziv kojeg dobivaju prema osobi koju opisuju (usp. Mk 1,1), glavni lik dominira naracijom, zamjetna je zastupljenost anegdota (izvještaji o neobičnim zgodama), mnoge od njih završavaju smrću glavnog lika, čitane su radi izgradnje auditorija itd.<sup>64</sup>. Nasuprot njemu, G. Stanton smatra kako se Evanđelje po Marku samo u veoma malom broju obilježja podudara s antičkom biografijom, a mnoga bi evanđeoska zbumila profanoga antičkog čitatelja (npr. evanđelistova koncentriranost na Isusovu smrt i nevoljkost pribjegavanju anegdotama, iznenadni završetak Drugoga evanđelja itd.)<sup>65</sup>.

Kada se radi o Evanđelju po Luki, ono predstavlja više negoli samo Isusov životni tijek: počinje rođenjem Ivana Krstitelja, pruža teološki komentar Isusova djelovanja i time priprema put za nastanak Djela apostolskih, koja izvještavaju o

<sup>62</sup> Usp. Ernst HAENCHEN, *The Acts of the Apostles: A Commentary*, Westminster Press, Philadelphia 1971., i Michael D. GOULDER, *Luke: A New Paradigm*, Journal for the Study of the New Testament Supplement 20, JSOT Press, Sheffield 1989.

<sup>63</sup> Usp. Philip Francis ESLER, *Community and Gospel in Luke – Acts: The Social and Political Motivations of Lucan Theology*, Society for New Testament Studies Monograph Series 57, Cambridge University Press, Cambridge 1987.

<sup>64</sup> Usp. Richard BURRIDGE, *What are the Gospels? A Comparison with GraecoRoman Biography*, Society for New Testament Studies Monograph Series 70, Cambridge University Press, Cambridge 1992., 128-153.

<sup>65</sup> Usp. Graham N. STANTON, *The Gospels and Jesus*, Oxford University Press, Oxford 1989., 19.

djelovanju njegovih sljedbenika. Zasigurno, i Evandelje po Luki i Djela apostolska sadrže neka od obilježja biografije, međutim teško se oteti dojmu da Luka ne opisuje toliko Isusov život koliko *veličanstvena djela Božja* (Dj 2,11). U tom smislu Isusov život ima posebno mjesto i značenje, ali teško da bi se Treće evandelje zbog toga moglo smatrati biografijom. Joel B. Green smatra kako je glavna razlika između dviju književnih vrsta u posvećenosti Lukina djela ispunjenju Božjih davnih obećanja te je zbog tek u sekundarnom smislu moguće govoriti o biografiji Isusova života; Djela apostolska još su udaljenija od biografije. Stoga je Lukino dvotomno djelo puno bliže antičkoj narativnoj historiografiji.<sup>66</sup>

## 5. Teologija

U prošlim vremenima, autor Evandelja po Luki trpio je kritike pojedinih bibličara kako je umjesto evanđeoskoga navještaja svoje djelo koncipirao više kao povijesni izvještaj, umjesto eshatologije u prvi plan stavio je povijest spasenja, živu apostolsku predaju zamijenio okamenjenim pokladomvjere itd. Međutim, nakon stoljeća istraživanja, postaje jasno kako je Luka zapravo svojim djelom nadahnuto i umješno progovorio Crkvi svojega prostora i vremena, spojio je ili bolje reći načinio premosnicu između vremena Isusova života i života prvih desetljeća Crkve te poznih desetljeća 1. stoljeća, skupa s njegovim pitanjima; osim toga, svojim je djelom išao ka premošćenju i dvije različite judeokršćanske teološke tradicije: palestinske i helenističke.<sup>67</sup>

Stoga u novije vrijeme prevladava pozitivna valorizacija Lukina *izvješća* (Lk 1,1). Sada se govori kako počasno mjesto među Lukinim postignućima pripada upravo njegovu opsežnom izvještaju o Isusovu životu: jedino autor Trećega evandelja pri povijedanju o Isusu počinje od stvarnog početka – začeća i rođenja Ivana Krstitelja – i vodi je svršetku o Isusovu uzašašću na nebo. Uz to, Lukin izvještaj uključuje mnoge zgode i Isusove pouke kojih ne nalazimo u drugim evandeljima.

Lukin teološki doprinos, iako ne manifestira dubinu teološke analize kojom se odlikuju pavlovski i ivanovski spisi, jest značajan i višestruk. Prvi vid njegova doprinosa jest integriranje izvještaja o Isusovu životu i djelu u širi kontekst

<sup>66</sup> Usp. Joel B. GREEN, *The Gospel of Luke*, 5, i John T. SQUIRES, *The Plan of God in Luke-Acts*, Society of New Testament Studies Monograph Series 76, Cambridge University Press, Cambridge 1993.

<sup>67</sup> Usp. Ivan DUGANDŽIĆ, *Biblijska teologija Novoga zavjeta*, 79-81.

povijesti spasenja tj. u povijest Izraela ili, moglo bi se i tako reći, promatranje povijesti Izraela kako teče kroz život Isusa Krista i Crkve; pri tom Luka precizno elaborira međusobni odnos Izraela, Isusa i Crkve, prikazujući njegov razvoj u proteku vremena tijekom Djela apostolskih. Drugi vid zastupljen je ponajprije „premošćujućom“ funkcijom Lukina dvotomna djela. Naime, Lk – Dj su unutar Novog zavjeta poput mosta koji spaja Isusa s Crkvom, pokazujući kako je on, uz kraljevstvo Božje, postao objektom crkvenog navještaja; tu je jasno vidljiv proces prelaska od *povjesnog Isusa* prema *Isusu vjere*. Na trećem mjestu, „premošćujuća“ funkcija Lukinih spisa jest u tome što su jedina literarno-teološka poveznica koja uvezuje događaje opisane u evanđeljima s epistolarnom literaturom, na prvom mjestu s likom i djelima Pavla, a potom i prema poslanicama Petra, Ivana i Jakova.

Poradi činjenice da Luka u pripovijedanje o Isusu ugrađuje teološke komentare pomoću kojih prikazuje sveobuhvatnost Božjega projekta spasenja – koji se proteže od Staroga zavjeta, nalazi ostvarenje u Isusovu životu te se poslije njegova uzašašća pretače u povijest Crkve – njegov izvještaj, čitan u ozračju vjere, poprima drugačije konotacije od tadašnjih biografija i povijesnih izvješća. Za prve čitatelje Evanđelja po Luki, Isus je bio Izraelov Mesija, Učitelj apostola i kršćanske zajednice te, na koncu, proslavljeni, nebeski Gospodin koji je prisutan kad god su okupljeni na bogoslužju. Ondje su mogli iskusiti njegovu prisutnost i slaviti ga. Uvjerenost kako Isus zaista *sjedi zdesna sile Božje* (22,69) prelila se u evanđeosko pripovijedanje i dala mu poseban ton – ono odiše vjerom u Isusovo božanstvo. Time Lukino *izvješće* poprima dijalektičku notu: s jedne strane ono ostaje *izvješće o povijesnim događajima koji su se ispunili među nama* (1,1) a u isto vrijeme jest dokument vjere crkvene zajednice koja ga percipira Gospodinom.

### 5.1. Teologija povijesti spasenja

Lukin napor sastaviti *izvješće o događajima* (1,1), čime nedvosmisleno preuzima na sebe zadatok povjesničara, nije išao na uštrb oblikovanja teološke komponente njegova djela. Zbog toga analitičari vole reći kako je uobličio neku vrstu *teologizirane povijesti*.

Naime, postalo je općim mjestom isticati kako je Luka tradicionalna apokaliptičko-eshatološka iščekivanja zamijenio trodijelnim povijesno-spasenjskim modelom. Jasno je kako je Lukina teološka perspektiva drugačija u odnosu na ostale evanđeliste jer ne uključuje samo povijesni prikaz Isusa, Božjega pomazanika, nego i povijesni razvoj Crkve u Djelima apostolskim sve do konca pedesetih i početka šezdesetih godina 1. stoljeća. Pogled na razvoj događaja,

iščekivani drugi Kristov dolazak i definitivni nastup kraljevstva Božjega time se značajno mijenja u odnosu na druga dva sinoptika. Neki su znanstvenici, poput H. Conzelmanna, stoga smatrali kako Lukin drugi volumen, odražavajući posljedice tzv. *kašnjenja paruzije*, daje do znanja kako se autor odrekao mišljenja da kršćani žive u posljednjim danima i stoga prionuo oblikovanju novoga modela povijesti spasenja u kojem je Isus središnja točka između vremena Izraela i vremena Crkve<sup>68</sup>.

Ipak, tijekom dugog perioda kritičkog istraživanja pojavit će se drugačiji pogledi na problem. Priznajući kako je autor Trećeg evanđelja i Djela apostolskih, poput većine njegovih kršćanskih suvremenika, prije svega pokušavao riješiti problem kašnjenja paruzije, F. Bovon smatra kako u Dj 1,1-11 nalazimo ključ Lukine vizije povijesti spasenja: glavni naglasak ne treba biti na budućnosti nego na prošlosti u kojoj se već dogodio čin spasenja Isusovim utjelovljenjem te smrću i uskrsnućem. Stoga umjesto tri, Lukina bi vizija sadržavala samo dvije etape povijesti spasenja: vrijeme proroštva i vrijeme ispunjenja, koje se dijeli na Isusovo vrijeme i vrijeme njegovih svjedoka (koji dodatno mogu biti podijeljeni na očevice i kasnije generacije učenika, kojima pripada i sam Luka, usp. Lk 1,1-4). Zahvaljujući tome, pogled na buduću paruziju može biti miran i pun radosne nade.

Drugi opet drže kako Luka razlikuje vrijeme Božjih obećanja i produženi period njihovih ispunjenja. Ipak, treba istaknuti kako takva viđenja Lukine teološke sheme nužno odražavaju ne samo teološku perspektivu njegova dvotomna djela nego i moderne teološke trendove pod čijim utjecajem progovaraju njegovi analitičari. Stoga je rasprava o ovome još uvijek otvorena.

## 5.2. Centralnost Božjeg plana

Postojanje i ostvarivanje Božjeg plana spasenja Luka je izrazio na više načina: pojmovima *plan* i *naum*, grčkim glagolima *dei*, koji izražava nužnost uslijed božanske volje, glagolom *horizō* koji znači *postaviti*, *odrediti*, *plēroō*, ispuniti (usp. Lk 2,49; 4,43; 7,30; 13,33; 17,25; 22,37; 24,7.26.44; Dj 1,16.20; 2,23; 5,38-39; 9,6.16; 13,36; 17,3; 20,27; 23,11; 27,24).

Do koje mjere Luka *događaje koji se ispuniše među nama* (Lk 1,1) gleda kao integralni dio povijesti spasenja, govori središnja važnost Božjeg plana koji je – prema njegovu shvaćanju – iznutra modelira i upravlja. Prema mišljenju nekih bibličara, među četiri glavna doprinosa Lukine teologije svakako treba uvrstiti i

---

<sup>68</sup> Usp. Hans CONZELMANN, *Die Mitte der Zeit: Studien zur Theologie des Lukas*, J.C.B. Mohr, Tübingen 1954.

njegovo shvaćanje centralnosti Božjega plana spasenja<sup>69</sup>. U svojoj teologiziranoj povijesti Boga prikazuje, direktnim ili indirektnim postupcima, kao glavnoga pokretača koji je u pozadini povjesnih zbivanja i ponašanja osoba; ono što u Lk – Dj orijentira scene i aranžira ih jest volja i namjera Boga Izraelova<sup>70</sup>.

Naime, on polazi od povijesti spasenja (usp. Lk 1,54-55.68-79; 2,29-32), njezinim vrhuncem smatra događaj Isusa Krista a njegovi plodovi se uprisutnuju te kroz prostor i vrijeme pronose u Crkvi. Nije li to naišlo na ozbiljno protivljenje? Božja vjernost obećanjima danim Izraelu osnovna je poluga koja stoji iza onoga što možemo nazvati *Božji plan spasenja*. Zbog nje Gospodin ne odustaje, unatoč odbijanju na koje nailaze njegove inicijative i darovi. Pa i kada se kao žrtva tih odbijanja nađe Sin Božji, Luka će upravo to kritično događanje – u govorima sv. Stjepana i sv. Pavla – prikazati vrhuncem povijesti spasenja (usp. Dj 7,2-53; 13,16-41). Izraelovo otvrđnuće i odbijanje Mesije kojeg mu Gospodin daruje također je uračunato u *Božji plan spasenja*. Ne samo da ga ne može omesti, nego upravo od dramatičnih događaja Bog će preko Isusove smrti i uskrsnuća te darom Duha načiniti vrhunac povijesti spasenja.

Autor Trećega evanđelja uvjeren je kako Bog u Isusovu djelovanju čini zaključni pokušaj pridobivanja Izraela za sebe te, u isto vrijeme, zahvaća pogane: Pomazanik Isus u isto vrijeme došao je kako radi Izraela, tako i radi svih drugih naroda te na taj način otkrio plan Božji.

### 5.3. Kristologija

Luka nasljeđuje Markov obrazac i govori o Isusu koji je Krist, Sin Božji i koji će kao Sin Čovječji trpjeti, biti ubijen i uskrsnuti. No, ovom temeljnog obrascu dodaje svoje vlastitosti.

Prva specifičnost Lukine kristologije jest naglašavanje da je Isus obećani davidovski Mesija. Kao takav, on je mesijanski vođa koji, započevši svoj put (usp. Lk 9,51), narod predvodi u novu obećanu zemlju – on je *Začetnik života* (Dj 3,15; 5,31). U evanđelju djetinjstva (usp. Lk 1 – 2), Isus je predstavljen kao Sin Božji (usp. 1,35) čije kraljevstvo će ostati dovijeka (usp. 1,32-33), on je Krist Gospodin (usp. 2,11), Pomazanik Božji (usp. 2,26) koji će otkupiti Izraela (2,38). U genealogiji ga predstavlja potomkom Davidovim i Abrahamovim, poput Mateja, ali ide i dalje: Isus je sin Adamov, što znači da kao Izraelov Mesija pripada cijelom

<sup>69</sup> Usp. Donald A. CARSON – Douglas J. MOO, *An Introduction to the New Testament – Second Edition*, 219.

<sup>70</sup> Usp. William H. SHEPHERD, Jr. *The Narrative Function of the Holy Spirit as a Character in Luke – Acts*, Scholars Press, Atlanta 1994.

ljudskom rodu. Štoviše, Sin je Božji. Kasniji razvoj će Isusa očitovati Mesijom koji je ispunjen Duhom Svetim (usp. 4,18), velikim prorokom (usp. 7,16) koji liječi i spašava svoj narod. Petrova vjeroispovijest ističe da je Isus Mesija (usp. 9,20) jer su titul Mesija i Sin Božji za Luku istoznačni (usp. 4,41). Putem Isusova proročkoga i mesijanskoga djelovanja Bog pohađa svoj narod (usp. 7,16). No, unatoč tome Mesija će doživjeti usud kakav priliči Sinu Čovječjemu – bit će mučen, ubijen i uskrsnut će (usp. 9,22.44; 18,31-33). Nakon što kreće prema Jeruzalemu, Gospodin poradi protivljenja religiozne elite (usp. 11,37-54) s jedne i blizine Kraljevstva s druge strane poziva Izrael na obraćenje (usp. 13,5.6-9). Smrt pravednog i nedužnog Mesije (usp. 23,4.14.22.41.46) nije nesretni slučaj: ona je, kao uskrsnuće koje je potom uslijedilo, ispunjenje svega što je o njemu pisano u Pismima (usp. 24,44-46). No, tek Mesijino uskrsnuće može rasvijetliti neshvaćanje učenika (usp. 24,45), zbog toga će i Izrael dobiti još jednu priliku za novo shvaćanje, obraćenje i prihvatanje Mesije (usp. Dj 3,17.19-20)

Druga značajka jest kristologija Djela apostolskih kojom evanđelist prikazuje kako će se, usprkos odbačenju Mesije, nakon njegove muke, smrti i uskrsnuća ostvarivati obećanja o Mesijinu uzlasku na prijestolje Davidovo (usp. Lk 1,32) i njegovu Kraljevstvu koje će trajati uvijek (usp. Dj 1,33). Preko mnoštva titula – Sluga Božji (usp. 3,13), Pravednik (usp. 3,14), Začetnik života (usp. 3,15), prorok poput Mojsija (usp. 3,22) itd. koji su svi subordinirani titulu *Mesija* tj. Sin Božji govori u Djelima obrazložit će da je Isus sjeo s desne Očeve na nebeskom prijestolju a njegovo Kraljevstvo bit će inkluzivnije nego Davidovo: podrazumijeva obnovu na univerzalnom planu (usp. 3,19-21). Sve dok se ne završi obnova, Očev plan nije ostvaren. Stoga intronizirani Mesija jest onaj koji Izraelu pruža novu priliku za obraćenje i oproštenje grijeha (usp. 5,31). Ali ne samo svom narodu. Priliku će dobiti i pogani jer on je – Bog sviju (usp. 10,36). Djela apostolska Mesiju koji je na nebeskom prijestolju rado nazivaju *Gospodin* ili *Gospodin Isus*, a u drugi plan odlaze nazivi *Sin Božji* i *Sin Čovječji* jer ih u sebi sažimaju tituli koji označavaju Isusov nebeski proslavljeni status: *Mesija* i *Gospodin*. No, na nebo uzvišeni Mesija ostaje prisutan među kršćanima (usp. 9,4-6.11-16; 22,17-21; 23,11). „Mesija jest introniziran na nebesima, ali nije odsutan iz Crkve“.

Uz nabrojane, svakako treba spomenuti da se u Djelima apostolskim za Isusa koristi i pojam *ime*: u to ime se ljudi krste (usp. 8,16), ozdravljaju (usp. 4,10), za nj se trpi (usp. 9,16) itd. Ovo je specifični Lukin način na koji ističe uzvišenost proslavljenog Krista.

Snažnije uključenje Duha Svetoga dodaje nove momente kristologiji Djela apostolskih. Kao što je u Evanđelju po Luki prvo na Isusa prvo sišao Duh Sveti (usp. Lk 3,21-22) nakon čega on kreće javno djelovati, tako u Djelima apostoli na

Pedesetnicu dobivaju dar Duha (usp. Dj 2,13). Zahvaljujući njemu Crkva nastavlja ista ona djela koja je činio Isus. S obzirom da je Duha na vjernike izlio Isus kao uskrišeni i na nebo uzvišeni Gospodin (usp. 2,33), Duh Sveti predstavlja element kontinuiteta između Isusa i Crkve.

#### 5.4. Spasenje

Božji plan, kao snaga koja iznutra upravlja poviješću, za svoj glavni sadržaj ima spasenje svijeta. Shvaćanje spasenja koje je Isus uprisutnio u povijesti, a koje je po njegovu uskrsnuću i daru Duha učinjeno dostupnim svima koji vjeruju, jest u srcu Lukine teologije. Njegova soteriologija najkompletnija je među sinopticima.

Luka je jedini sinoptik kod kojega se pojavljuju imenice *spasenje* (sōtēria, 1,69.71.77; 19,9; sōtērion, 2,30; 3,6) i *spasitelj* (sōtēr, 1,47; 2,11) i najviše od svih knjiga Novoga zavjeta koristi glagol *spasiti* (sōzō). Stoga se već temeljem ovih lingvističkih pokazatelja može zaključiti kako je *spasenje* središnji tematski pojam Evanđelja po Luki.

Spasenje je koncentrirano u životu i djelima Božjega Pomazanika – Isusa. Njegova moćna djela bila su pruženi momenti spasenja suvremenicima putem ozdravljenja, egzorcizma, otpuštanja grijeha i stvaranja novoga zajedništva – koje uključuje do tada marginalizirane – i predstavljaju početke Kraljevstva. Križ je posljedica Isusove poslušnosti Bogu i stoga izraz ljudskoga grijeha koji se opire Isusovu djelu: no, na križu prolivena krv zapečaćuje novi Savez između Boga i čovječanstva (Lk 22,19-20) te utemeljuje Crkvu (Dj 20,28).

Nakon uskrsnuća i izlijevanja Duha, spasenje Božje bit će ponuđeno svima (Lk 3,5-6; usp. Iz 40,3-5 LXX): ponovno Izraelu i po prvi puta poganim putem propovijedanja rane Crkve kao jedan od vidova ostvarenoga spasenja.

U Djelima apostolskim spasenje ostaje središnja tema. Isusovim uskrsnućem i uzašašćem uprisutnjene Kraljevstva ulazi u novu fazu: Izrael time zadobiva ispunjenje obećanja danih po prorocima a pogani mogućnost postati dijelom obnovljenog naroda Božjega. I jedni i drugi zadobivaju otpuštenje grijeha, dar Duha, pristup Kraljevstvu te nadu u uskrsnuće.

Petrovi govori u Djelima iznose srž Lukine soteriologije: uskrisivši Isusa od mrtvih, Bog ga je učinio izvorom spasenja za sve koji vjeruju u njegovo ime (usp. 4,12). Tu su uključeni i oni koji su Isusa odbacili i razapeli, a odluče se obratiti, krstiti za oproštenje grijeha te će primiti dar Duha (usp. 2,38). Susrevši se s odbijanjem pizidijskih Židova, Pavao im navješćuje da će se Evanđelje dati i

poganim (usp. 13,46-47). I jedni i drugi će dobiti mogućnost spasenja po vjeri (usp. 13,39; 15,11).

Spasenje za Luku nije isključivo nebeska stvarnost niti pripada prije svega budućnosti, nego obuhvaća prođor kraljevstva Božjega u sadašnjosti putem obnavljanja integriteta ljudskoga života, revitalizacije ljudskih zajednica, stavljanja svijeta u red te opunomoćenja zajednice Božjega naroda za življenje Božje milosti među sobom i prema uvijek širim krugovima drugih. Tu dimenziju naglašava više negoli Marko i Matej. On ne poznaće dihotomiju između duhovnoga i socijalnog, pojedinačnoga i zajedničkog jer spasenje obuhvaća totalitet ljudskoga života, uključujući njegov socio-ekonomski i politički aspekt. Iz ovoga je razvidno kako Božja spasiteljska inicijativa ne staje na oproštenju grijeha i obnavljanju pojedinačnog čovjekova odnosa s Bogom, nego podrazumijeva preobrazbu svijeta u svim njegovim aspektima – to je nastup Kraljevstva. Ona počinje putem Crkve (usp. 2,42-47).

Kulminacija spasenja bit će o uskrsnuću mrtvih, što će označiti početak konačne obnove (usp. 3,21) i nastupa Kraljevstva.

### *5.5. Ekleziologija u širem povijesnospasenjskom kontekstu*

Lukina ekleziologija usko je vezana za kristologiju i soteriologiju. Kao teolog povijesti spasenja, Crkvu će promatrati u dugom nizu Božjeg savezničkog odnosa s Izraelom, koji vrhunac dobiva u utjelovljenju Sina Božjega te susljednjim događajima koji će pripremiti njezin pojavak. Za njega Crkva je zajednica posljednjih dana, eshatološka zajednica oživljena izlijevanjem Duha na Isusove učenike. Ona je skup onih koji zajednički kroče put spasenja i sljednik je obećanja danih Izraelu (Luka jedini među evanđelistima govori o izabranju i savezu s patrijarsima, usp. Dj 13,17; Lk 1,72; Dj 3,25, te o Božjim obećanjima, usp. Lk 1,73, Dj 3,25; 7,5; 13,32; 26,6). Crkva izrasta iz onog dijela Izraela koji se obratio i prihvatio Isusa kao Mesiju.

Naime, već tijekom evanđelja Isusova djetinjstva najavljeno je protivljenje Isusu (usp. Lk 2,34), nastavlja se u djelovanju Ivana Krstitelja (usp. 3,7-9.15-17) a svoj puni razvoj dobiva već tijekom prve faze Gospodinova javnog djelovanja (usp. 4,28-29; 6,11; 7,31-35; 9,41). Tom dijelu Izraela Isus će se posebno posvetiti tijekom puta u Jeruzalem pozivajući ih na obraćenje (usp. 11,29; 12,56; 13,1-9.22-30). Za razliku od njih, Sina Božjega prihvatali su prvi učenici, Dvanaestorica, Sedamdesetdvojica i širi krugovi neimenovanih učenika koji će činiti jezgru prve crkvene zajednice. Luka je, stoga, smatra vjernim dijelom povijesnog Izraela koji

se odazvao Božjem pozivu i sada su zajednica njegovih pozvanika – *ekklēsia*, Crkva.

Izraelce koji Isusa nisu prihvatili Luka, napose od Dj 15 pa dalje, naziva *Židovima*.

Uz napor predstaviti Isusa kao ispunjenje Božjih obećanja njegovu narodu Izraelu, Luki je iznimno važno i elaborirati proces uvođenja obraćenih pogana u krilo naroda Božjega kako bi postali dionicima spasenja. Konstruirajući kroz dvotomno djelo ove dvije teološke linije, pomno bdije nad njihovom jasnoćom i jednakopravnošću. Otvaranje prostora ulasku pogana ni u kom slučaju ne umanjuje poziciju Židova: utjelovljeni Sin Božji bit će *na prosvjetljenje narodâ i slavu puka svoga izraelskoga* (2,32). Ipak, razumljivo je kako iz literarnih razloga linija koja prikazuje ulazak obraćenih pogana dobiva sve više prostora – u Evandelji po Luki brižljivo je naznačavana a tijekom Djela apostolskih razvija se u punini.

Luka će s mnogo senzibiliteta u Djelima razvijati ono što je naznačeno u Evandelju: pošto je židovska sinagoga zatvorila svoja vrata pred kršćanima, oni se okreću poganim (usp. Dj 13,13-52) jer uvjereni su kako je kršćanska poruka univerzalna i slobodna od ograničenosti na bilo koji nacionalni entitet. S druge strane, iako kršćanima postaju ljudi svih nacionalnosti koji ne vrše doslovno odredbe židovskoga Zakona (usp. Dj 13,1 – 15,29), oni ipak ne obezvrjeđuju Izraelovu baštinu. Štoviše, kršćani su legitimni tumači Pisma jer ono je nastalo djelovanjem istoga Duha kojega su baštinili zahvaljujući Isusu. Stoga je kršćanska poruka u potpunome skladu s Pismom. Ovdje se Luka očituje svjedokom helenističkog oblika kršćanstva koji, slijedeći Pavla, sebe stavlja izvan obveze striknog obdržavanja Zakona.

### *5.6. Crkva – konkretni obrisi života nove zajednice*

Lukino dvotomno djelo svojim elaboriranjem ulaska obraćenih pogana u Crkvu otvara kompleksna pitanja od kojih su neka teološka a neka socio-kulturna. Pogotovo u grčko-rimskom kontekstu gdje su politika i religija bile usko vezane unutrašnjom logikom. Stoga su pitanja poput odnosa Židova i obraćenih pogana, njihova statusa u Crkvi te u širem društvenom okruženju, društvenog statusa kršćana nakon razlaza sa židovskom sinagogom (jer kršćanstvo nije u tom času bila društveno priznata religija) bila veoma aktualna i na teološkom i na društvenom planu. Ove teme privlače istraživače koji kao bibličari pokušavaju Lukinu naraciju analizirati sa sociološkog gledišta. Tako će Ph. F. Esler ustvrditi kako Lk – Dj odražava odgovor autora na pritiske kojima je izložena kršćanska

zajednica te nastojanje pružiti joj političku legitimaciju pred optužbama društvene sredine<sup>71</sup>; H. Moxnes istražuje društveni svijet Lk – Dj s naglaskom na socijalni konflikt, pitanja čistoće i ekonomskih odnosa<sup>72</sup>. F. Neyrey je urednik zbornika koji analizira Lukino djelo u svjetlu različitih socioloških vrjednota (čast i stid), svjetonazora i društvenih struktura mediteranskog društva 1. stoljeća<sup>73</sup>. Ovi radovi daju uvid u složenost socijalnog konteksta u kojem Lukin tekst nastaje, treba biti čitan i na kojega želi djelovati.

Lukin stav prema Zakonu je između Matejevog i Pavlovog: kod njega Isus ne govori o neprolaznoj vrijednosti Zakona (usp. Mt 5,17), ali nema ni izričaja poput Pavlovog o njegovu svršetku (usp. Rim 10,4). Mojsijev zakon u Lukinoj ekleziologiji ostaje moralni vodič trajne vrijednosti (usp. Lk 16,17), ali obdržavanje svih njegovih (npr. liturgijskih) odredbi ne predstavlja vrhunac nečijeg moralnog života. Prema zrelosti i vrhuncima kršćanskog života ide se življjenjem Isusove riječi koja nadilazi zahtjevnost Zakona. Stoga Luka prikazuje prve jeruzalemske kršćane i Pavla kao prave židove i obdržavatelje Zakona.

Za Luku je nauka evanđelja ona koja – posebice preko dviju najvećih zapovijedi (usp. 10,25-28) – determinira kršćanski *ethos*. Treće evanđelje želi kršćane koji brinu o ljudima a ne o zakonima (usp. 10,29-37) i čije identitetsko samoodređenje ide u smjeru odanih, radosnih, slobodnih, neproračunatih, socijalno svjesnih i pobožnih učenika Uskrstova. Stoga njegova briga za žene, djecu i sve vrste odbačenih, kao i perspektiva koju otvara nad siromaštvom, očituje iznenađujuće svjež pogled na svijet za ono doba<sup>74</sup>. Ako radikalna askeza i doslovno naslijedovanje Isusa, kakvo su prakticirala Dvanaestorica, u urbanim okruženjima čitatelja Lukina evanđelja više nisu ostvarivi, njihov duh mora ostati živ te biti uvijek iznova mjera postupanja.

Isusova pouka u Trećem evanđelju, stoga, nije orijentirana toliko na donošenje pravilnika s određenim brojem odredbi za ispravno ponašanje koliko na

<sup>71</sup> Usp. Philip Francis ESLER, *Community and Gospel in Luke – Acts: The Social and Political Motivations of Lucan Theology*, Society for New Testament Studies Monograph Series 57, Cambridge University Press, Cambridge 1987.

<sup>72</sup> Usp. Halvor MOXNES, *The Economy of the Kingdom: Social Conflict and Economic Relations in Luke's Gospel*, Fortress Press, Philadelphia 1988.

<sup>73</sup> Usp. Jerome H. NEYREY, *The Social World of Luke – Acts: Models for Interpretation*, Hendrickson Publishers, Peabody 1991.

<sup>74</sup> Prema Donald A. CARSON – Douglas J. MOO, *An Introduction to the New Testament – Second Edition*, 221, Isus je konstantno u interakciji s onima na marginama židovskoga društva: siromašnima (1,46-55; 4,18; 6,20-23; 7,22; 10,21-22; 14,13.21-24; 16,19-31; 21,1-4), grešnicima (5,27-32; 7,28.30.34.36-50; 15,1-2; 19,7) i ženama (7,36-50; 8,1-3.48; 10,38-42; 13,10-17; 24,1-12); njih često prikazuje spremnjima prihvatići Isusa i njegovu poruku o Kraljevstvu.

obnavljanje slike Boga i društvenog poretka koji će biti s u skladu s njom; Isus kao Sin Božji živi poslušnost Bogu, služeći drugima kao interpretacija Božje naravi i plana s čovjekom te adekvatnog čovjekova odgovora Bogu.

Identitet učenika sadržan je u pozivu svrstatiti se uz Isusa i, s njime, uz Boga. Naglasak se premješta s pitanja naslijedjenog statusa (članstvo u Izabranom narodu) i prelazi na pitanje prihvatanja milosne Božje inicijative koja po Isusu i Crkvi u svijet unosi novi poredak. U svijet, koji je temeljen na potrazi za novcem, čašću i moću, obilježen krutim podjelama među pripadnicima društvenih slojeva, Božje kraljevstvo unosi drugačije vrijednosti s tendencijom preoblikovati ga.<sup>75</sup>

### 5.7. Etika

Za razliku od dubinske teološke antropologije koju pružaju pavlovske i ivanovske spise, Lukina teologija se zadovoljava zahtjevom za obraćenjem, tj. životnim usmjeranjem ukorijenjenim na Zakonu i Prorocima kojeg usavršava Isusov nauk, kao i isticanjem potrebe za oproštenjem grijeha. Obje kategorije zastupljene su u uzorku propovijedi Ivana Krstitelja koji poziva na obraćenje za otpuštenje grijeha (usp. Lk 3,3). Lukin Isus, za razliku od Markova i Matejeva, neće djelovanje započeti pozivom na obraćenje nego proglasom *godine milosti Gospodnje* (usp. 4,19). Time se ne umanjuje važnost obraćenja nego se Isusovo naviještanje Kraljevstva i obraćenje, koje njegova blizina zahtijeva, promatra kao Božja milosna ponuda spasenja. Polazeći od milosnosti ove ponude, Isus će svjedočiti blizinu grešnicima (usp. 5,20.27-32; 7,36-50) i pozivati ih neka je obraćenjem prihvate (usp. 5,32).

Spremnost na obraćenje proizlazi iz svijesti o neodrživosti nečijeg životnog usmjeranja (usp. 13,1-5.6-9). No, ona po sebi ne bi mogla dati odlučujući učinak kada Božji odgovor na ovu spoznaju i volju za obraćenjem ne bi bilo oproštenje grijeha (usp. Lk 15). Time se zaključuje tročlana shema u kojoj prvu i posljednju

---

<sup>75</sup> Usp. Joel B. GREEN, *The Gospel of Luke*, 23-24. Postoji dvojba oko toga je li Evandjelje po Luki politički angažirano ili ne, je li kritički usmjereno prema Rimskom carstvu ili pred njim želi biti apologija Crkve. No, slična zdvojnosc istraživača prisutna je i pri tumačenju Lukina dvotomna djela u odnosu na Židove onoga vremena: jedni smatraju kako je ono pokušaj izmirenja s Židovima (npr. Robert L. Brawley, *Luke – Acts and the Jews: Conflict, Apology, and Conciliation*, Society of Biblical Literature Monograph Series 33, Scholars Press, Atlanta 1987., 155-159), a drugi kako je antisemitski dokument koji ih potpuno odbacuje (npr. Jack T. Sanders, *The Jews in Luke – Acts*, Fortress Press, Philadelphia 1987.). Mi smatramo kako je Luka potpuno otvoren za Židove i izmirenje s njima, ali i kako je kritički usmjerjen prema Rimskom carstvu i kako mu kao alternativu predstavlja Crkvu, početak novoga svijeta.

riječ ima Bog: on daje milosnu inicijativu (otvara *Godinu milosti*), čovjek na ponudu Kraljevstva odgovara obraćenjem i, na koncu, Bog prihvata čovjekov odgovor otpuštajući mu dugove koje je do sada učinio pogrešnim životnim usmjerenjem.

Petrov nastup na Pedesetnicu jasno iznosi temeljnu strukturu moralnog života: obratiti se, krstiti se, primiti oproštenje grijeha i dar Duha Svetoga (usp. Dj 2,38). Isti itinerarij predviđen je i za pogane (usp. 8,26-40; 10,1-48; 16,30-34).

Isusovu učeniku nakon obraćenja jest važno posvetiti pažnju siromasima te potrebenicima svih vrsta (10,25-37; 16,9-13), a čuvati se od zavodljivosti bogatstva (usp. 12,13-21; 16,9.11-12.19-20).

Luka, stoga, rado naglašava potrebu raspoloživosti pred zahtjevima Kraljevstva – ni obitelj (usp. Lk 9,59-62) ni imetak (usp. 14,25-33) ne smije biti preprekom u ostvarenju idealja: ostaviti sve da bi se išlo za Isusom (usp. 5,1-11.27). U Govoru na ravnu (usp. 6,20-49) Isus iznosi zahtjeve koji se mogu svesti na temeljni: ljubav prema svima pa i neprijateljima (usp. 6,27-36). Za razliku od Matejevih blaženstava – koja se odnose na pojedine vrste duhovnih stavova ili ponašanja koja iz njih proizlaze (usp. Mt 5,3-12) – Lukin Isus govori o pojedinim povijesnim okolnostima u kojima pojedine osobe žive te o njihovoj promjeni. Drugim riječima, ljubav učenika će zbrinuti siromašne, nahraniti gladne, utješiti uplakane... Naravno, temelj ulaska u blaženstvo jest blizina Kraljevstva, a njegove prvine će se upriustniti u Crkvi snagom bratske ljubavi i zajedništva.

Tijekom putovanja u Jeruzalem (9,51 – 19,44), Isus u Evanđelju po Luki upućuje detaljnu pouku svojim učenicima, poput svojevrsnog katekizma za život buduće crkvene zajednice. Poziva učenika na propitivanje iskrenosti svoga prianjanja uz Isusa putem praćenja svog odnosa prema novcu tj. materijalnom bogatstvu. Tu temu otvara već Ivan Krstitelj (Lk 3,10-14), a produbljuju prisopodobe o „bogatu luđaku“ (12,13-21), nepoštenu upravitelju (16,1-13), bogatašu i Lazaru (16,19-31), te Zakeju (19,1-10). Oni koji posjeduju dobra u Kraljevstvo ulaze njihovom diobom onima koji nemaju i pritisnuti su oskudicom (kao što govore Lukina blaženstva). Tema će biti dodatno podvučena u Djelima apostolskim gdje su kršćani prikazani kako međusobno dijele dobra (usp. Dj 2,42-47; 4,32-35), a Crkva kao zajednica u kojoj se puno pažnje poklanja disciplini posjedovanja i dijeljenja (usp. 5,1-11).

Interesantno je uočiti kako je Luka u Djelima apostolskim dok prikazuje Crkvu relativno malo prostora posvetio pojedinostima moralnog života. Ograničava se na potrebu obraćenja, vjerovanja i krštenja. Vjerojatno prepostavlja kako zajednica živi u skladu s Isusovom riječju. Iako često spominje Duha Svetoga, ipak ne elaborira njegovu povezanost s moralnim životom kršćanina, kao što to čini npr. sv. Pavao. No, to po evanđelistovu mišljenju vjerojatno nije ni potrebno

jer je u Evandelju po Luki detaljno opisao Isusovo ponašanje kao prijatelja carinika i grješnika (usp. Lk 7,34), kao onoga koji traži prihvaća prezrene i izgubljene (usp. 7,36-50; 18,9-14; 10,30-37; 17,11-19 itd.) – s obzirom da je Crkva baštinila istoga Duha Svetoga, u Isusu su joj pred oči jasno stavljeni modeli ponašanja.

### *5.8. Eshatologija*

Poput ostalih sinoptika, i Luka smatra kako je Isusovom pojavom i djelovanjem nastupilo kraljevstvo Božje (usp. Lk 4,43; 8,1; 16,16); starozavjetno proroštvo je završilo s Ivanom Krstiteljem a nakon njega u Isusu nastupa Kraljevstvo (usp. 16,16). Egzorcizmi su očit znak da je Kraljevstvo nastupilo, iako ne još u punini (usp. 11,20). Za Luku već činjenica da su se pojavile prvine jest nJAVA sigurne promjene i nastupa punine (usp. 13,22-30; 14,15-24). Ipak, do punine neće doći prije negoli Isus bude okrunjen i introniziran kao Mesija (usp. 19,12-27). To je razlog zašto će apostoli nakon uskrsnuća pomicati da je vrijeme za uspostavu punine Kraljevstva (usp. Dj 1,6), no Isus je već prethodno najavio kako se to neće dogoditi prije njegova drugog dolaska (usp. Lk 21,31); stoga će Crkva ustrajno naviještati dolazak punine Kraljevstva (usp. 8,12; 14,22; 19,8; 28,23).

S jedne strane, Luka snažno naglasio eshatonsko obilježje Isusove smrti i uskrsnuća nazvavši ih *exodus*-om (usp. 9,31), čime želi reći da je u pitanju Božji zahvat oslobođenja po uzoru na izlazak Izraelaca iz Egipta. Taj događaj pripada kategoriji *kairos-a* u smislu posebnog vremena kojeg je Bog odredio za postizanje eshatonskog spasenja.

S druge strane, dolazak Sina Čovječjega, uz koji je usko vezan nastup Kraljevstva, Luka vidi drugačije od Marka. Dok Marko najavljuje dolazak Sina Čovječjega nakon razorenja hrama i Jeruzalema (usp. Mk 13,24), Luka smatra kako je dolazak Sina Čovječjega povezan s *vremenom pogana* (usp. Lk 21,24).<sup>76</sup> On piše 15-20 godina nakon razorenja Jeruzalema i jasno mu je da dolazak Sina Čovječjega nije vezan s tim tragičnim događajima. Period između razorenja Jeruzalema i dolaska Sina Čovječjega Luka naziva *vremenom pogana* jer Crkva u tom vremenu treba nositi svjedočanstvo poganima; paruzija neće nastupiti prije nego li to djelo bude dovršeno. Eventualna crkvena zbumjenost nad *odloženom paruzijom* kod Luke na taj način dobiva smisao: paruzija će uslijediti tek nakon

<sup>76</sup> Usp. Jörg BAUMGARTEN, «καιρός», u: H. BALZ – G. SCHNEIDER (ur.), *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, II, Stuttgart 1981., engl. prijev., *Exegetical Dictionary of the New Testament*, II, Grand Rapids 1991., 232-235, ovdje 234.

naviještanja poganima, koje je svakako važna etapa povijesti spasenja. Za njegovu teologiju važnije je bdjeti negoli istraživati vrijeme Gospodinova povratka jer to će biti u čas koji nitko ne očekuje (usp. 12,35-40); u tzv. *maloj apokalipsi* (usp. 17,22-37) Isus ne daje nikakav znak svog dolaska nego naglašava njegovu iznenadnost i neočekivanost.

Koliko je Luki taj stav bio važan, svjedoči činjenica da čak četiri puta odbija odgovoriti na pitanje o nastupu kraljevstva Božjeg (usp. 17,20; 19,11-12; 21,7-36; Dj 1,6-7).

U Djelima apostolskim, stoga, iako nema urgencije pred očekivanom blizinom paruzije, ona ipak ostaje horizont prema kojem teče radnja (usp. Dj 1,11; 2,16-21,32-33; 3,21; 10,42; 17,31). Crkva zna da će se Isus vratiti kako je na nebo i uzašao, a do tada kršćani trebaju ići širom svijeta naviještati Radosnu vijest – sve dok se ne ispuni vrijeme pogana. Pavao pred konac Djela izražava živu eshatološlu nadu u uskrsnuće mrtvih (usp. 23,16; 24,14.21; 26,6) kojoj je temelj Isusovo uskrsnuće. Njegov pojavak, osim uskrsnuća i općeg suda, za posljedicu će imati i univerzalnu obnovu (usp. 3,21). S druge strane, Prvomučenik Stjepan (jedini koji spominje Sina Čovječjega, usp. Dj 7,56) odmah će, bez čekanja paruzije, po smrti biti sa Sinom Čovječjim (usp. Lk 12,20; 16,19-31). Ovaj aspekt osobne eshatologije – da pojedinac odmah nakon smrti ide na sud te u raj ili pakao – ne proturječi gore istaknutoj shemi. Njih nije moguće niti potrebno pokušati harmonizirati jer svaki od njih izriče pojedini aspekt eshatološkog spasenja, bilo onaj opći bilo individualni.

## EVANĐELJE PO IVANU

### 1. Teologija

Iako se većina istraživača slaže da je polazna točka ivanovske tradicije utjelovljenje Riječi, ipak postoje velike razlike o polaznoj točki za proučavanje teologije ovih spisa. Treba li započeti analizom ljudskog stanja prije Krista (Bultmann, Gnilka) ili kristologijom i soteriologijom (Strecker, Stuhlmacher) ili objavom koju Sin donosi od Oca (Hahn)?

Ono što je očevidno, posebna odlika Evanđelja po Ivanu jest naglašavanje najuže veze između Oca i Sina. Imajući u vidu da Sin dolazi od Oca objaviti što je čuo i video od Oca, istinska situacija svijeta može biti spoznata samo u svjetlu ove objave. Iako bi zbog ovakve njihove međusobne ovisnosti analiza ivanovske teologije može započeti s bilo kojom od ove tri teme, čini se uputnim ipak započeti temom objave.

#### 1.1. Kristologija

##### 1.1.1. Logos objavljuje Boga

Najvažnije informacije o Sinu kao objavitelju Oca donosi Proslov (1,1-18), koji Isusa predstavlja utjelovljenim Logosom, te Isusova samoobjava njegova odnosa s Ocem. Zato ćemo prvo njih predstaviti.

##### Objava Staroga zavjeta u odnosu na objavu po Sinu

Najjasniji izraz gledanja na starozavjetnu objavu Evanđelje po Ivanu pruža već pri samom završetku Proslova (1,1-18). Polazeći od uvjerenja da se Boga ne može vidjeti i na životu ostati (usp. Iv 4,24; usp. Post 3; Izl 33,18; Iz 6,5; 59,2), evanđelist se u Iv 1,18 polemički osvrće na 1,17 kako bi naglasio ni Mojsije, ni patrijarsi, ni proroci nisu vidjeli Boga – video ga je samo Jedinorođenac Bog koji je u krilu Očevu<sup>77</sup>. Za razliku od Mojsija koji može vidjeti Boga samo straga (usp.

---

<sup>77</sup> Usp. Robert KYSAR, *Voyages with John: Charting the Fourth Gospel*, Baylor University Press, Waco (Texas) 2005., 34, Wes HOWARD-BROOK, *Becoming Children of God. John's*

Izl 33,18-23), *Jedinorodenac* ga gleda licem u lice<sup>78</sup> jer se termin *kolpos* odnosi na grudi (usp. 13,23) odnosno na vanjski dio tijela<sup>79</sup>. On nam ga je objavio.

### Odnos Oca i Sina

Novinu Isusovog identiteta evanđelist Ivan u Proslovu počinje iznositi uporabom termina *logos*, *Riječ*. Iako je ovaj termin bio poznat u matičnom helenističkom, ali i u židovskom kulturnom miljeu, ne postoje povijesne usporednice s njegovom teološkom uporabom kod četvrtog evanđelista<sup>80</sup>.

Jedinstvenost Ivanove uporabe ovog termina jasna je već od prvog retka Proslova. Naime, govoreći o odnosu bliskosti Logosa i Boga, izraz *pros ton theon*, *kod Boga* u 1,1 s jedne strane označava distancu koja Isusa dijeli od ovog svijeta a s druge naznačava nepojmljivo zajedništvo s Ocem jer on je bio *kod Boga prije negoli je svijeta bilo* (17,5.24). Evanđelje će kasnije razvijati Isusovo otajstveno *biti u Bogu ili u Ocu* (usp. 14,10) uslijed čega Sin, koji se sada nalazi na zemlji, u isto vrijeme uživa i zajedništvo s Ocem. Sintezu ovih dvaju pojmoveva (*kod Boga i u Bogu*) slikovito iznosi 1,18 gdje se kaže da *Jedinorodenac Bog jest u krilu Očevu*, čime je označeno Sinovljevo prebivanje u najvećem mogućem zajedništvu s Ocem (usp. Lk 16,22; Izr 8,30; Br 11,12; Rut 4,16)<sup>81</sup>. Time Ivan sugerira ne samo jedinstvo njihovih misli nego posvemašnje jedinstvo bića<sup>82</sup>.

Ovo jedinstvo evanđelist Ivan će tijekom razvoja evanđeoske naracije brižljivo isticati i dodatno ga nijansirati. Stoga će često koristiti absolutni izraz *Sin* (samo 3x dolazi u Mt te po 1x u Mk i Lk). Taj absolutni način govora o *Sinu* mora se razlikovati od čestog izraza *Sin Božji*. *Sin* nije samo kristološki naslov, već se izdvaja time što označava Isusov jedinstveni odnos prema Bogu, Ocu. U tim

<sup>78</sup> *Gospel and Radical Discipleship*, Orbis Books, Maryknoll 1994., 61, i Andreas J. KÖSTENBERGER, *John*, Baker Academic, Grand Rapids 2004., 48-49.

<sup>79</sup> Usp. Herman RIDDERBOS, *The Gospel of John. A Theological Commentary*, W. B. Eerdmans, Grand Rapids 1997., 59.

<sup>80</sup> Usp. Francis MOLONEY, *The Gospel of John*, Liturgical Press, Collegeville 1998., 47.

<sup>81</sup> Usp. William BONNEY, *Caused to Believe. The Doubting Thomas Story as the Climax of John's Christological Narrative*, Brill, Leiden – Boston 2002., 45; na str. 45-46 donosi pregled najznačajnijih tumačenja Ivanove upotrebe termina *logos*.

<sup>82</sup> Usp. Enrico GHEZZI, *Come abbiamo ascoltato Giovanni. Studio esegetico-pastorale sul Quarto Vangelo*, Edizioni Digi Graf, Borgonuovo 2006., 113, Andreas J. KÖSTENBERGER, *John*, 49.

<sup>83</sup> Usp. Wes HOWARD-BROOK, *Becoming Children of God. John's Gospel and Radical Discipleship*, 61.

ivanovskim tekstovima (18x) i *Otac* se upotrebljava absolutno, napose u formuli *Otac koji me poslao* (5,37; 6,44; 8,16.18 itd).

Odnos Sina prema Ocu odlikuje se s nekoliko svojstava:

a) često se navodi da *Otac Sinu* nešto daje (svoju riječ, svoje ime, slavu itd.); iznad svega Otac je svijetu dao Sina (usp. 3,16), a dat će i Duha (usp. 14,16); Sin ljudima može dati samo ono što je primio od Oca;

b) *Otac ljubi Sina* kao i *Sin Oca*; *Očeva* se ljubav pokazuje u tome što pokazuje *Sinu* sve što sam čini (usp. 5,20), a *Sinova* u tome što ispunjava poslanje koje mu je dao *Otac* (usp. 14,31b); njihova se ljubav očituje u međusobnoj usmjerenoći djelovanja i međusobnom proslavljanju;

3. *Otac poznaje Sina, a Sin poznaje Oca* (10,15); ovim se izražava povezanost i povjerenje *Sina* s *Ocem*; ono je uzorom i pralikom Isusovoga jedinstva s njegovim ovcama – *on poznaje svoje i njega poznaju njegove* (10,3);

4. *Otac* je nazočan u *Sinovim* riječima i djelima; jedinstvo *Sina* s *Ocem* toliko je da su Isusove riječi istodobno i *Očeve* riječi (usp. 12,50); *Očeva* nazočnost u njemu je tolika da Isus može reći *tko vidi Sina, vidi i Oca* (14,9);

5. *Otac* je veći od *Sina* (usp. 14,28); ovo treba promatrati u kontekstu *Sinovoga* slanja i boravka na svijetu; stoga će *Otac* trenutke *Sinove* najveće nemoći i sramote pretvoriti u njegovu proslavu.

Odnos Oca i Sina u toj mjeri je prisan da je nemoguć pristup Ocu osim po Sinu. Otac Sinu pokazuje sve što čini (usp. 5,20), dao mu je da ima život u sebi te stoga može uskrisiti i suditi mrtve (usp. 5,27). Svijetu Otac daje Sina kao istinski kruh s neba (usp. 6,31); skandal da je Isus iz Nazareta zapravo s neba pomaže nadvladati upravo Otac jer vjerovati u misterij inkarnacije moguće je samo njegovim darom (usp. 6,44). Budući da su Otac i Sin jedno (usp. 10,30), Sin objavom sebe učenicima zapravo objavljuje Oca, štoviše, njegova pastirska ruka kojom ih čuva zapravo je Očeva (usp. 10,28-29).

### Učinak objave Oca po Sinu

Uzimajući u obzir odnose u koje stupa već u Proslovu, Logos je predstavljen kao sapijencijalna kategoriju pri čemu nadvisuje poimanje židovsko-helenističke Mudrosti u tri bitna elementa: njegove funkcije i atributi, među kojima je i sposobnost ljude učiniti *djecem Božjom*, kontrast između *svjetla* i *tame*, uključujući vezu između *svjetla* i *života* te njegovu inkarnaciju u Isusu iz

Nazareta<sup>83</sup>. Poradi osnovnog značenja termina *logos*, evanđelist ga ujedno predstavlja i samoobjavom i uprisutnjenjem Boga u povijesti (usp. 1,18)<sup>84</sup>.

Temeljem gore istaknutog jedinstva s Ocem, Logos/Sin ima neusporedivu kvalifikaciju u odnosu na sve druge mogućnosti objave Boga; on otvara novo polje komunikacije i stavlja svijet u *dia-log* s Bogom (usp. Iv 17)<sup>85</sup>. U tom kontekstu glagol objaviti u 1,18 poprima novo značenje koje daje specifično obilježje cjelokupnom Evanđelju po Ivanu. Sin će uslijed svoga zajedništva s Ocem svojom objavom pružiti više od pukog prenošenja informacija i dijalogiziranja na tom nivou<sup>86</sup>. Njegove su riječi *duh i život* (6,63; usp 6,68) i stoga omogućuju novo iskustvo Boga. Štoviše, pomoću njih se ulazi u zajedništvo života s Bogom (usp. 14,15-23; 15,1-11). Kao što riječ koja u sebi nosi informaciju onome kome je komunicirana pruža mogućnost zajedništvovanja na kognitivnom planu, tako Isusove riječi koje komuniciraju *život* onome tko ih primi daju mogućnost zajedništvovanja na iskustvenom planu i stoga komuniciraju *duh i život* (6,63)<sup>87</sup>.

Zbog toga u Četvrtom evanđelju sve se okreće oko početne činjenice: Otac šalje Sina u svijet. Oni koji vjeruju u Sina, vjeruju u Onoga koji ga je poslao. Tako se glavni kristološki zahtjev podudara s teološkim: nemoguće je govoriti o Sinu Božjem neovisno o Ocu koji ga šalje i u njemu se očituje (usp. Iv 14,6). Kristologija postaje teologija i obrnuto.<sup>88</sup> Poistovjećenje je izvršeno već u Proslovu. Naime, Ivan uokviruje svoje evanđelje s dvije tvrdnje o Isusovu božanstvu. U Proslovu je ustvrdio kako je stvarateljski Logos, koji je Bog, postao *tijelo* i kako je u isto vrijeme jedinorođenac koji prebiva u krilu Očevu (usp.

---

<sup>83</sup> Usp. Thomas H. TOBIN, „The Prologue of John and Hellenistic Jewish Speculation“, u: *Catholic Biblical Quarterly* 52 (1990.), 252-269.

<sup>84</sup> Usp. Andreas J. KÖSTENBERGER, *John*, 25.

<sup>85</sup> Usp. Anthony J. KELLY – Francis J. MOLONEY, *Experiencing God, Experiencing God in the Gospel of John*, Paulist Press, New York 2003., 32. i 36.

<sup>86</sup> Ovime tvrdimo da objava o kojoj se govorи u 1,18 nadilazi tumačenje koje iznosi npr. Francis J. MOLONEY, *Belief in the Word. Reading John 1-4*, Fortress Press, Minneapolis 1993., 50-51, kako je Isus svojim životom, smrću i uskrsnućem objavljuje „story of God“ ili „makes God known“, „God can now be seen“.

<sup>87</sup> Usp. Robert KYSAR, *Voyages with John: Charting the Fourth Gospel*, 34, koji smatra kako naglasak na komunikaciji u 1,18 potvrđuje da je Prolog primarno soteriološki orijentiran jer završni redak izražava naboj cijelog dosadašnjeg tijeka teksta.

<sup>88</sup> Usp. Frank J. MATERA, *New Testament Theology. Exploring Diversity and Unity*, 273-274.

1,14,18), a pri koncu Toma ga ispovijeda Gospodinom i Bogom (usp. 20,28). Sâm Isus neće nijekati da je sebe izjednačavao s Bogom (usp. 5,18; 10,33).<sup>89</sup>

### Odnos objave i soteriologije

Ono što je istina u Bogu, treba biti objavljeno svijetu. Krajnja svrha Isusova poslanja je da svijet uvjeruje da ga je Otac poslao (usp. 11,42). Jedino na taj način može primiti život kojeg mu Sin donosi od Oca (usp. 6,57). Očevidno je da kod Ivana preklapanje teologije i kristologije, u konačnici, poprima soteriološku notu: jedinstvo Oca i Sina, slanje Sina u svijet u koji unosi ovo njihovo jedinstvo jest sa svrhom spasenja svijeta.<sup>90</sup>

Dakle, krajnji smisao objave Oca po Sinu nije samo objavljivanje istine kao skupa određenih informacija nego – poradi omogućavanja odnosa s Bogom, o čemu smo govorili u prethodnom odlomku – postiže soteriološke učinke: spasiti čovjeka, tj. omogućiti mu ulazak u zajedništvo s Bogom.

To je na sažet način Ivan najavio već u Proslovu: u *Riječi jest život* koji se ljudima manifestira tj. objavljuje kao *svjetlo* (1,4), oni koji su primili *svjetlo* u 1,12a zapravo su primili *život* o kojem govori 1,4. Ako su primili novi život – život Logosa, to znači da su se rodili tj. da su *postali djeca Božja* (1,12b). U konačnici, to opet znači da je Isusova objava ono što ljude pripušta, ili bolje reći ovlašćuje ih da uđu u dinamiku života s Bogom.

Zahvaljujući ovakovom soteriološkom domašaju, 1,18 razvija značenje početnih redaka Proslova (1,1-2) u njihovom povijesno-spasenjskom kontekstu i smislu, a u tom svjetlu treba biti tumačena ne samo cjelina Proslova, nego i ostatak Evanđelja<sup>91</sup>. Naime, naracija Evanđelja, koja slijedi razvija i “ostvaruje” smisao Proslova kao što i on najavljuje smisao ostatka Evanđelja koji iza njega slijedi<sup>92</sup>. Proslov predstavlja Sina koji ne стоји pored Oca kao nepomična vječna konstanta nego između njih postoji odnos: vječnost prilaženja, davanja i gledanja u ljubavi. On je stoga poziv na novo iskustvo u koje čitatelji, ako se odazovu dinamici Evanđelja, mogu ući – iskustvo postajanja djecom Božjom tj. rađanja za življene novog odnosa s Bogom.

Bivajući s Ocem u dijaloškom odnosu te ušavši u svijet svojih stvorenja, Logos kreira *dia-logički prostor*. U dijalog koji je originalno postojao samo između

<sup>89</sup> Usp. James D.G. DUNN, „New Testament Theology“, u: John W. ROGERSON – Judith M. LIEU (ur.), *The Oxford Handbook of Biblical Studies*, Oxford University Press, New York 2006., 698-715, ovdje 703-704.

<sup>90</sup> Usp. Frank J. MATERA, *New Testament Theology. Exploring Diversity and Unity*, 275.

<sup>91</sup> Usp. Herman RIDDERBOS, *The Gospel of John. A Theological Commentary*, 27.

<sup>92</sup> Usp. Francis J. MOLONEY, *Belief in the Word. Reading John 1-4*, 50-51.

Logosa i Boga uči će različiti likovi prisutni u drami Ivanovog Evanđelja, a u nju su u konačnici pozvani i sami čitatelji kojima se evanđelist direktno obraća (usp. 20,30-31)<sup>93</sup>.

Imajući pred očima ovako naglašenu soteriološku notu objave Oca po Sinu, R. Bultmann je odavno u svojoj *Teologiji Novoga zavjeta* (2:62) primijetio da Isus nikada ne donosi nikakvu specifičnu i konkretnu objavu onoga što je čuo i video od Oca, onoga što je živio kao preegzistentno božansko biće; radije govori da je poslan od Oca, da je došao svjedočiti za istinu – u konačnici on ne objavljuje božanske tajne nego svojim zahtjevom da objavljuje Oca autoritativno poziva slušatelje na odluku koja znači život ili smrt.<sup>94</sup> Dakle, Isusova objava ne donosi nove informacije o Bogu i njegovim tajnama nego u susretu s Isusom i življenjem njegove riječi omogućuje upoznavanje Oca i ulazak u život (usp. 5,24). I, s druge strane, njezino neprihvaćanje znači zatvaranje ponudi života i ostajanje u smrti.

### 1.1.2. Kristološki tituli

Nakon Proslava, tijekom razvoja evanđeoske naracije Ivan za Sina koristi niz titula, od kojih su neki tradicionalni i stoga zajednički sa sinopticima, a neki vlastiti ivanovski. Brojnost i raznolikost upotrijebljenih titula te njihova reinterpretacija izraz je složenosti ivanovske kristologije<sup>95</sup>.

#### Tradicionalni tituli

Spominjemo prvo titul *Mesija*. Evanđelje je pisano kako bi pobudilo u čitatelju vjeru da Isus jest Mesija i Sin Božji (usp. 20,31). Ovaj titul nije čest, ali dolazi u značajnim kontekstima; njime Ivan aludira na ispunjenje u okviru židovskih očekivanja spasenja, ali shvaćenih na drugačiji način<sup>96</sup>. Kao i u ostalim dijelovima Novog zavjeta, i ovdje ne određuje tradicionalno shvaćen titul *Mesija* Isusov identitet nego je obratno: Isus, Sin Očev, svojom samoobjavom determinira sadržaj titula *Mesija*. Za Ivana, Mesija je od Starog zavjeta najavljeni kraljevski Sin Božji i Kralj Izraelov u kojem je točka komunikacije između neba i zemlje (usp. 1,29.34.41.45.49.51); no, on dolazi odozgo (usp. 3,31-36) i stoga je nepoznat

<sup>93</sup> Usp. Anthony J. KELLY – Francis J. MOLONEY, *Experiencing God*, 36.

<sup>94</sup> Prema Frank J. MATERA, *New Testament Theology. Exploring Diversity and Unity*, 290.

<sup>95</sup> Usp. Joachim GNILKA, *Teologija Novoga zavjeta*, 214.

<sup>96</sup> Usp. Felix PORSCHE, *Mnogo glasova – jedna vjera. Novozavjetna teologija, njezini počeci, razvitak i osnovni smjerovi*, 110.

Židovima koji iščekuju Davidova sina iz Betlehema (usp. 7,42) – to je ivanovski način predstavljanja *mesijanske tajne*. Isus jest i sin Davidov i Kralj Izraelov, ali ne stoga što će obnoviti davidovsko kraljevstvo nego jer donosi Duha i uvodi u zajedništvo s Ocem.<sup>97</sup> Po svoj prilici Ivanovo inzistiranje na titulu Mesija (u NZ dolazi samo u Četvrtom evanđelju, usp. Iv 1,41; 4,25) posljedica je živih kontakata s židovskom sinagogom te polemike koju je ivanovska zajednica s njome vodila (npr. o podrijetlu Mesije, usp. 6,42; 7,27.41s) – Židovi su svojom zatvorenošću sebi onemogućili hod u shvaćanje Isusova mesijanstva, koje Crkva neustrašivo svjedoči<sup>98</sup>.

*Sin Čovječji*, iako je titul korišten i u sinoptičkoj tradiciji, u ivanovskoj doživljava novu upotrebu. Kao i kod sinoptika, i kod Ivana ovaj naslov koristi samo Isus kada govori o sebi; no, za razliku od sinoptičke, ivanovska tradicija ne govori o Sinu Čovječjemu i njegovu slavnom dolasku te sudu u futuru nego u prezentu.<sup>99</sup> Ovaj titul je u funkciji naglašavanja: 1) Utjelovljenoga kao točku komunikacije neba i zemlje; 2) onoga koji će biti uzdignut na križ i proslavljen od Boga; 3) onoga koji je *Kruh s neba* te čije tijelo i krv treba jesti i piti (usp. 6,53; 4) onoga čija nazočnost već realizira sud<sup>100</sup>. Stoga su svi pozvani vjerovati u Sina Čovječjega (usp. 6,39.44-45). Iako Evanđelje po Ivanu ne govori o konačnom apokaliptičkom суду, ono ipak pridaje središnju ulogu Sinu Čovječjemu u procesu Božjeg suda: on se, naime, odvija već sada u činu prihvaćanja ili odbijanja Sina Božjega (usp. 3,17-21) koji je ustvari Sin Čovječji koji je s neba sišao (usp. 3,13).<sup>101</sup>

### Specifični ivanovski tituli

Ovi se tituli ne pojavljuju pravilno tijekom evanđeoske naracije pa ih je stoga uputno smatrati pomoćnim u odnosu na glavne *Mesija* i *Sin Božji*. Prvi kojeg spominjemo jest *Jaganjac Božji* (usp. 1,35-39). Bibličari raspravljaju potječe li ovaj titul od Sluge Jahvinog (usp. Iz 53,7.10-12), pashalnog janjeta (usp. 1 Kor 5,7), žrtvenog janjeta (usp. Izl 29,38-42), janjeta iz Izakova žrtvovanja (usp. Post 22) ili zaklanog janjeta iz Otkrivenja (usp. Otk 5,6-10)? U Evanđelju po Ivanu Isus kao Jaganjac odnosi grijeh svijeta, koji se odnosi na odbijanje vjerovati u Božju objavu. Tamu zatvaranja pred svjetлом Božjim Jaganjac će raspršiti svojom

<sup>97</sup> Usp. Frank J. MATERA, *New Testament Theology. Exploring Diversity and Unity*, 282-285.

<sup>98</sup> Usp. Joachim GNILKA, *Teologija Novoga zavjeta*, 221. i 224.

<sup>99</sup> Usp. Felix PORSCHE, *Mnogo glasova – jedna vjera. Novozavjetna teologija, njezini počeci, razvitak i osnovni smjerovi*, 110.

<sup>100</sup> Usp. Joachim GNILKA, *Teologija Novoga zavjeta*, 214-215.

<sup>101</sup> Usp. Frank J. MATERA, *New Testament Theology. Exploring Diversity and Unity*, 289.

žrtvom na križu, koja je ujedno i njegova proslava. Titul *Spasitelj svijeta* (usp Iv 4,42) jest komplementaran s prethodnim: Jaganjac odnosi grijeh svijeta a Spasitelj je došao ne suditi nego spasiti svijet (usp. 3,17). Titul *Bog* (usp. 20,28) Toma Isusu udjeljuje u kulminantnom kristološkom momentu Četvrtog evanđelja i time potvrđuje izričaj iz 1,1c da *Riječ bijaše Bog*. Titul *Jedinorođenac* (usp. 1,14.18) ističe jedinstvenost Isusova božanskog sinovstva (usp. 1,1) a svi koji kasnije budu rođeni odozgo postat će *djeca Božja* (usp. 1,12) – dakle, Ivan drugačijim izrazom oslikava njihov budući odnos s Ocem.<sup>102</sup>

### 1.1.3. Isusove izreke *Ja sam*

Moglo bi se pojednostavljeno reći kako Isusovu objavu sažimaju njegove izreke *ja sam*. No, poradi specifičnog ugla gledanja iz kojeg izranjaju, potrebno je pojasniti njihovu pozadinu.

Došavši svojima po vodi, Isus im kaže *Ja sam* (usp. 6,16-21). Iako se može promatrati i u perspektivi antičkih glasničkih odnosa gdje su ove riječi predstavljale formulu kojom se predstavljao glasnik, trebalo bi ih shvaćati u svjetlu starozavjetne objaviteljske formule *Ja sam Jahve* tako da izjava *Ja sam* koju izriče uprisutnjeni božanski *Logos* (1,1) i *Jedinorođenac* (1,18) poprima epifanijski karakter.

Kada se ivanovski Krist predstavlja izričajima *Ja sam*, kao nadopuna tj. predikat, ne dolaze različite kristološke titule, nego *ivanovske slike*.

U tri slučaja izričaj *Ja sam* dolazi u kombinaciji s nekim znamenjem kojega je Isus učinio (*kruh života*, 6,35.41.48.51; *svjetlo svijeta*, 8,12; 9,5; *uskršnuće i život*, 11,25), u tri slučaja radi se o metaforičkim izrazima općega značenja kojim se opisuje Isusov odnos prema njegovim učenicima (*pastir dobri*, 10,11.14; *vrata ovcama*, 10,7; *pravi trs*, 15,1.5) te trijada u sklopu oproštajnoga govora *Ja sam put, istina i život* (14,6) koja dopunjuje ostale slike (vrata – put, svjetlo – život, put – istina).

Ove ivanovske slike temelje se na osnovnim ljudskim iskustvima i već su bile korištene u mnogim religijama te u Starom zavjetu. Izraz su dualističkoga pristupa Četvrtoga evanđelja: spasenje se doživljava na temelju iskustva zla, a otkupljenje na temelju iskustva izgubljenosti: čovjek, naime, u pravilu tek onda nauči cijeniti neko dobro (npr. zdravlje, život) kao vrijednost kada ga ošteti.

U Ivanovu evanđelju taj je odnos izvrnut i radikaliziran: čovjek postaje svjestan tame tek onda kad svjetlo počinje sjati. Bez svjetla, tama bi se smatrala

---

<sup>102</sup> Usp. Frank J. MATERA, *New Testament Theology. Exploring Diversity and Unity*, 285-287.

normalnim stanjem. Ivanovski formulirano, to glasi ovako: *Ja, svjetlo, došao sam na svijet da nijedan koji u me vjeruje ne ostane u tami* (12,46). Ili: *Tama prolazi, a pravo svjetlo već svijetli* (1 Iv 2,8) (svjetlo ovdje znači mogućnost orijentiranja, usmjerenost prema cilju, znanje o tome *kamo i odakle*, usp. Iv 3,8; 8,14).

U tom smislu reći da se shvaća što je smrt, moguće je tek nakon što se iskusi život. Ali odmah se mora dodati da se ovdje ne govori o biološkoj smrti, nego o stvarnoj smrti i stvarnom životu. Rečenica *Ja sam uskrsnuće i život* smjera na taj stvarni život. Oni koji nestvarno žive, već su mrtvi za stvarni život, premda još biološki žive (usp. 5,25).

Stvarni život zove se i *vječni život*. On uključuje u sebi i potencijal nadvladavanja biološke smrti, ali je puno više od toga. Budući da on već sada može imati utjecaj na čovjekovu zemaljsku egzistenciju, nijeće stvarnu smrt (usp. 11,25s). Time su najjače označeni i snaga i punina stvarnoga života u njihovim utjecajima na zemaljsku egzistenciju.

Riječ *Ja sam*, koja se odnosi na kruh, ima veze s tim stvarnim životom. Zato je on živi tj. kruh koji daje život. Kao onaj koji je došao s neba – tu je dotaknuta njegova preegzistencija – Krist posreduje, jer on je od Boga omogućeni život što dolazi od Onostranoga (6,33.35). Njega se postiže ako se u nj vjeruje. Taj slikoviti govor ovdje prodire do realističnosti, u kojoj *jesti od ovoga kruha* znači isto što i *vjerovati*: *Tko bude jeo od ovoga kruha* (= u mene vjeruje), *živjet će zauvijek* (6,51). Samo on utažuje glad i žeđ kao osnovni izraz egzistencijalne težnje za životom (6,35).

To vrijedi samo za onoga tko teži za stvarnim životom. Materijalna glad za životom može predstavljati samo negativ toga. Jer ta glad nikad ne postiže svoju svrhu, nakon tobožnjega ispunjenja uvijek je razočarana, završavajući u smrti. Očevi – misli se na Mojsijevu generaciju – pružaju primjer te gladi života: *Očevi vaši jedoše manu u pustinji i pomriješe* (6,49).

Stoga, u toj argumentaciji nisu samo suprotstavljeni jedno drugom *kruh s neba koji daje život* (= Krist) i *mana*, nego također i težnja za stvarnim i težnja za nestvarnim životom. Oni koji su ispunjeni samo tim posljednjim, mrmljaju (6,41), prepiru se (6,52) kao i ljudi Mojsijeve generacije. Oni traže Isusa samo zato što su *jeli od tih kruhova i nasitili se* (6,26), i žele ga učiniti svojim *kraljem* (6,15). Izraz te materijalno neutažive gladi za životom jest i žena Samarijanka, koja je imala pet muževa, a sad živi s jednim koji nije njezin muž (4,18).<sup>103</sup>

---

<sup>103</sup> Tekst pod ovim naslovom, sve do ovog momenta, u cijelosti se oslanja na Joachim GNILKA, *Teologija Novoga zavjeta*, 202-205.

Ovaj hermeneutički model otčitavanja ivanovskih slika u konkretnosti pojedinog konteksta Isusovim riječima daje specifična i precizna značenja. F. Matera ih ovako predstavlja:

- *ja sam kruh života*: predstavljajući se *kruhom koji je s neba sišao i daje život svijetu* (6,33; usp. 6,35.51) Isus objavljuje Oca kao darovatelja istinskog života i uskrisitelja mrtvih, a sebe kao jedini put do takvog života. Vjerovati u Isusa znači blagovati ovaj kruh života i stoga uzeti udjela na vječnom životu već za vrijeme zemaljske egzistencije, u vjeri da će Sin vršeći volju Očevu uskrisiti vjernika u posljednji dan;

- *ja sam svjetlo svijeta, tko ide za mnom neće hoditi u tamu nego će imati svjetlost života* (usp. 8,12). Isus otkriva kako je, u konačnici, Bog svjetlo (usp. 1 Iv 1,5) i kao takav izvor života i istine. Slušati Isusa znači živjeti u svjetlu Božjem, koje je zapravo život što dolazi od Boga;

- *ja sam vrata, Dobri Pastir*: Isus je vrata kroz koja ovce idu *nalaziti pašu* (usp. 10,7.9) i dobri pastir koji *svoj život polaže za ovce* (10,11.14) da bi imali *život u izobilju* (10,10). U Starom zavjetu Bog je pastir svome narodu (usp. Ps 23; 34,11-16) a sada Isus objavljuje da Bog preko njega napasa svoj narod. Imat će život nauštrb njegova života kojega polaže kao *dobri pastir*, štoviše, bez njega koji je *vrata života* ne mogu imati;

- *ja sam uskrsnuće i život*: dok Marta tuguje za bratom i smatra kako će uskrsnuti u posljednji dan, Isus objavljuje da onaj tko vjeruje u njega, ako i umre, živjet će jer on je *uskrsnuće i život* (11,25-26). Dakle, onaj tko vjeruje, već participira na uskrsлом životu pa ga biološka smrt ne može rastaviti od života. Proglasivši se uskrsnućem i životom, Isus objavljuje da je Bog punina života čiju snagu smrt ne može oslabiti ni u običnom vjerniku. U zajedništvo s ovom puninom ulazi se vjerom – zato tko vjeruje *prešao je iz smrti u život* (5,24);

- *ja sam put, istina i život*: govoreći o svom odlasku Ocu, Isus kaže da je on *put, istina i život* i stoga nitko ne može doći Ocu osim po njemu (14,6). Kao *put*, on vodi Ocu, *istina* je riječ koju je Otac povjerio Sinu (usp. 17,17) a *život* je vječni život koji u čovjeka ulazi vjerom i zbog kojega će Sin vjernika dići od mrtvih (usp. 5,28-29). Ovim riječima Isus objavljuje kako je punina *života i istine* u Bogu a on je *put* k toj punini – k Ocu.

- *ja sam trs*: Isus sebe objavljuje trsom, učenici su loze a otac vinogradar (usp. 15,1-5). Izvan Oca i Sina, učenik ne može donijeti roda. I na ovaj način Isus sebe prikazuje kako je put k Ocu, vrata kroz koja ovca mora ući. I ova, kao i sve prethodne izreke, objavljaju odnos Oca i Sina prema vječnom životu: nema drugog puta k Životu osim Sina i nema drugog izvora života osim Oca. Stoga vjerovati u Sina omogućuje primiti od Oca život. Da, Sin ne objavljuje do sada neotkrivene tajne nego put u život;

- *ja sam*: u nekim prigodama Isus izjavljuje jednostavno *ja sam*, bez dodavanja predikata; ponekad ovaj izraz služi kao Isusovo samopredstavljuće teofanijsko očitovanje (usp. 6,20), kao potvrda osobnog građanskog identiteta (usp. 18,5.6) ili kao potvrda istinitosti onoga što je o sebi prethodno tvrdio (usp. 8,28).<sup>104</sup>

Kristologija Evanđelja po Ivanu ujedno je i teologija jer upoznati Krista znači spoznati da je Sin i preko njega doći do spoznaje Oca.

### *1.3. Specifična ivanovska kozmologija*

U često citiranom retku 3,16 na jezgrovit način evanđelist Ivan nam oslikava temeljne elemente u događaju Isusa Krista: Otac šalje Sina da bi svijet imao život vječni. Stoga je shvaćanje ivanovske teologije neobično važno obratiti pažnju na složenu problematiku koju izraz *svijet* nosi sobom.

On je već u sinoptika bio dvoznačan a kod Ivana poprima daljnju razradbu jer nijedan novozavjetni autor ne spominje više ovaj termin od četvrtog evanđelista. U prvom dijelu Evanđelja po Ivanu prevladavaju pozitivne, a u drugom negativne konotacije.<sup>105</sup> To je razumljivo s obzirom na negativan stav na kojeg je naišao Isus od većine ljudi<sup>106</sup>.

U isto vrijeme dok objavljuje svijetu Oca, Sin otkriva grijeh svijeta i njegovu potrebu za spasenjem. Jer, kako rekosno u prethodnom odjeljku, tame možemo postati svjesni tek kada sine svjetlo. Tako ni svijet nije svjestan svojega grijeha dok u nj ne uđe Sin kao Svjetlo svijeta koje objavljuje Oca. Tako govor o svijetu proizlazi kao prirodna posljedica slanja Sina.<sup>107</sup>

#### *Višeslojnost pojma svijet*

U ivanovskoj teologiji pojам *svijet* ima više značenja. Ponajprije se odnosi na stvoreni svijet (usp. 1,10; 17,5 itd.); u ovom značenju svijet ima pozitivan predznak jer je Božje djelo (usp. 1,3). Stoga poprima potencijalno pozitivno značenje jer se se govorи o svijetu koji se treba odlučiti za Boga. Može također metonimijski označavati ukupnost ljudskog roda (usp. 6,33; 12,19)<sup>108</sup>. U ovom značenju jest u principu potencijalno pozitivan (usp. 3,17), no postoje konteksti gdje je negativan jer Isus govorи o svijetu koji je Boga odbacio.

<sup>104</sup> Usp. Frank J. MATERA, *New Testament Theology. Exploring Diversity and Unity*, 291-293.

<sup>105</sup> Usp. Joachim GNILKA, *Teologija Novoga zavjeta*, 196-197.

<sup>106</sup> Usp. I. Howard MARSHALL, *New Testament Theology: Many Witnesses, One Gospel*, 517.

<sup>107</sup> Usp. Frank J. MATERA, *New Testament Theology. Exploring Diversity and Unity*, 294.

<sup>108</sup> Usp. Joachim GNILKA, *Teologija Novoga zavjeta*, 197.

Sama činjenica da Otac šalje Sina govori da je svijet potreban spasenja (usp. 3,16). Iako evanđelist Ivan ne govori o grijehu koji vlada svjetom na način sv. Pavla (usp. Rim 5,12-21), ipak je jasno kako podrazumijeva da je svijet u tami, grijehu i nijekanju Božje istine (u 1 Iv 2,16 se govori o požudi tijela, požudi očiju i oholosti života). Odbijanje otvoriti se svjetlu koje donosi život jest jasan pokazatelj da je svijet pod grijehom (usp. 9,41). Iako je Sin došao poput janjeta Božjega odnijeti grijeh svijeta (usp. 1,29), svijet – koji je pod Knezom ovoga svijeta (usp. 12,31; 14,30; 16,11) – protivit će se i njemu i njegovim učenicima jer će pokazati da su mu djela zla (usp. 7,7). Duh, Paraklet-branitelj kojega će Isus poslati, nastavit će Isusovu borbu kroz učenike (usp. 16,8-11).<sup>109</sup>

U suštini, grijeh svijeta i neuspjeh ljudi u prihvatanju svjetla koje je došlo na svijet (usp. 1,9-11) dolazi od činjenice da traže slavu jedni od drugih umjesto od Boga (usp. 5,44; 12,43); Isus će ići suprotnim putem – sve do vlastite žrtve na križu iz ljubavi prema svijetu<sup>110</sup>.

### Židovi i svijet

Jedno od najupečatljivijih obilježja Evanđelja po Ivanu jest česta uporaba izraza *Židovi*. Dok sinoptici nabrajaju čitavu lepezu Isusovih oponenata (farizeji, pismoznanci, saduceji, veliki svećenici), za Ivana to su uglavnom farizeji, ali ih naziva *Židovi*. Posljedica jest da pojam *Židovi* kod Mateja dolazi 5 puta, kod Marka 7, kod Luke 5 a kod Ivana čak 75 puta. Ovaj izraz u samom evanđelju poprima različite nijanse značenja, od toga da *spasenje dolazi od Židova* (4,22) pa sve do toga da Isus *Židovima kaže vama je otac davao* (8,44).<sup>111</sup>

Ovakav govor traži preciznije razlikovanje kako ne bi navodio na pogrešan zaključak da evanđelist cjelokupni židovski narod ocjenjuje negativnom ocjenom.

Samo u nekoliko slučajeva izraz *Židovi* ima neutralno značenje jer njime evanđelist označava Judejce kako bi ih razlikovao od Galilejaca (usp. 4,20; 7,35) ili mu služi kao naziv za židovske lidere (usp. 8,48; 11,8).

Iskustvo da su ivanovski kršćani u svom misionarskom djelovanju uglavnom doživjeli odbačenje od židovske sinagoge dovelo je do toga da negativan prizvuk izraza *Židovi* služi kao slika za odbijanje *svijeta* da prihvati Sina koji objavljuje Boga. Stoga, iako je Isus i sâm *Židov* (usp. 4,9), i spasenje proizlazi od *Židova* (usp. 4,22), ipak se Isus i njegovi sljedbenici distanciraju od *Židova* (usp. 2,13; 5,1; 6,4; 7,2.13; 9,22; 20,19 itd.). Oni, kao Isusovi sunarodnjaci i njegovi prvi

<sup>109</sup> Usp. Frank J. MATERA, *New Testament Theology. Exploring Diversity and Unity*, 294-296.

<sup>110</sup> Usp. I. Howard MARSHALL, *New Testament Theology: Many Witnesses, One Gospel*, 518.

<sup>111</sup> Usp. Craig L. BLOMBERG, *A New Testament Theology*, Baylor University Press, Waco 2018., 658.

sugovornici tijekom javnog djelovanja, zapravo su literarno-teološki model zatvaranja svijeta pred objavom Oca. To je jasno razloženo u Iv 5 – 10, gdje Ivan podrobniјe analizira problematičan stav Židova u odnosu na Isusa. Razlog tomu jest što smatraju kako već posjeduju život i spasenje na temelju Pisma (usp. 5,39-45) i stoga ne primaju onoga kojega im je poslao Otac (usp. 5,42-43). Ili postavljaju granice Božjem djelovanju pa ne vjeruju da je Isus sišao s neba i daje život svijetu (usp. 6,42.52).<sup>112</sup>

Ovi momenti, za koje možemo smatrati da potječu iz sjećanja na povijesna zbivanja i odnose u kojima se Isus kretao, protekom vremena i rastućim neprijateljstvom prema Crkvi doprinijet će da izraz Židovi ipak može odnositi na cjelokupni Izrael, uz nekoliko važnih izuzetaka. Jer neprihvaćanje s kojim se u početnim fazama suretao Isus u trenutku njegove smrti zahvatit će većinu tadašnjih Židova, a situacija se neće bitno promijeniti ni prema koncu 1. stoljeća.<sup>113</sup> Naprotiv.

Uvažavajući gore istaknute momente, očigledno je da bi bilo neopravdano i pretjerano krajnju negativnu oznaku koju nosi ovaj izraz u evanđeoskoj naraciji protegnuti na cjelinu židovskog naroda onoga vremena. Iako nisu svi Židovi prihvatali Isusa, prvi koji su ga prihvatali pa i gotovo cjelokupno članstvo rane Crkve u njezinim prvim desetljećima bili su upravo Židovi.<sup>114</sup> Tek uvažavajući obje ove linije činjenica, moguće je ispravno locirati ivanovsko shvaćanje i funkciju koju izraz Židovi ima u njegovoј teologiji i tako izbjjeći ekstremne zaključke koji ivanovsku kritiku Židova povezuju s antisemitizmom.

Interesantno je uočiti kako Isus u oproštajnim govorima (Iv 14 – 17) više ne govori o Židovima nego o svijetu; razlog je vjerojatno taj što je ovdje naglasak na pouci učenicima koji će poći po svem svijetu (i susretati se s odbijanjem Očeve objave u Sinu među drugim narodima) kao i na bezvremenosti ove poruke koju će čitati buduća stoljeća kršćanstva. Vjerojatno je zato ovdje odabran uopćeniji izraz svijet. Ili je, ipak, ovdje u pitanju skriveni ivanovski signal da je njegova zajednica prihvatile neuspjeh misionarenja među Židovima kao gotovu stvar?

### Kralj Židova

Izraz Židovi ponovno se pojavljuje tijekom izvještaja o Isusovoj muci. Isusa dopremaju na suđenje pred Pilata a on Isusa pita je li *Kralj Židova* (Kralj židovski)? S njihove točke gledišta, Isus ne ispunjava uvjete za kralja tj. Mesiju.

<sup>112</sup> Usp. Frank J. MATERA, *New Testament Theology. Exploring Diversity and Unity*, 299-300.

<sup>113</sup> Usp. Craig L. BLOMBERG, *A New Testament Theology*, 659, i Joachim GNILKA, *Teologija Novoga zavjeta*, 200.

<sup>114</sup> Usp. Frank J. MATERA, *New Testament Theology. Exploring Diversity and Unity*, 297-298.

Naime, tradicionalne se očekivalo da se neće znati odakle dolazi Krist (usp. 7,27) te da će svoje podrijetlo vući iz potomstva Davidova tj. iz Betlehema a ne iz Galileje (usp. 7,41-42)<sup>115</sup>. S evanđelistove točke gledišta, Isus je Kralj upravo zato što svjedoči za istinu (usp. 18,37); no, kao što svijet ne razabire *svjetlo* od tame, slobodu od ropstva, tako ni Židovi ne prepoznaju svoga Kralja.<sup>116</sup> Ivan jedini od evanđelista u izvještajima o Isusovoj muci i smrti za njega koristi naslov *Kralj* najvjerojatnije da bi podvukao posvemašenje odreknuće kojim su predstavnici Židova pred Pilatom odbacili Isusa: *mi nemamo drugoga kralja osim cara* (19,15); to je dodatno pojačano Pilatovim ustrajavanjem da natpis na sva tri tadašnja svjetska jezika Isusa prikazuje kao *kralja židovskoga* (usp. 19,20)<sup>117</sup>.

Dakle, termini *svijet* i *Židovi* Ivanu služe kako bi analizirao odbijanje Onoga koga je Bog poslao. *Svijet* je općenitiji i apstraktniji pojam a *Židovi* manifestiraju konkretnije odbijanje s kojim se Isus susreće. Dok se Isus za svoga života susretao s *Židovima*, u oproštajnim govorima svojim učenicima najavljuje protivljenje *svijeta* s kojim se će oni susretati nakon njegova uzlaska Ocu.<sup>118</sup>

#### 1.4. Pneumatologija

U prvom dijelu Evanđelja po Ivanu Duh Sveti se relativno rijetko spominje. Tek je nekoliko stvari rečeno za njega. Na Isusa je sišao s nebesa Duh i ostao na njemu (usp. 1,32-33), bez rođenja od vode i Duha nema ulaska u Kraljevstvo Božje (usp. 3,5), Bog Duha ne daje na mjeru (usp. 3,34), Duh je onaj koji oživljava a tijelo je beskorisno: Isusove riječi su Duh i život (usp. 6,63) i, na koncu, Duh će biti darovan tek nakon Isusove proslave (usp. 7,39). U drugom dijelu Evanđelja po Ivanu Duh se veoma često spominje i to pod tri imena: *Duh istine* (usp. 14,17; 15,26; 16,13), *Duh Sveti* (14,26; 20,22) i *paraklet* tj. „pomažuća prisutnost“ (usp. 14,16.26; 15,26; 16,7).<sup>119</sup>

Pomnjom analizom opaža se da su pojavci u prvom i drugom dijelu Ivanove naracije ipak međusobno povezani te tvore složenu mrežu značenja. Tako se naziv *Duh Sveti* pojavljuje u svakom odsjeku naracije (usp. 1,33; 14,26; 20,22), poziv na klanjanje u Duhu i istini iz 4,23 kasnije dobiva nadopunu u obećanju Duha

<sup>115</sup> Usp. Ivan DUGANDŽIĆ, *Biblijska teologija Novoga zavjeta*, 144.

<sup>116</sup> Usp. Frank J. MATERA, *New Testament Theology. Exploring Diversity and Unity*, 301.

<sup>117</sup> Usp. Joachim GNILKA, *Teologija Novoga zavjeta*, 224.

<sup>118</sup> Usp. Frank J. MATERA, *New Testament Theology. Exploring Diversity and Unity*, 301.

<sup>119</sup> Usp. Andreas J. KÖSTENBERGER, *A Theology of John's Gospel and Letters*, Zondervan, Grand Rapids 2009., 393. Inače, značenje grč. pojma *paraklētos* nije posve sigurno. Latinski prijevodi govore o *advocatusu*, *onome koji brani*, a istočni o *pomagaču* i *savjetniku*.

istine (usp. 14,17; 15,26; 16,13) a Duh koji je Ivanu Krstitelju, poput advokata, pomogao razlučiti i izreći svjedočanstvo za Isusa (usp. 1,29-34) kasnije se pojavljuje kao obećani dar učenicima (usp. 14,26; 15,26; 16,13).<sup>120</sup>

Za razliku od govora u Duhu Svetom u Knjizi znamenja (Iv 1 – 12), gdje njegova uloga nije jasno naznačena, u Knjizi proslave (Iv 13 – 21) Isus jasnije progovara o značenju Duha za život učenika i Crkve.

U 14,15-17 nazvan je *Paraklet, Branitelj* i Duh istine, što znači da je njegova bit istina. Time Isus otkriva da će Duh imati službu podudarnu s njegovom: otkrivati istinu. Kao što je Otac svijetu dao Sina, tako je Sin učenicima dao Duha; kao što svijet nije prepoznao Sina da dolazi od Oca, tako neće prepoznati ni Duha kada dođe.<sup>121</sup>

U 14,25-26 Isus Duha ponovno naziva *Paraklet, Branitelj* i *Duh Sveti*; on će poučavati učenike svemu i podsjećati ih što im je Isus govorio. Dakle, Duh je ujedno Učitelj i Objavitelj koji će Isusove riječi uprisutnjivati i razjašnjavati njegovim učenicima. Umjesto pukog ponavljanja, Duh će Isusovu riječ aktualizirati kako bi u svakom vremenu sijala jasnoćom i otkrivala istinu<sup>122</sup>. J. Gnilka veoma korisno iznosi da sâm evanđelist navodi primjere prisjećanja pouksrsnog prisjećanja učanika koji su povezani s njihovom refleksijom o Pismu. Prvi je slučaj u kontekstu čišćenja Hrama, gdje Ivan iznosi dva primjera produbljenog razumijevanja Pisma. Radi se o dubljem shvaćanju riječi iz Ps 69,10 koju učenici povezuju s Isusovom smrću (2,17) te o pouksrsnom prisjećanju jer u 2,22 evanđelist navodi: *kad je (Isus) uskrsnuo od mrtvih, njegovi se učenici sjetili da je to htio reći*. Sličan primjer nadahnutog prisjećanja Ivan nam pruža i pri Isusovu mesijanskom ulasku u Jeruzalem (12,16).<sup>123</sup>

U 15,26-27, koji dolazi nakon što je Isus učenicima najavio da će ih svijet zamrziti (jer je zamrzio i Sina i Oca, usp. 15,22-25), Paraklet će svjedočiti i učenici će svjedočiti za Isusa. Dakle, osnaženi Duhom, učenici će svjedočiti protiv svijeta koji ih mrzi i odbija vjerovati u Isusa. Za razliku od prethodna dva citata u kojima Otac šalje Duha, sada Isus šalje Duha iako je jasno da dolazi od Oca.<sup>124</sup>

<sup>120</sup> Usp. Craig R. KOESTER, *The Word of Life. A Theology of John's Gospel*, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids 2008., 134. Naprotiv, Andreas J. KÖSTENBERGER, *A Theology of John's Gospel and Letters*, 394, smatra kako izraz pneuma u 4,23-24 ne označava Duha Svetoga jer takav govor Samarijanka ne bi razumjela, nego radi želi naglasiti važnost onog duhovnog u bogoslužju u odnosu na brigu o njegovoj fizičkoj lokaciji (s obzirom na njezinu dvojbu: gora Gerizim ili Jeruzalem).

<sup>121</sup> Usp. Frank J. MATERA, *New Testament Theology. Exploring Diversity and Unity*, 306.

<sup>122</sup> Usp. Felix PORSCHE, *Mnogo glasova – jedna vjera. Novozavjetna teologija, njezini počeci, razvitak i osnovni smjerovi*, 114.

<sup>123</sup> Usp. Joachim GNILKA, *Teologija Novoga zavjeta*, 238.

<sup>124</sup> Usp. Frank J. MATERA, *New Testament Theology. Exploring Diversity and Unity*, 306.

Četvrta Isusova izjava o Duhu Svetom (16,7-11) dolazi nakon što je učenicima govorio o progonima i teškoćama koje će pretrpjeti radi njega (usp. 16,1-4a). Uloga Duha jest voditi parnicu sa *svijetom* i dokazati da nije Isus poražen i osuđen nego će to biti svijet ukoliko ne odustane od svoje ispravnosti. Ovaj proces odvijat će se u srcima vjernika, ali i savjestima onih kojima će – vođeni Duhom – polagati svoje svjedočanstvo za Isusa<sup>125</sup>.

U petoj, i posljednjoj izjavi (usp. 16,12-15), Isus obećava da će Duh uvoditi učenike u svu istinu jer neće govoriti od svojega nego ono što čuje te će im naviještati ono što ima doći. Kao što sve Očevo pripada Sinu, tako sve Sinovljevo pripada Ocu. Isus je Oca proslavljao naviještajući njegovo a Duh će proslavljati Isusa uzimajući od njegovog. Na taj način Paraklet nastavlja Isusovo djelo.<sup>126</sup>

Sada postaje jasnom ona početna Isusova tvrdnja da *svijet* ne može primiti Duha (usp. 14,17): svijet ne samo da odbija *svjetlo* i ostaje pod utjecajem *Oca laži*, nego će Duh otvoriti proces protiv njega! Naravno, kao i svi procesi i parnice koje u Svetom pismu poduzima Bog, ni ova nije radi donošenja osuđujuće presude nego radi dokazivanja istine i pokušaja da se odlutali čovjek i svijet toj istini vrate i prihvate je. Kao i sâm Isus, koji je na zemlji bio put da upoznamo nebeskog Oca, tako je i *Paraklet* put da svijet upozna Isusa.

### *1.5. Ekleziologija*

Ivanovske su zajednice najvjerojatnije živjele u blizini većih crkvenih tradicija, poput petrovske, i nastojale su očuvati svoja izvorna obilježja. U tom naporu s posebnom će brigom isticati dostojanstvo i visoku reputaciju svojih utemeljitelja.<sup>127</sup> Živeći svoju crkvenost kao manjinska tradicija te proživljavajući tegobne odnose sa židovskom sinagogom, ivanovske su zajednice itekako bile ponukane razmatrati svoj ekleziološki profil, kako na unutarcrkvenom tako i na širem planu života i djelovanja.

Iako je jasno da ivanovski spisi, osim u 3 Iv 6.9.10, ne spominju pojam *ekklēsia* to ne znači da evanđelist Ivan nema razvijenu ekleziologiju. Iako je početak prošloga stoljeća bio pod utjecajem R. Bultmanna i njegovih postavki da je u Četvrtom evanđelju naglasak na spasenju pojedinca i realiziranoj eshatologiji<sup>128</sup>, kasnije ipak počinje življci interes za Ivanovu ekleziologiju.

<sup>125</sup> Usp. Felix PORSCHE, *Mnogo glasova – jedna vjera. Novozavjetna teologija, njezini počeci, razvitak i osnovni smjerovi*, 114.

<sup>126</sup> Usp. Frank J. MATERA, *New Testament Theology. Exploring Diversity and Unity*, 306-307.

<sup>127</sup> Usp. Joachim GNILKA, *Teologija Novoga zavjeta*, 248.

<sup>128</sup> Usp. Ivan DUGANDŽIĆ, *Biblijska teologija Novoga zavjeta*, 151.

Da bi uobličio svoju ekleziologiju, Ivan koristi nekoliko tzv. *korporativnih metafora*, podrijetlom iz Staroga zavjeta, pomoću kojih progovara o zajednici učenika (npr. *ovce/stado* u Iv 10 te *trs* u Iv 15)<sup>129</sup>.

Od velikog značenja je specifična ivanovska uporaba izraza *mathētēs, učenik*. Na prvoj razini učenici u Evanđelju po Ivanu predstavljaju povijesnu poveznicu između Ivana Krstitelja, Isusa i Crkve. Oni su zajednica onih koji prebivaju u Isusovoj riječi jer vjeruju da je došao od Oca donoseći riječi života vječnoga. Ivan nikada ne imenuje Dvanaestoricu, osim što Isus jednom spominje da ih je sebi izabrao dvanaest (usp. 6,70). Ipak, predstavlja ih kao unutarnji, najbliži krug učenika oko Isusa kojima upućuje riječi oproštajnog govora kojima ih izdvaja u odnosu na druge:

- 1) oni su izabrani;
- 2) oni su u svijetu, ali ne od svijeta;
- 3) dijele intimno zajedništvo s Ocem i Sinom;
- 4) čine zajednicu onih koji slijede Isusovu zapovijed ljubavi;
- 5) Isus ih šalje u svijet kao što je Otac poslao njega.<sup>130</sup>

Dakle, ovim izrazom Ivan opisuje najbliže Isusove pratitelje i suradnike. Stoga se može reći da na prvoj razini izraz *učenik* ima povijesne konotacije jer se odnosi na zbivanja za Isusova ovozemaljskoga života, pogotovo u Iv 1,19 – 12,50. Međutim, ivanovska teologija poznaće i proširenu uporabu ovog izraza koja poprima eklezijalno značenje<sup>131</sup>. U tom smislu uz izraze *učenik* i zajednicu učenika Ivan veže neke ključne teme kao što su zajednica označena s *mi*, ljubav, jedinstvo, svjedočenje i poslanje. Ovdje ćemo detaljnije predstaviti prve tri, a preostale dvije također uključiti u taj govor.

### Zajednica predstavljena zamjenicom *mi*

Već u Proslolu, govoreći u prvom licu množine o onima koji su kontemplirali slavu utjelovljenog Logosa (usp. *mi* u 1,14), Ivan čitatelju pred oči stavlja svjedočku stvarnost crkvene zajednice<sup>132</sup>. Njezin pojavak i narav brižljivo je iznio

<sup>129</sup> Usp. Andreas J. KÖSTENBERGER, *A Theology of John's Gospel and Letters*, 481.

<sup>130</sup> Usp. Frank J. MATERA, *New Testament Theology. Exploring Diversity and Unity*, 302.

<sup>131</sup> Usp. Rudolf SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium 13-21*, HThKNT IV/3, Herder, Freiburg im Brisgau 1975., 236-237.

<sup>132</sup> Usp. Charles H. GIBLIN, „Two Complementary Literary Structures in John 1:1–1:18“, u: *Journal of Biblical Literature*, 104 (1985.), 87-103, ovdje 91, i William BONNEY, *Caused to Believe. The Doubting Thomas Story as the Climax of John's Christological Narrative*, 48.

u prethodnim recima. Nakon što je u 1,11 govorio o odbijanju, 1,12a uvodi kontrapoziciju koja će od sada biti konstantno prisutna u Iv misli: nasuprot onima koji nisu prihvatili Logos, postoje oni koji ga prihvaćaju (usp. 12,37-43). Dakle, odbijanje Logosa nije univerzalno<sup>133</sup>. Glagol *elabon*, srođan glagolu *parelabon* u 1,11, znači *primiti*; njime evanđelist kasnije označava da su neki primili samog Krista (usp. 13,20), njegovo svjedočanstvo (usp. 5,34-43) i njegovu riječ (usp. 17,8)<sup>134</sup>. Ovdje označava da su neki *primili svjetlo* i povjerili mu se, priznali njegove zahtjeve i ispovijedaju ga<sup>135</sup>. Nakon onoga što je rečeno u 1,4-5.10-11, ovi koji ga *primiše* predstavljeni su kao ljudi koji su išli protiv dominantnog načina na koji svijet razmišlja, živi i djeluje; oni su prihvatili Logos zbog onog što on jest i kako im se očitovao<sup>136</sup>.

Zbog konstrukcije rečenice u 1,12a-c, među komentatorima postoji suglasje da *primiti* (1,12a) znači isto što i *vjerovati* (1,12c; usp. 5,43-44)<sup>137</sup>. Sintagma *vjerovati u ime* pojavljuje se samo u ivanovskim spisima. Ona za sobom povlači prihvaćanje Logosa u punom opsegu njegove objave<sup>138</sup> i stoga je podudarna sa svrhom Evanđelja izrečenom u 20,31: *da ljudi vjeruju i da vjerujući imaju život u njegovom imenu*. Ako *vjerovati* znači *primiti život koji bijaše u Riječi* (1,4) onda *vjerovati u Isusovo ime* znači primiti u sebe dinamiku onoga što on jest i što živi. A njegov život jest komunikacija, ljubav s Ocem jer u njemu prebiva Otac i Očeva ljubav za svijet (3,16; 14,10). Upravo taj život komunikacije i odnosa s Ocem jest ljudima *svjetlo* (1,4). Stoga *vjerovati* znači *primiti novi život*: ući u sinovsku komunikaciju s Ocem. Nadalje, to znači da *vjerovati* nije moguće onome tko ostaje u dosadašnjem, „starom“ životu. Potreban je novi život i novo rođenje za

<sup>133</sup> Usp. Anthony J. KELLY – Francis J. MOLONEY, *Experiencing God*, 46, i Enrico GHEZZI, *Come abbiamo ascoltato Giovanni. Studio esegetico-pastorale sul Quarto Vangelo*, 137.

<sup>134</sup> Usp. Armin KRETZER, „λαμβάνω“, u: Horst BALZ – Gerhard SCHNEIDER (ur.), *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, II, Stuttgart 1981., engl. prijev., *Exegetical Dictionary of the New Testament*, II, Grand Rapids 1991., 336-338, ovdje 337.

<sup>135</sup> Usp. Andreas J. KÖSTENBERGER, *John*, 38; on ističe da na ovaj način Iv uspostavlja ravnotežu između ljudske odgovornosti (*primiti, vjerovati*) i božanskog suvereniteta (*udijeliti moć da netko bude rođen od Boga*).

<sup>136</sup> Usp. Herman RIDDERBOS, *The Gospel of John. A Theological Commentary*, 45, i Andreas J. KÖSTENBERGER, *John*, 38.

<sup>137</sup> Usp. npr. Francis J. MOLONEY, *Belief in the Word. Reading John 1-4*, 38-39, William BONNEY, *Caused to Believe. The Doubting Thomas Story as the Climax of John's Christological Narrative*, 51-52, i Andreas J. KÖSTENBERGER, *A Theology of John's Gospel and Letters*, 183. i 471. John PAINTER, „Quest Stories in John 1–4“, u: *Journal for the Study of the New Testament*, 41 (1991.), 33-70, ovdje 44-45, navodi da je isto glagol *elabon* na identičan način bio shvaćan i u kumranskoj literaturi.

<sup>138</sup> Usp. Andreas J. KÖSTENBERGER, *John*, 38.

njega! Da bi čovjek ušao u intimu Božju, treba početi živjeti na temelju novog počela. Ovo događanje je izvan domene zemaljske kauzalnosti, izvan snage *biosa, erosa i tehne* (usp. 1,13)<sup>139</sup>. A primanje novoga života znači roditi se na novi život tj. *postati djeca Božja* (1,12b)<sup>140</sup>.

Iako je utjecaj *tame* i *Kneza ovoga svijeta* velik (usp. 12,31-32; 14,30), neki ipak više ne pripadaju takvom svijetu jer su primili *svjetlo* (usp. 1,9-12). To su oni koji žive novim životom jer su rođeni od Boga (usp. 1,13). Vjerom izručeni Sinovoj objavi, oni čine zajednicu Crkve.

### Ljubav

Ljubav je nutarnji motiv koji leži u temelju terminološkog uspona zamjetnog pri označavanju statusa ljudi najbližih Isusu. U početku hoda s Gospodinom oni imaju status učenika (usp. 2,2). Nakon što evanđeoska naracija u Iv 13 uđe u novu fazu, Isus im se obraća: *vi ste moji prijatelji* (15,14). No, ovdje nije kraj jer u izvještaju o ukazanju Uskrstog Magdaleni, naziva ih *braćom*: *...idi mojoj braći i javi im...* (20,17). Izraz *brat* koncem Evanđelja po Ivanu (usp. 21,23) i u 1 Iv redovito koristiti za označavanje člana crkvene zajednice (usp. 2,10; 3,12; 5,16)<sup>141</sup>.

Ljubav koju međusobno dijele Otac i Sin (usp. 10,30; 17,24) postaje baštinom učenika: po ljubavi Sin prebiva u učenicima (usp. 17,26). Ona je kriterij raspoznavanja autentičnosti zajednice Isusovih učenika (usp. 13,34-35).

Zajednica učenika kao živu nutarnju vezu ima ljubav koja je veže s Ocem i Sinom (usp. 14,23) te međusobno po zapovijedi međusobne ljubavi (usp. 13,34-35). Ukoliko je ova povezanost zaista živa, zajednica učenika će donositi primjerene plodove ljubavi (usp. 15,9-17).<sup>142</sup>

<sup>139</sup> Usp. Anthony J. KELLY – Francis J. MOLONEY, *Experiencing God*, 46.

<sup>140</sup> U kontekstu ovog govora, prema Raymond E. BROWN, *The Gospel according to John*, I, Doubleday, Garden City, N.Y. 1966., 12, zamjetna je kontradikcija: Božje sinovstvo je istovremeno i uvjet i posljedica vjere! R. Brown smatra kako je riječ samo o prividnom proturječju: u stvari Božja milost s jedne strane omogućuje vjeru (=dade moć), a s druge strane prihvaćena i življena vjera uvodi u prihvaćeno, interiorizirano i od čovjek doživljeno sinovstvo; ovdje Bog i čovjek djeluju sinergijski, idu u istom pravcu s tim što su im djelovanja različita a konačni plod je djelo oba subjekta. Nasuprot ovoj aporiji, Enrico GHEZZI, *Comeabbiamo ascoltato Giovanni. Studio esegetico-pastorale sul Quarto Vangelo*, 137, zaključuje kako je izvor novog rođenja jest u konačnici ljubav Božja te stoga možemo reći da će oni koji vjeruju u Isusovo ime “biti kršteni ljubavlju Božjom”.

<sup>141</sup> Usp. Joachim GNILKA, *Teologija Novoga zavjeta*, 212.

<sup>142</sup> Usp. Felix PORSCHE, *Mnogo glasova – jedna vjera. Novozavjetna teologija, njezini počeci, razvitak i osnovni smjerovi*, 115.

Ljubav stoji naspram ovlasti održavanja discipline u crkvenoj zajednici (usp. 20,23) i moderira je da uvijek bude po uzoru na Isusovo postupanje prema Petru (usp. 21,15-18)<sup>143</sup>.

Da ta ljubav treba biti življena prije svega u krilu konkretnе zajednice učenika – Crkve – jasno je potvrđeno u pouzrsnom razgovoru kada Isus službu *napasanja svojih ovaca* u pouzrsnom razgovoru bude povjerio Petru (usp. 21,15-18). Dakle, nakon uskrsnućа Isus postavlja u povjesni hod svoje ovce predvođene izabranim pastirom. One baštine njegovu ljubav i s njom povezano poslanje. Jer Očeva ljubav prema svijetu očituje se u slanju Sina koji je poslan spasiti svijet (usp. 3,16). Zajednica učenika, ukoliko baštini ovu ljubav koja ide od Oca i preko Sina prebiva u njoj, stoga baštini i poslanje: *kao što Otac posla mene, i ja šaljem vas* (20,21). Preko njih ljubav Božja treba ići u svijet (usp. 17,18)<sup>144</sup>.

### Jedinstvo

Iako prebiva u svijetu, zajednica učenika mu ne pripada, ona je posvećena riječju Božjom (usp. 17,17) i stoga je svijet mrzi kao strano tijelo (usp. 15,19). Kao posvećena zajednica, učenici uživaju odnos s Isusom i Ocem: Isus je u Ocu i učenici su u njemu a on u njima (usp. 14,20). Pošto je Isus istovremeno i u Ocu, učenici koji su u njemu također su i u Ocu (usp. 14,23; 17,21).<sup>145</sup>

Gовор о јединству када се ради о стварности црквене zajedнице под знатним је утjecajem starozavjetnih слика које, у ивановској interpretaciji, бивaju kristoloшки усмјерене. Тако традиционални мотиви пастира/stada (Ив 10) и трса (Ив 15) говоре о једнинству у којему је извор и принцип живота Исус Крист. Он је пастир који окупља и напаса тј. дaje живот својему стаду, он је попут трса извор животних сокова за све учијеpljene у њега. Док slikom о добром пастиру Иван вјеројатно доводи у пitanje kvalitete drugih пастира, slikom трса dodatno nagлашава povezanost učenika s Kristom jer она не говори о међusobном односу učenika. Dakle, identitet чланова zajednice почиња на njihovoј životnoј vezi s pastirom/trsom. Bez nje nema живота црквенога zajednici.

Slijedeći način isticanja jedinstva jest specifični ivanovski izaz *biti jedno*. Njime Ivan aludira na dobro poznati starozavjetni tekst *Slušaj Izraele* (Пнз 6,4-9). Monoteistički naboj ovog teksta Ivan je svojom teologijom, kristologijom i pneumatologijom već redefinirao priključivši Sina i Duha Svetoga božanskom identitetu. Na isti način nastoji prereći identitet Božjeg naroda i predstaviti ga nekom vrstom „božanske obitelji“: njega čine djeca Božja (usp. 1,12) којој је

<sup>143</sup> Usp. Craig L. BLOMBERG, *A New Testament Theology*, 669.

<sup>144</sup> Usp. Ivan DUGANDŽIĆ, *Biblijska teologija Novoga zavjeta*, 152.

<sup>145</sup> Usp. Frank J. MATERA, *New Testament Theology. Exploring Diversity and Unity*, 303.

rečeno od psalmista da su *bogovi* jer im je upravljena Božja riječ (usp. Ps 82,6). U konačnici, u perspektivi jedinstva koju ivanovski Isus otvara učenicima zapravo se radi o *theōsisu* tj. pobožanstvenjenju (lat. *deificatio*): Isusovi učenici počinju participirati doduše ne u samom božanskom biću, nego u „božanskoj obitelji“ jer postaju djeca Božja<sup>146</sup>.

Tema jedinstva veoma je naglašena u Iv 17. Isus moli za jedinstvo učenika da budu jedno kao što su Otac i Sin jedno (usp. 17,11) a potom moli za jedinstvo učenika s onima koji će u budućnosti povjerovati na njihovu riječ (usp. 17,20-21). Temeljem zajedništva života (životni sokovi u trsu i lozama odgovaraju čuvanju riječi/zapovijedi, usp. 15,3.7.10) uslijedit će plodovi: ljubav jednih prema drugima. Time se proslavlja Otac a oni se potvrđuju istinskim učenicima. Dakle, crkveno zajedništvo, koje Pavao naziva *koinōnia*, kod Ivana je ukorijenjeno u prebivanju Crkve u Sinu a preko Sina u Ocu.<sup>147</sup>

Jedinstvo učenika međusobno i s Ocem i Sinom očitovat će se na van, prema svijetu. Kao što je Sin činio ono što mu je naredio Otac kako bi svijet znao da ljubi Oca (usp. 14,31), tako će i učenici svijetu pokazati da vrše Isusove zapovijedi. Iako nisu od svijeta, Isusovi učenici su upućeni svijetu. Činjenica da je Isus izabrao učenike iz svijeta za posljedicu ima to da će ih svijet mrziti (usp. 15,16.19; 16,33). Time su još tješnje približeni Gospodinu. Izabranost jednih ne znači da drugi ne mogu postati Isusovi. Biti učenik dostupno je svakome *tko se pouči od Oca* (6,44-45). Štoviše, pri svršetku velikosvećenike molitve postaje jasno da Isus zajednicu svojih učenika vidi u univerzalnoj perspektivi (usp. 10,16; 17,20-21).<sup>148</sup>

Razlog tomu jest što je njihovo poslanje, kojim ih Isus šalje svijetu (usp. 17,18; 20,21), nastavak njegova poslanja. Crkva je, stoga, misionarska zajednica. Iskustvo ivanovskih zajednica bit će obilježeno osporavanjima, suprotstavljanjima pa i progonom (usp. 16,1-4)<sup>149</sup>. Iako je svijet područje nevjere i suprotstavljanja Bogu i svima koji su Božji, Bog ga ne napušta – brine o njemu i ljubi ga preko Crkve.

---

<sup>146</sup> Usp. Andrew BYERS, *Ecclesiology and Theosis in the Gospel of John*, Cambridge University Press, Cambridge 2017., 181.

<sup>147</sup> Usp. Frank J. MATERA, *New Testament Theology. Exploring Diversity and Unity*, 304.

<sup>148</sup> Usp. Craig L. BLOMBERG, *A New Testament Theology*, 670.

<sup>149</sup> Usp. Joachim GNILKA, *Teologija Novoga zavjeta*, 248.

### 1.6. Sakramenti: krštenje i euharistija

Evangelje po Ivanu u određenom stupnju daje nazrijeti iskustvo ivanovske zajednice u liturgiji i primanju sakramenata. U liturgijskom, dogmatskom i ekumenskom smislu poimanje sakramenata bilježi dugi razvoj, a i nemalene prijepore po nekim pitanjima. U Evangelju po Ivanu nalazimo temeljna polazišta u kojima možemo pratiti početke ovoga razvoja<sup>150</sup>.

Od sakramenta, tj. Kristovih djela što ih Duh ovjekovjećuje u Crkvi, ivanovska teologija se usredotočuje na krštenje i euharistiju<sup>151</sup>. U Evangelju po Ivanu čitatelj se prvo susreće sa sakramentom krštenja. Ivan krsti da bi se očitovao Jaganjac Božji (usp. 1,31.33). Za razliku od njegova i krštenja Isusovih učenika koje je bilo vodom (usp. 4,1-2), Isus će krstiti Duhom Svetim (usp. 1,33; 20,22-23). Prvi jasan signal o krštenju nalazimo u Isusovim riječima Nikodemu: *tko se ne rodi odozgor, ne može vidjeti kraljevstva Božjega* (3,3). Iako Isus ne spominje izrijekom krštenje, Crkva je oduvijek njegove riječi shvaćala upravo u tom smislu: oni koji ulaze u zajednicu rođeni su odozgor, snagom Duha koji se dobiva krštenjem u Isusovo ime. Krštenje je, dakle, sakrament vode i Duha, pri čemu voda označava živu vodu tj. Duha. Onaj tko bude ovako oživljen, putem *zemaljskih stvari*, moći će kasnije razumjeti i *nebeske* (3,11-12; usp. 6,1-2).<sup>152</sup> Ivanovski naglasak da Isusovo krštenje komunicira Duha Svetoga u suglasju je s drugim novozavjetnim izričajima o krštenju (usp. Mk 1,7-8; Mt 3,11; Tit 3,5)<sup>153</sup>.

U 13,3-11 Isus započinje pranje nogu i, budući je to bio posao robova i slugu, naznačava da će njegova smrt na križu biti služenje kako bi oprao grijehu svijeta. Stoga krsno pranje ne podrazumijeva pranje cijelog tijela (usp. 13,10) niti je obred krštenja ono što spašava nego Gospodinova smrt čisti grijehu.<sup>154</sup> Najava s početka Evangelja da je Isus onaj koji krsti Duhom Svetim (usp. 1,33) ostvaruje se tek poslije uskrsnuća kada uskrslji svoji dahom učenicima komunicira Duha (usp. 20,22). Podsjećajući na stvaranje čovjeka u Post 2,7, ovim činom se želi reći kako Isus poslije muke, smrti i uskrsnuća udjeljuje novi život – time je govor o krštenju tj. rođenju od vode i Duha (usp. 3,5) upotpunjeno. Sličnost izraza *oprostiti* i

<sup>150</sup> Usp. Joachim GNILKA, *Teologija Novoga zavjeta*, 256.

<sup>151</sup> Usp. Bruce VAWTER, „Ivanovska teologija“, u: R. E. BROWN – J. J. CASTELOT – J. J. MCKENZIE i dr., *The Jerome Biblical Commentary*, Prentice Hall, Inc., Englewood Cliffs 1968., hrv. prijev., *Biblijska teologija Staroga i Novoga zavjeta*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb 1980., <sup>2</sup>1993., 435-465, ovdje 460.

<sup>152</sup> Usp. Frank J. MATERA, *New Testament Theology. Exploring Diversity and Unity*, 308-309.

<sup>153</sup> Usp. Ivan DUGANDŽIĆ, *Biblijska teologija Novoga zavjeta*, 154.

<sup>154</sup> Usp. Frank J. MATERA, *New Testament Theology. Exploring Diversity and Unity*, 309.

*zadržati* grijehe upućuje na povezanost sa sinoptičkom tradicijom (usp. Mt 18,18; 16,19) te daje razloga razumjeti ih i u pravnom smislu<sup>155</sup>.

Iako u Evandelju po Ivanu nema eksplizitnog izvještaja o ustanovljenju euharistije – jer govoreći o posljednjoj večeri izvještava o Isusovu pranju nogu (usp. 13,1-17) – ono ipak za vrijeme Isusova javnog djelovanja bilježi govor o kruhu života koji je s neba sišao (usp. 6,25-59). U osnovi, ovaj poduzi govor ima dva dijela: u prvom Isus govori o sebi kao o *kruhu s neba* kojega daje Otac (usp. 6,25-46) a u drugom dijelu obećava dati kruh života (usp. 6,47-59)<sup>156</sup>. Isusova glavna tvrdnja jest da nije Mojsije Izraelcima dao kruh s neba nego ga daje Otac nebeski šaljući svoga Sina – on je istinski kruh koji daje život svijetu (usp. 6,32-33). Iako je u drugom dijelu isprva naglasak na vjeri – jer oni koji njega *blaguju/vjeruju* u njega imat će život vječni (usp. 6,47.50-51ab), kasnije u odsjeku 6,51c-58 Isus počinje govoriti o svom tijelu i krvi te umjesto glagola *estheōn* dolazi glagol *trōgeōn* čime se naglašava euharistijsko značenje kruha i blagovanja: vjera da je Isus kruh koji je s neba sišao sada poprima notu materijalnosti u kontekstu sakramenta euharistije – radi se o stvarnom, materijalnom blagovanju Isusova tijela i krvi.<sup>157</sup>

### 1.7. Eshatologija

Često se, zbog izostanka za Novi zavjet uobičajenog govora o paruziji, koncu povijesti i konačnom суду, ivanovsku eshatologiju smatra *realiziranim eshatologijom*, kao da je kod Ivana budućnost prodrla u sadašnjost, dok je sinoptička i pavlovska *konzistentna eshatologija*, jer zadržava jasne i stabilne konture povijesti, njezinog svršetka, paruzije i vječnog suda.

No, ova podjela je ipak ponešto napregnuta. Naime, niti je u ivanovskoj misli odsutna ideja konačnog *časa* (usp. Iv 5,28; 1 Iv 2,28), niti je jedini novozavjetni autor koji govorи u kategorijama realizirane eshatologije (usp. 2 Kor 1,22; 5,5; Ef 1,14; Kol 3,1)<sup>158</sup>. Čini se da je više riječ o različitim naglascima pojedinog novozavjetnog pisca negoli o njihovoј posvemašnjoj i isključivoj orijentaciji na određeni tip eshatologije.

Ivan Isusa predstavlja kao onoga koji daje život/život vječni (usp. 4,14; 6,33; 10,10) te, u konačnici, jest *život* (usp. 14,6). Slušati Isusovu riječ i vjerovati u njega znači već za ovoga života imati udjela u vječnom životu (usp. 3,36; 5,24;

<sup>155</sup> Usp. Joachim GNILKA, *Teologija Novoga zavjeta*, 256.

<sup>156</sup> Usp. Ivan DUGANDŽIĆ, *Biblijska teologija Novoga zavjeta*, 155.

<sup>157</sup> Usp. Frank J. MATERA, *New Testament Theology. Exploring Diversity and Unity*, 309-310.

<sup>158</sup> Usp. Bruce VAWTER, „Ivanovska teologija“, 459.

6,47). Vjerovati znači uživati eshatološki dar vječnoga života. No, to mu ne prijeći prikazati da Isus govori o *času* (usp. 5,28-29), *posljednjem danu* (usp. 6,39.40.44.54) i *sudu* koji se veže uza nj (usp. 12,48) te Isusovom *ponovnom dolasku* (usp. 14,3.18.28). Štoviše, vidi se da Ivan pojmom *časa* veže uz Sinovljevu prisutnost u povijesti: *dolazi čas, sada je* (4,23; 5,25). Dakle, ono što sinoptici i Pavao smještaju na svršetak povijesti, Ivan prepoznaće u početnoj fazi ostvarenja već za Isusova života – već sada vjernik počinje po vjeri participirati na vječnom životu. No, i Ivan, ponekad, uskrsnuće ostavlja za *čas* koji ima nastupiti *u posljednji dan* (usp. Iv 6,40.54; 11,24). Ovo stavljanje jedno pored drugoga – već prisutnog vječnog života i budućeg uskrsnuća – naglašava važnost već primljenog dara jer buduće uskrsnuće je jednostavno njegov nastavak. Vjera (usp. 6,40) i blagovanje Isusova tijela i krvi (usp. 6,54) presudni su za ulazak u prvine života vječnoga sada te za uskrsnuće *u posljednji dan*. Napetost između ova dva *časa* najjasnije i najdramatičnije do izražaja dolazi u Isusovu razgovoru s Marijom, nakon što je došao uskrisiti Lazara (usp. 11,21-26).<sup>159</sup>

Razlog otvaranju prostora za oba eshatološka koncepta najvjerojatnije je u realiziranom daru Duha. Naime, tradicionalna židovska iščekivanja vezala su dar Duha s nastupom eshatona. Ivanovska zajednica već je imala iskustvo tog dara te je vjerojatno to razlog što može govoriti o spasenju i životu vječnom koji je već počeo, bez da nijeće i umanjuje važnost konačnog časa kojeg priznaje u suglasju s većinom novozavjetnih svjedočanstva.<sup>160</sup>

Stoga vremenska protežnost za ivanovsku eshatologiju nema onaj značaj koji ima u sinoptičkoj i pavlovskoj perspektivi. Tradicionalne predodžbe koje su govorile o svršetku vremena, uokvirenom u apokaliptički scenario, kod Ivana ustupaju mjesto vertikalnom pristupu i značenju Onoga koji je s neba sišao i daje život vječni ovdje i sada.<sup>161</sup>

J. Gnilka ovu pojavu precizno analizira s literarno-teološkog aspekta. Po njemu retci 5,27b-29 kažu kako će sud biti održan na kraju povijesti pozivom Sina Božjega da iziđu *koji su u grobovima* na sud čiji ishod će biti uskrsnuće života/osude. No, u 5,24-26, dakle retcima koji prethode, govor se kako se uskrsnuće već u sadašnjosti dogodilo po vjeri, odnosno govor se o prijelazu iz područja smrti u područje života (na istom tragu bio je i Isusov govor u 3,15-21).

Naime, ovdje su jedan pored drugoga „prostorno-prezentski“ i „vremensko-budući“ eshatološki koncept. Iako vremenska perspektiva najavljuje sud za određeni čas u budućnosti, prezentski model zadržava svoju punovažnost: prema tome oni koji su u grobovima, tj. koji su mrtvi, po vjeri su ušli u život (usp. 5,24s).

<sup>159</sup> Usp. Frank J. MATERA, *New Testament Theology. Exploring Diversity and Unity*, 311-313.

<sup>160</sup> Usp. Bruce VAWTER, „Ivanovska teologija“, 459.

<sup>161</sup> Usp. Frank J. MATERA, *New Testament Theology. Exploring Diversity and Unity*, 313.

Iz Isusovih riječi proizlazi kako za ispravno shvaćanje prezentskog koncepta treba dodati još dva elementa:

1. vjera po kojoj se u sadašnjosti ulazi u život mora biti praćena odgovarajućom moralnom kvalitetom života;

2. vječni život, koji je u takvoj osobi već započeo, bit će potpuno ostvaren o uskrsnuću mrtvih u posljednji dan, što potvrđuje četiri puta ponovljeni obrazac *ja ću ga uskrisiti u posljednji dan* (6,39.40.44.54).

Ovakav dvojni tip eshatologije nastavlja se i u 1 Iv, s razlikom što je u Poslanici kao kriterij moralnosti života stavljena *ljubav* (usp. 1 Iv 3,14). Iz ovoga proizlazi, gledajući zajedno eshatologiju Evandželja po Ivanu i Prve Ivanove Poslanice, da vjera omogućuje početke a življenje ljubavi potvrđuje prisutnost vječnoga života u vjerniku. To je razumljivo jer Poslanica nastoji pružiti orientaciju članovima zajednice u kojoj su se pojavila štetna učenja: ona razobličava pogrešno shvaćanje vjere i ukazuje ispravan put – vjera se ne može odvojiti od bratske *ljubavi*.<sup>162</sup>

---

<sup>162</sup> Preuzeto u skraćenom obliku iz Joachim GNILKA, *Teologija Novoga zavjeta*, 244–245.

## PRVA POSLANICA SOLUNJANIMA

### 1. Teologija

Započinjući govor o Prvoj Poslanici Solunjanima, potrebno je istaknuti nekoliko općenitih obilježja Pavove teologije i pitanja koja su s njima usko povezana.

Prvo se odnosi na dugogodišnji napor istraživača pronaći središte teologije sv. Pavla. Unatoč ogromnim naporima i primjeni različitih modela proučavanja, u biblijskoj znanosti još uvijek ne postoji suglasje ni oko mogućnosti postojanja neke središnje teme a kamoli o kojoj bi se temi ili eventualnoj složenijoj tematskoj strukturi radilo<sup>163</sup>.

Sljedeća poteškoća ogleda se u nemogućnosti pronalaženja unutarnjeg jedinstva Pavlovih poslanica. Kroz dugi period istraživanja smatralo se kako drugi, parenetski dio, poslanica u pravilu nema tješnjih unutarnjih poveznica s prvim, doktrinarnim. Stoga se drugi dio najčešće smatralo nadodanim i ne najuspješnije integriranim<sup>164</sup>. U novije vrijeme istraživači počinju nadilaziti ovo shvaćanje te nastoje pronaći poveznicu između teoloških i parenetskih sekcija pojedine poslanice<sup>165</sup>. Drugim riječima, jedan od novijih trendova u proučavanju Pavlovih poslanica jest istraživanje veza između teologije i moralne nauke pojedine od poslanica<sup>166</sup>.

#### *1.1. Teologija izabranja*

<sup>163</sup> Za detaljniji uvid usp. Ivica ČATIĆ, *Crkva – novo društvo usred staroga imperija. Obrisi Pavlove političke teologije*, Glas Koncila, Zagreb 2016., 15-66.

<sup>164</sup> Usp. Martin DIBELIUS, *Die Formgeschichte des Evangeliums*, J. C. B. Mohr, Tübingen, 1966., 239-241, Calvin J. ROETZEL, *The Letters of Paul: Conversations in Context*, Westminster John Knox Press, Louisville, 1998., 66.83.

<sup>165</sup> Usp. Jouette M. BASSLER, „Paul’s Theology: Whence and Whither?“, u: D. M. HAY (ur.), *Pauline Theology, Volume II: 1 & 2 Corinthians*, Fortress Press, Minneapolis, 1993., 3-17, i Charles B. COUSAR, „The Theological Task of 1 Corinthians: A Conversation with Gordon D. Fee and Victor Paul Furnish“, u: D. M. HAY (ur.), *Pauline Theology, Volume II: 1 & 2 Corinthians*, Fortress Press, Minneapolis, 1993., 90-102.

<sup>166</sup> Usp. John G. LEWIS, *Looking for Life: The Role of “Theo-Ethical Reasoning” in Paul’s Religion*, JSNTSup 291, T & T Clark, London, 2005., i Richard E. DEMARIS, *The New Testament in its Ritual World*, Routledge, Abingdon, 2008., 76-80.

U Prvoj Poslanici Solunjanima ta je veza prepoznatljiva u kategoriji *izabranja*. Naime, Pavao Poslanicu otvara zahvalnicom u kojoj Solunjane podsjeća na njihovo *eklogē, izabranje* (1,4) kojim ih je Bog izabrao i zbog kojega su postali *braća od Boga ljubljena* (1,4), što je termin koji se izvorno pridavao Izraelu kao Izabranom narodu a sada ga baštine i članovi Crkve<sup>167</sup>. Aludirajući na Pnz 7,7-8, Apostol namjerno želi istaći stožernu važnost Božjeg izabranja koje prožima povijest spasenja, konstituirajući Izrael i Crkvu narodom Božjim<sup>168</sup>. Božje izabranje rezultirat će njegovim *pozivom* (2,12), koji do Solunjana dolazi putem Evanđelja, i predstavljat će temelj za poticaje na moralni život u poslanici<sup>169</sup>. Pavao će se zato višekratno pozivati na izabranost Solunjana (1 Sol 1,4; 2 Sol 2,13), njihovu pozvanost (1 Sol 2,12; 4,7; 5,24; 2 Sol 1,11; 2,14) i predodređenost (1 Sol 3,3; 5,9). Istraživači Pavlove teologije govore da se ovdje, kao i u Drugoj Poslanici Solunjanima, radi o primjeru tzv. *teologije izabranja* (election theology) koja mu, zbog naglaska na posvećenju, prirodno pruža temelj i povod da uputi moralne poticaje Solunjanima<sup>170</sup>. Uz *teologiju izabranja*, istraživači su u 1 Sol uočili i postojanje *teologije riječi Božje* (Word of God theology)<sup>171</sup>.

Promatrajući *teologiju izabranja* kao podlogu Pavlove pareneze u Prvoj Poslanici Solunjanima, neki istraživači su iznijeli mišljenje kako se Pavlova moralna nauka u ovoj poslanici ipak jasno razlikuje od one u njegovim kasnijim i zrelijim poslanicama<sup>172</sup>. Činjenica jest da se Pavlova moralna nauka u Poslanici

<sup>167</sup> Usp. I. Howard MARSHALL, „Election and Calling to Salvation in 1 and 2 Thessalonians“, u: Raymond F. COLLINS (ur.), *The Thessalonians Correspondence*, BETL 87, Leuven University Press, Leuven, 1990., 259-276, ovdje 262.

<sup>168</sup> Usp. Gordon D. FEE, *The First and Second Letters to the Thessalonians*, NICNT, Wm. B. Eerdmans Publishing Co., Grand Rapids, 2009., 30.

<sup>169</sup> Usp. Frank J. MATERA, *New Testament Ethics: The Legacies of Jesus and Paul*, Westminster John Knox Press, Louisville, 1996., 1996, 126-127, također i Charles A. WANAMAKER, „Book of 1 Thessalonians“, u: Kevin J. VANHOOZER (ur.), *Dictionary for Theological Interpretation of the Bible*, Baker Publishing Group, Grand Rapids, 2005., 793-796., ovdje 796.

<sup>170</sup> Usp. Thomas J. DEIDUN, *New Covenant Morality in Paul*, AnBib 89, Biblical Institute Press, Rome, 1989., 18-28. i 53-63, Jürgen BECKER, *Paul: Apostle to the Gentiles*, Westminster John Knox, Louisville, 1993., 130-140 i Frank J. MATERA, *New Testament Ethics: The Legacies of Jesus and Paul*, 123.

<sup>171</sup> Usp. Karl P. DONFRIED, „1 Thessalonians, Acts and the Early Paul“, u: R. F. COLLINS (ur.), *The Thessalonian Correspondence*, Leuven University Press, Leuven, 1990., ovdje 55, i Martin HENGEL – Anna Maria SCHWEMER, *Paul Between Damascus and Antioch: The Unknown Years*, Westminster/John Knox, Louisville, 1997., 304.

<sup>172</sup> Usp. Siegfried SCHULZ, *Neutestamentliche Ethik*. Zürcher Grundrisse zur Bibel. Theologischer Verlag, Zurich, 1987., 290-333, i Udo SCHNELLE, „Die Ethik des 1

Galaćanima ili Rimljanim već na prvi pogled razlikuje od ove u Poslanici Solunjanima, iako i teologija *izabranja* u 1 Sol podrazumijeva da su članovi solunske crkve opravdani Božjom milošću<sup>173</sup>. Općenito govoreći, tendencija je postojeće razlike u teološkim izričajima tumačiti specifičnom situacijom u solunskoj crkvenoj zajednici koja nije zahtijevala raspravljanje o opravdanju zakonom/vjerom u Krista<sup>174</sup>. Pavao bi, prema nekima, ovdje iznosio moralnu nauku na temelju *teologije izabranja* koja će tek kasnije, uslijed kontroverzija sa judaizantima, evoluirati prelaskom u teologiju u kojoj je središnja tema opravdanje vjerom<sup>175</sup>. Drugi, pak, egzegeti smatraju da su ključni elementi Pavlove nauke (npr. o opravdanju i značenju križa, pneumatologije itd.) već prisutni u 1 Sol, premda u diskretnijoj formi negoli u kasnijim poslanicama<sup>176</sup>. U prilog ovom drugom mišljenju ide i činjenica koju ističe R. Riesner da je Pavao prije pisanja 1 Sol iza sebe već imao petnaestak godina apostolskog djelovanja te se stoga njegova teologija u ovoj poslanici ne može jednostavno okarakterizirati kao rana faza njegove misli, nego je radije treba smatrati determiniranom specifičnom situacijom solunske crkve toga vremena kao i Pavlovim pastoralnim naporima<sup>177</sup>. Osim toga, Pavao je od Solunjana otisao tek nekoliko mjeseci prije negoli će im pisati pa nije imao potrebe nakon tako kratkog vremenskog perioda u njoj navoditi temeljne teološke postavke koje im je detaljno obrazlagao dok je bio s njima<sup>178</sup>.

---

Thessalonicherbriefes“, u: Raymond F. COLLINS (ur.), *The Thessalonians Correspondence*, BETL 87, Leuven University Press, Leuven, 1990., 295-305.

<sup>173</sup> Usp. Karl P. DONFRIED, „1 Thessalonians, Acts and the Early Paul“, 3-26.

<sup>174</sup> Ernest BEST, *The First and Second Epistles to the Thessalonians*, Adam & Charles Black, London, 1972., 220-222, smatra da specifičnost Pavlovog teološkog govora u 1 Sol dolazi od različitih ispuštanja tj. dodavanja o odnosu na njegov govor u drugim poslanicama a koja su uvjetovana različitim faktorima: a) Pavao u 1 Sol odgovara na pitanja njegovih čitatelja i stoga ispušta načelni teološki govor; b) ono što piše u poslanici prepostavlja poučavanje tijekom njegovog prethodnog boravka u Solunu; c) problemi koji su se pojavljivali u kasnijoj fazi njegovog djelovanja naveli su Pavla da počne upotrebljavati specifične teološke kategorije i termine koje ne susrećemo u ranijim poslanicama; d) unatoč ovim ispuštanjima, različita temeljna strukturalna obilježja Pavove misli prisutna su i u ovoj poslanici: nova egzistencija koju zadobiva vjernik, povezivanje indikativa i imperativa te tjesna povezanost vjernika s Kristom.

<sup>175</sup> Usp. Frank J. MATERA, *New Testament Ethics: The Legacies of Jesus and Paul*, 124.

<sup>176</sup> Usp. Martin HENGEL – Anna Maria SCHWEMER, *Paul Between Damascus and Antioch: The Unknown Years*, 302-327.

<sup>177</sup> Usp. Rainer RIESNER, *Paul's Early Period: Chronology, Mission Strategy, Theology*, Eerdmans, Grand Rapids, 1998.

<sup>178</sup> Usp. Donald A. CARSON – Douglas J. MOO, *An Introduction to the New Testament – Second Edition*, Zondervan, 548.

U svakom slučaju, gledajući lingvistički i konceptualno, Pavlova teologija počiva na starozavjetnim temeljima; iako nema eksplisitnog citiranja, prepoznatljiva je uporaba termina i frazeologije koja potječe iz Staroga zavjeta<sup>179</sup>.

## 1.2. Etika

Jedno od temeljnih teoloških obilježja 1 Sol jest gotovo potpuno odsustvo govora o grijehu. O njemu se izričito govori samo u 2,16, gdje je i spomenut pomoću imenice *hamartia*, a odnosi se na grijehu Židove koji su odbacili Evandelje. Pavao ne govori o grijehu Solunjana, iako ih opominje da se čuvaju svakog oblika zla (5,22), nego ga više zaokuplja njihov duhovni napredak pa ih želi podržati i unaprijediti na tom putu<sup>180</sup>. Isto tako, ni osuda grijeha nije istaknuta tema a Božja srdžba, tj. kazna za grijeh jest stvarnost iz koje su Solunjani već izbavljeni (1,10; 5,9)<sup>181</sup>.

Na Božje izabranje, Solunjani reagiraju vjerom koja nije indiferentna nego djeluje, ljubavlju koja nije ravnodušna nego je zauzeta i nadi koja se odlikuje postojanošću usred teškoća (1,3)<sup>182</sup>. Ova trijada kreposti pojavljuje se još jednom u poslanici (5,8) i, što je znakovito, ponovno su grupirane. Činjenica da je prisutna i u drugim knjigama Novog zavjeta upućuje na to da je najvjerojatnije pretpavlovskog podrijetla<sup>183</sup>.

Istraživači prepoznaju da izabranje i Božji poziv kojim ih zove i ovdje konstituiraju poznatu dijalektiku između indikativa, koji izražava teološku perspektivu nove egzistencije Solunjana, i imperativa, koji opisuje kakav bi trebao biti odgovor kojim će Solunjani prihvati novu egzistenciju. Konkretno rečeno, zbog toga što su postali *sinovi svjetla* (5,5), Pavao pred kršćane stavlja niz zahtjeva izraženih imperativima (5,6-8.11-19)<sup>184</sup>. Konačni cilj Pavlovih pastoralnih npora jest *posvećenje* Solunjana (3,13; 4,4.7; 5,23). Pri tom imperativi nisu hladna, bezdušna naređenja, nego putokazi koje im Pavao srdačno

<sup>179</sup> Usp. I. Howard MARSHALL, „Pauline Theology in the Thessalonian Correspondence“, u: Morna D. HOOKER & Stephen G. WILSON (ur.), *Paul and Paulinism. Essays In honour C.K. Barrett*, SPCK, London 1982., 173-183, ovdje 178.

<sup>180</sup> Usp. I. Howard MARSHALL, isto, 174; on ističe da, iako ovo odsustvo govora o grijehu može čuditi kad se uzme u obzir da izvedenice iz korijena *hamart-* dolaze kod Pavla 88 puta, činjenica je da se većina njih pojavljuje u Poslanici Rimljanim (60-ak) tako da 1 Sol u tom smislu ne predstavlja drastičan izuzetak.

<sup>181</sup> Usp. I. Howard MARSHALL, isto, 174.

<sup>182</sup> Usp. Frank J. MATERA, *New Testament Ethics: The Legacies of Jesus and Paul*, 127.

<sup>183</sup> Usp. I. Howard MARSHALL, „Pauline Theology in the Thessalonian Correspondence“, 177.

<sup>184</sup> Usp. I. Howard MARSHALL, *isto*, 178.

komunicira: Solunjane čak četrnaest puta naziva braćom, što je vrlo česta uporaba u usporedbi s drugim poslanicama<sup>185</sup>.

Kao i teologija Prve Poslanice Solunjanima, i njezina etika ide istim stopama. Moral nasljedovanja, svetosti te konkretni poticaji iz područja seksualnog morala također se temelje na starozavjetnoj baštini. Poticaji upućeni Solunjanima orijentirani su uglavnom na Boga, a krštenje i euharistija uopće se ne spominju<sup>186</sup>.

O seksualnom moralu Apostol govori u 4,3-8. Ovdje zagovara eksluzivnu monogamiju – da svatko posjeduje samo svoju ženu i ne ugrožava tuđe brakove, ali da se pri tom prema svojoj ženi odnosi časno i s poštovanjem, a ne samo kao prema seksualnom objektu. On inzistira na tome da se članovi solunske crkve trebaju razlikovati od pogana i stoga ne dati voditi seksualnom željom ni u izboru bračnog druga a ni u određivanju kasnijeg odnosa prema njemu. Iako je grčko-rimski mentalitet poznavao zahtjev časnog ophođenja prema životnoj družici, zahtjev svetosti (usp. 4,3.7.8) u življenju bračne ljubavi predstavlja novinu za onaj dio solunske crkve koji prethodno nije bio u doticaju sa židovstvom<sup>187</sup>. Pozivajući Solunjane na samokontrolu i obuzdavanje vlastite seksualnosti kako bi se razlikovali od poganske neobuzdanosti i permisivnosti, Pavao očituje židovsko naslijede koje sada postaje dijelom formativne kršćanske pouke<sup>188</sup>. Stoga zove svoje vjernike da, oživotvorujući visoke moralne standarde na seksualnom području, pokažu kako *poznaju Boga* i svoju stvorenost na njegovu sliku te da u skladu s tim žive dostoјanstveno svoj brak, za razliku od pogana u njihovom okruženju koji takvo *poznavanje Boga* nisu imali (4,5)<sup>189</sup>.

Interesantan moment predstavlja povezivanje seksualnog morala sa *varanjem svoga brata* (4,6). I u ovom, naglašeno diskurzivnom katalogu mana/grijeha u 4,3-7, uočljiva je karakteristika koju manifestiraju u pravilu svi kršćanski katalozi mana/grijeha a to je inzistiranje na njihovoj socijalnoj dimenziji. Ova je nijansa, koju Pavao baštini iz židovske moralne baštine, u znatnom raskoraku sa helenističkim moralnim učenjima koji su naglašavali osobni aspekt pojedinih

<sup>185</sup> Usp. Raymond E. BROWN, *Uvod u Novi zavjet*, 451. I. Howard MARSHALL, „Election and Calling to Salvation in 1 and 2 Thessalonians“, 260, Pavlov stav prema Solunjanima shvaća kao izraz njegove brige da ne otpadnu od vjere i kao želju da izide u susret njihovoj nesigurnosti uzrokovanoj vanjskim pritiscima.

<sup>186</sup> Usp. Edgar M. KRENTZ, „First and Second Epistle to the Thessalonians“, u: David N. FREEDMAN (ur.), *Anchor Bible Dictionary*, VI, New York – London – Toronto – Sydney – Auckland 1992., 515-523, ovdje 516-517.

<sup>187</sup> Usp. Ben WITHERINGTON, *1 and 2 Thessalonians. A Socio-Rhetorical Commentary*, Wm. B. Eerdmans Publishing Co., Grand Rapids, 2006., 116-117.

<sup>188</sup> Usp. Bruce J. MALINA, *The New Testament World. Insights from Cultural Anthropology*, John Knox Press, Atlanta, 1981., 122-151.

<sup>189</sup> Usp. Gordon D. FEE, *The First and Second Letters to the Thessalonians*, 150.

mana<sup>190</sup>. Dakako, Pavao ne zapostavlja osobno usavršavanje – naprotiv (usp. 5,23) – nego ga smješta u novu perspektivu: Solunjanima, koji su navikli razmišljati u kategorijama osobnog usavršavanja, usmjerava pogled na socijalni aspekt njihovog posvećenja i njegove plodove. Stoga socijalno ponašanje predstavlja jedan od važnih indikatora osobnog savršenstva i posvećenja.

Međusobne odnose u crkvenoj zajednici Pavao započinje obrazlagati polazeći od Solunjanima poznatog standarda. Naime, termin *filadelfia* u grčko-rimskom svijetu onog vremena označavao je prije svega *ljubav među blizancima* tj. *braćom*<sup>191</sup>. Ovaj termin kod Pavla poprima novo značenje: osobitost kršćanskog zajedništva jest da ono ne počiva samo na vezama između pojedinih članova određene crkvene zajednice nego se širi i na pripadnike druge lokalne zajednice, tj. ne ograničava se samo na vjernike u solunskoj crkvi, nego se širi po Makedoniji i Ahaji pa čak i Judeji (1,7-8; 2,4). Ovakvo shvaćeno bratoljublje svoj korijen ima u sjedinjenju pojedinog vjernika s Kristom u njegovu umiranju – Kristovo umiranje nije bio događaj ograničenog, privatnog karaktera nego događaj koji stvara zajedništvo između njega i onih koji će mu se krštenjem pritjeloviti (usp. Rim 6)<sup>192</sup>. U sâm identitet vjernika pripada življenje zajedništva sa Kristom i svima koji su mu pritjelovljeni. Stoga je ovako shvaćena *filadelfia* funkcionalni ekvivalent terminu *agapē*, što je Pavlov uobičajeni izraz za *ljubav*<sup>193</sup>.

Kada su u pitanju Solunjani, ovakva promjena u poimanju *bratoljublja* i njegov prijelaz u kršćansku *ljubav* ima za posljedicu podizanje moralne zahtjevnosti i samim tim nalaže promjenu mentaliteta. O *bratoljublju* pisao je i Plutarh u svojoj raspravi *O bratskoj ljubavi*, međutim njegovi savjeti tiču se obaveza između braće i sestara po krvi, dok Pavao u kontekstu kršćanskog govora proširuje opseg ovog pojma na povezanost među svima koji su u Kristu – svi su oni djeca Božja i čine novu, veliku obitelj. Ovdje se ne traži samo proširivanje kruga ljudi s kojim kršćanin gaji bratske odnose, nego zamjenjivanje vlastite obitelji velikom zajednicom mjesne a i drugih crkava (usp. Mt 10,35.37; Lk 14,26; Mk 3,31-35)<sup>194</sup>. Za kršćanina svi oni koji su krštenjem preporođeni na

<sup>190</sup> Usp. David E. AUNE, *The New Testament in Its Literary Environment*, 195.

<sup>191</sup> Usp. Eckhard PLÜMACHER, φιλαδέλφια, φιλάδελφος, u: Horst BALZ – Gerhard SCHNEIDER, (ur.), *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, III, Stuttgart, 1982.-1983.; engl. prijev., *Exegetical Dictionary of the New Testament*, III, Grand Rapids, 1993., 424.

<sup>192</sup> Usp. Michael GORMAN, *Cruciformity: Paul's Narrative Spirituality of the Cross*, Wm. B. Eerdmans, Grand Rapids 2001., 366-367.

<sup>193</sup> Usp. Victor Paul FURNISH, *1 Thessalonians, 2 Thessalonians*, Abingdon Press, Nashville, 2007., 95.

<sup>194</sup> Usp. Wayne A. MEEKS, *The Moral World of First Christians*, Westminster Press, Philadelphia 1986., 128; on napominje da je upravo ovo smanjivanje obiteljskih i rodbinskih

istom životnom izvoru – Kristovom križu – predstavljaju novu zajednicu braće i sestara, između njih u vjeri struji nova životna povezanost. Ili, ako ostajemo u kategorijama *teologije izabranja* karakteristične za ovu poslanicu, onda Božji poziv predstavlja platformu na kojoj se pozvanici Božji resocijaliziraju u novu zajednicu – veliku kršćansku obitelj, Crkvu<sup>195</sup>.

Pitanja rada i podjele dobara (usp. 4,11-12) Pavao namjerno usko povezuje s prethodnim govorom o bratoljublju. G. Fee smatra kako je, uslijed pojave nekih koji ne žele raditi – kao i zbog raznih socioloških utjecaja (rad nije bila univerzalna vrijednost u grčko-rimskom svijetu!) – Apostol osjećao potrebu upozoriti one koji žive na tuđi račun da barem zbog ljubavi prema braći počnu živjeti odgovorno i raditi vlastitim rukama (usp. 4,11-12). On stoga počinje s *captatio benevolentiae* hvaleći ih i pomoću *praeteritio* naglašava kako su oni upoznati s vrijednošću ljubavi – njoj su *od Boga poučeni!* – da bi im što lakše uputio ove riječi korekcije koja se tiče neodgovorne i nemarne manjine u solunskoj zajednici<sup>196</sup>.

Iako na prvi pogled ovi dijelovi Pavlove poruke mogu podsjećati na respektabilno epikurejsko učenje<sup>197</sup>, oni su ipak integralni dio kršćanske pouke. Mirnim življenjem i radom vlastitim rukama Solunjani će pripremiti temelje za mir i slogu u zajednici, a to predstavlja konkretizaciju ljubavi o kojoj je prethodno bilo riječi. Pozivajući na miran život, Pavao na umu nema povlačenje iz svijeta iz bilo kojeg filozofskog motiva nego povlačenje kojim će na vanjskom području kršćani očitovati kako u potpunom predanju u Božje spasenje očekuju njegovu paruziju<sup>198</sup>. Moralnu vrijednost ovakvog povlačenja Pavao ističe glagolom *filotimeisthai*, kojim se u tadašnjoj profanoj upotrebi označavalo nastojanje dobrostojećih građana steći čast putem javnih službi. Njime poručuje vjernicima da, u kontekstu tihog i skromnog života, zavrjeđuju za svoj život i tako sebi pribavljaju drugu vrstu časti dok iščekuju dolazak Sina Božjega (usp. 1,10)<sup>199</sup>.

---

vezu nauštrb crkvenih predstavljalokokosnicu optužbi koje su dizane protiv kršćana i to bi moglo biti jedan od uzroka *nevola* koje su Solunjani podnosili (2,14-16; 3,3-5).

<sup>195</sup> Usp. Frank J. MATERA, *New Testament Ethics: The Legacies of Jesus and Paul*, 132.

<sup>196</sup> Usp. Gordon D. FEE, *The First and Second Letters to the Thessalonians*, 156-157; kao potvrdu težine problema s onima koji pitanju rada nisu pristupali dovoljno ozbiljno, on navodi još žešći Pavlov govor na tu temu u 2 Sol 3,6-14.

<sup>197</sup> Usp. Raymond E. BROWN, *Uvod u Novi zavjet*, 452.

<sup>198</sup> Usp. Frank J. MATERA, *New Testament Ethics: The Legacies of Jesus and Paul*, 132.

<sup>199</sup> Usp. Victor Paul FURNISH, *1 Thessalonians, 2 Thessalonians*, 96.

### 1.3. Eshatologija

Kada je riječ o *teologiji izabranja*, istraživačima Prve Poslanice Solunjanima sljedeći prijeporni moment predstavlja njezin odnos sa eshatologijom. Za razliku od uobičajenog stajališta da Pavao iz izabranja Solunjana izvodi posljedice koji ono ima na eshatološkom (2,12; 5,24) i etičkom području<sup>200</sup>, u novije vrijeme se javljaju pokušaji *izabranje* promatrati kao jednu od podkategorija šire teološke baze koju predstavlja eshatologija<sup>201</sup>.

Interesantno je uočiti kako Pavao govor o eshatološkim pitanjima usko povezuje s moralnim poticajima. Ovu temu, vezanu za pitanje paruzije, Apostol će naruže povezati s pitanjem socijalnih odnosa u solunskoj crkvenoj zajednici. Naime, iako više putem tijekom poslanice aludira na Isusovu paruziju (1,10; 2,12.16.19; 3,1-3.13; 5,2-3.23), tekst u kojem se eksplisitno bavi ovom temom (4,13-18), smješta doslovno usred sekciјe posvećene moralnim poticajima (4,1-5,19), što nije slučajno.

Nakon što je u 4,13-18 objasnio kako vjernici koji su već umrli neće biti u nepovoljnem položaju o danu paruzije, Pavao u 5,1-11 potiče članove solunske crkve da žive trezveno, životom dostoјnjim *djece svjetlosti i djece dana* (5,5) jer dan Gospodnji dolazi u nepoznatom času, *kao kradljivac u noći* (5,2). Time, dok umiruje njihovu zabrinutost za pokojne, koristi priliku da energiju te iste zabrinutosti Solunjana pred nastupajućom paruzijom preoblikuje u pažnju prema njihovom vlastitom moralnom životu i njegovim manjkavostima (usp. 3,10). Stoga im pomoću sintagmi *djece svjetlosti i djece dana* posvješćuje da su sudionici eshatološke bitke i da se, kao svatko drugi tko se nađe u borbi, trebaju naoružati dovoljno moćnim oružjem: *oklopom vjere i ljubavi, kacigom-nadom spasenja* (5,8). Činjenica da su već predodređeni za spasenje zahvaljujući Kristovoj smrti (5,9-10) jest, uz brigu za njihove drage pokojnike, motivirajući faktor da se i sami uključe u eshatološku bitku u kojoj se boj bije na moralnom području jer glavna snaga vjernika temelji se na vjeri, nadi i ljubavi.

Stoga se moralni život, iz ovih Pavlovih riječi, predstavlja kao dar i zadatak. Ovaj dvostruki aspekt moralnog života naruže je povezan s Gospodinovom paruzijom. Početak spasenja se već dogodio u Kristu u kojem vjernik zadobiva predodređenje za posvećenje a njezino ispunjenje tek treba nastupiti. Iščekujući taj trenutak, vjernik treba bdjeti, živeći moralnim životom da bi se pred Bogom

<sup>200</sup> Usp. I. Howard MARSHALL, „Election and Calling to Salvation in 1 and 2 Thessalonians“, 269-270.

<sup>201</sup> Usp. David LUCKENSMEYER, *The Eshatology of First Thessalonians*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2009., 20-21.

mogao pojaviti u besprijeckornosti i savršenosti svog srca i bića (3,13; 5,23)<sup>202</sup>. Ovo iščekivanje snažno je obilježeno nadom po kojoj se razlikuje vjernik od nevjernika a njezino povezivanje sa istrajnošću iščekivanja tipičan je pavlovski motiv<sup>203</sup>.

---

<sup>202</sup> Usp. Frank J. MATERA, *New Testament Ethics: The Legacies of Jesus and Paul*, 132.

<sup>203</sup> Usp. I. Howard MARSHALL, „Pauline Theology in the Thessalonian Correspondence“, 177.

## DRUGA POSLANICA SOLUNJANIMA

### 1. Status kroz povijest

Upadljiva sličnost u teologiji između 1 i 2 Sol opravda tretirati ih kao veoma usko povezane. Naime, kao i u 1 Sol, tako i ovdje Pavao koristi *teologiju izabranja* kako bi uvjerio Solunjane da će ih Gospodin braniti na dan paruzije. Temeljem toga će ih pozvati na postojanost u nevoljama.<sup>204</sup>

Zajednička im je i tema rada.

### 2. Teologija

#### *2.1. Značenje progona i nevolja*

U 1 Sol Pavao je govorio o danu paruzije i to prije svega što će se događati s onima koji su usnuli prije toga dana, kako ih Gospodin neće zapostaviti nego će najprije njih uzeti k sebi a potom i ostale koji su njegovi (usp. 1 Sol 4,13-18). U 2 Sol reagira na drugačiju situaciju jer Poslanica želi odgovoriti na pitanje: znače li intenzivni progoni i nevolje da je došao dan paruzije? Iako ih je već poučavao da su predodređeni za nevolje poradi vjere u evanđelje, Pavao sada nastoji objasniti vezu između progona i nevolja te paruzije i kraljevstva Božjega.

Pavlova poruka jest da nevolje koje podnose Solunjani imaju za cilj potvrditi ih dostoјnjima Kraljevstva Božjega.

#### *2.2. Otajstvo bezakonja*

Iako je upozoravao Solunjane kako ne vrijedi kalkulirati o vremenu paruzije, Pavao će u ovoj Poslanici ipak ustvrditi kako ona neće nastupiti prije nego li se dogode određene stvari:

- *otpad* (usp. 2,3)
- objava *čovjeka bezakonja* (usp. 2,3).

---

<sup>204</sup> Usp. Frank J. MATERA, *New Testament Theology. Exploring Diversity and Unity*, 111-112.

Apostol je uvjeren kako jest na djelu *otajstvo bezakonja* (usp. 2,7), ali još uvijek nešto (usp. 2,6) ili netko (usp. 2,7) ga zadržava. No, kada bude uklonjen, otkrit će se Bezakonik koji će sebi prisvajati božanske prerogative. Stoga, paruzija još nije blizu, kako su vjerovali neki od Solunjana jer se još uvijek nije dogodio otpad i nije se pojavio *Bezakonik*. Solunjani, zbog svoga izabranja, imaju sve razloge radije ostati postojani u onome u čemu su poučeni negoli pomisliti da je već nastupila paruzija (usp. 2,15); njihove patnje ne označavaju nastup paruzije nego su potvrda njihova izabranja.

### *2.3. Živjeti sređenim životom*

Ako je problem neurednih (*ataktoi*) u tome što su pogrešno zaključili da je već nastupila paruzija, vjerojatno su stoga počeli živjeti neuredno i lijenčariti (usp. 3,6.11), tj. ne u skladu s primjerom i naputcima sv. Pavla. Stoga ih podsjeća na ranije pouke, napose na onu o potrebi *rada svojim rukama* (usp. 1 Sol 4,11). Bez obzira na iznenadnost dolaska Gospodnjega, nada u paruziju ne može vjernika ispričati od potrebe odgovornosti prema svom životu i svijetu u kojemu živi. Stoga Pavao podsjeća na vlastito ponašanje među Solunjanima (usp. 2 Sol 3,7-9).

Na koncu izvlači kratku i jasno poruku: *tko neće da radi, neka i ne jede* (3,10)!

### *2.4. Zaključne misli*

Teologija 2 Sol podudara se s teološkim naglascima 1 Sol. I ona je koncentrirana oko tri osnovna koncepta:

- 1) naviještanje evanđelja Božjega;
- 2) izabranje Solunjana kao temelj njihova posvećenja i
- 3) Gospodinova paruzija.

I rad svojim rukama.

## PRVA POSLANICA KORINĆANIMA

### 1. Specifičnosti korintske crkvene zajednice

U poslanicama upućenim korintskoj crkvenoj zajednici odjekuju neke od tema koje su bile istaknute i u Pavlovoj korespondenciji sa Solunjanima: teologija izabranja, ekleziologija koja crkvu vidi kao od Duha posvećenu zajednicu, eshatologija fokusirana na događaj Gospodnje paruzije. Uz ove, u 1 i 2 Kor pojavljuje se čitav niz novih teoloških motiva. Pri njihovoј impostaciji, Pavao uvijek polazi od Evanđelja shvaćenog kao vijest o onome što je Gospodin učinio u Kristu. Mnoštvo razlika i nijansi koje se pojavljuju posljedica su primjene Evanđelja na različite okolnosti i pitanja koja se iz njih rađaju.

U Korintu se Pavao susreće s novom situacijom na koju mora odgovoriti polazeći od Evanđelja. Naime, korintska zajednica vjernika odlikovala se dubokim uvjerenjem kako u svojim životima proživjava snažno iskustvo Duha, no nije uspijevala uskladiti duhovne darove s raspetim Kristom koji im je izvor. Kako povezati Božju mudrost i moć s križem? Kako shvatiti spasenje u Kristovu križu? Smatrali su da su se već zakraljili, da su ispunjeni svakim znanjem i mudrošću, da su nadišli izazove tijela. U takvom načinu razmišljanja nije bilo mjesta za slabost i ludost križa. Nisu u slabosti i ludosti Kristova križa nazrijevali Mudrost Božju. Drugim riječima, nisu razumjeli Isusov život i smrt, odnos križa i uskrsnuća.

### 2. Teologija

#### 2.1. *Mudrost Božja i riječ križa*

Korinćani su se grupirali u odnosu na one koji su ih krstili, neki su se prozvali Pavlovima, Apolonovima, Kefinima, a neki Kristovima... Cijenili su mudrost i znanje, ali nisu ih znali povezati s Duhom koji je među njima djelovao i s križem koji je izvor spasenja. Naglašavanje mudrosti i znanja na uštrb križa vodilo je u gnosticizam, a podjela na grupe u raskol.

U tom kontekstu Pavao razvija svoju teologiju križa (1 Kor 1,18 – 2,5). Križ jest sablazan (*skandalon*) Židovima i ludost (*mōria*) poganim. Jer je sintagma *raspeti Mesija* u sebi oximoron (Mesija pod prokletstvom?!), poruka križa ludost je svjetskoj mudrosti. To je paradoksalni način na koji se Bog objavljuje svijetu koji ga u svojoj „mudrosti“ nije upoznao. Križ Kristov početak je *dijalektičke teologije* koja pokazuje kako se svaka teologija koja ne računa s križem pokazuje neadekvatnom. Jedini način pristupa Bogu jest ostaviti *mudrost svijeta* i prionuti uz *ludost križa* koja je mudrija od svjetske mudrosti.

Pavao ovo argumentira na dva načina. Prvo podsjeća Korinćane na okolnosti njihova izabranja – *nema ih mnogo mudrih, umnih... prezrene svijeta izabra Bog..i ono što nije da uništi ono što jest* (1,26-28). Njihovo sadašnje stanje, darovi pa i uznositost koja iz toga proizlazi, sve dolazi iz *ludosti križa*. Teologija križa zapreka je svakom hvastanju. To je Pavlova nadgradnja *teologije izabranja* koju je razvijao u solunskoj korespondenciji. Drugo, podsjeća korintsku zajednicu da im je navješćivao poruku križa koju je Bog pratio svojom moći – njihova vjera počela je i treba počivati upravo na tome a ne na ljudskoj mudrosti (usp. 2,5).

Pavao je, navješćujući im Evandjelje, iznosio ne svoju nego Božju mudrost koju svijet ne poznaje. Zato i Evandjelje naziva *otajstvom (mysterionom) Božjim* (2,1). Ovisno o opredjeljenju, razlikuje naravne (*psychikos*) i duhovne osobe (*pneumatikos*). Činjenicu da, iako su kršteni i primili Duha, ipak svi Korinćani ne razmišljaju kao duhovni ljudi, Pavao tumači time što nisu svi zreli (*teleios*). Sklonost podjelama i grupašenju očituju tjelesni ljudi (*sarkikoi*). I jedni i drugi su *nejačad u Kristu* (3,1). Duh Sveti djeluje ako ljudi s njim surađuju.

## 2.2. Ekleziologija

Koliko je crkva kao tema važna Pavlu, vidi se po tome što se u 1 – 2 Kor pojavljuje više od četvrtine novozavjetnih spominjanja ovog termina.

U ovim poslanicama želi pokazati što znači za crkvu biti posvećena zajednica u svjetlu Božjeg poziva, manifestiranog u i po križu Kristovu.

*Crkva i crkva Božja:* s obzirom da grč. termin *ekklēsia* označava *skup pozvanih*, izvrsno se uklapa u Pavlovu teologiju izabranja – crkva je zajednica koju je Bog pozvao putem smrti i uskrsnuća svoga Sina.

Pavao pod terminom *crkva* misli na nekoliko razina značenja: lokalna zajednica (usp. 1 Kor 11,18), zajednice po drugim krajevima (usp. 16,1) te crkva Božja koja je nikla prvotno u Jeruzalemu i koja je prisutna u svim ostalim

zajednicama Kristovih vjernika. Iako ne potencira razliku između lokalnih i univerzalne crkve, Pavao očito podrazumijeva da je crkva kao takva više od sume lokalnih zajednica.

*Povećena zajednica:* posvećenost crkvene zajednice Pavao povezuje s teologijom izabranja i teologijom križa. Ona je posvećena ne zbog nečega što (ni)je učinila ili čini (moralni život i sl.), nego stoga što ju je Gospodin oprao, posvetio i opravdao u Kristu (usp. 6,11). Time su Korinčani izdvojeni i stavljeni na službu Bogu, kao negda Izrael (usp. Izl 19,6), na put posvećenja. Njihov odgovor uključuje primanje riječi Božje, življenje po njoj (moralni život!). Stoga u 1,10 – 4,21 Pavao upozorava Korinčane na opasnost frakcionaštva: umjesto dijeljenja, trebaju shvatiti da je crkva njiva Gospodnja, njegovo zdanje – hram (3,9.16-17).

*Prijetnje svetosti:* s obzirom da Korinčani nisu shvaćali posljedice koje proizlaze iz njihove izabranosti, Pavao u 5,1 – 11,1 navodi niz primjera na temelju kojih daje pouku u kojoj naznačava što bi bila svetost a što ne. Iako je njihovo ponašanje u skladu s kulturom i mentalitetom iz kojeg dolaze, Pavao ih uči što je sve od toga nespojivo sa svetošću.

### 2.3. Liturgijski život

U 11,2 – 14,40 Pavao obrađuje niz problema koji opterećuju odvijanje liturgijskog života korintske zajednice. Dok reagira na njih, Apostol otkriva dragocjene stavove o crkvi, liturgiji i sakramentima.

*Euharistijska zajednica:* u 10,14-22 poučava one koji smatraju da im njihovo znanje dopušta sudjelovati u idolatrijskim obredima i potom doći na Euharistiju: Euharistija nije samo obred sjećanja nego nutarnje sjedinjenje s živim Bogom i zato ono isključuje sudjelovanje u idolatriji – cijela kršćanska zajednica, blagujući isti kruh, postaje jedno tijelo (10,17). Stoga je neodrživo da *agape* koje prethode Euharistiji budu diskriminatorne jer siromašniji idu kući gladni (usp. 11,17-22) – poziva ih neka provjere kako sudjeluju, *razabiru li Tijelo* (usp. 11,29)? Iz njegovih riječi razvidno je da Pavao euharistijsko slavlje smatra središnjim događanjem u crkvenoj zajednici.

Ako je propovijedanje Krista raspetoga način na koji Crkva približava Boga svijetu, euharistija je događanje u kojemu u sebi obnavlja životno zajedništvo s njim.

*Jedno tijelo:* oslanjajući se na tada uvriježeno uspoređivanje monogostrukosti društvene zajednice s jedinstvom i harmonijom tijela, Pavao kaže kako mnogi

udovi čine jedno tijelo, tako je i s – Kristom (usp. 12,12)! Umećući umjesto *crkva* ime *Krist*, sugerira poistovjećenje Krista s crkvom; u 12,27 to konačno i eksplicira. Krist je jedno tijelo u koje su svi kršteni, zahvaljujući čemu dobivaju pristup Duhu (usp. 12,23). Crkva, kao zajednica, tijelo je Kristovo – svaki član mu pripada jer je član Crkve i jer je kao pojedinac ud Kristova tijela. Temeljem Rim 12,4-5 postat će jasnije da ovom slikom Pavao ne smjera samo na metaforu pripadnosti na jednoj, ali ni na potpunu podudarnost u smislu identiteta. U Ef i Kol slika se potpuno izoštrava: Crkva jest tijelo Kristovo a on njezina glava (usp. Ef 4,15-16; Kol 1,18) – Krist je njezin gospodar!

*Mnogostrukost darova:* poradi precjenjivanja dara jezika i njegove tajnovitosti, Pavao želi Korinćanima dati ispravan pogled na karizme. Duh Sveti, iako je jedan duh koji oživljava Kristovo tijelo, dijeli mnoštvo darova (usp. 12,27-28). Nema razloga za bilo kakvo rivalstvo, precjenjivanje ili potcenjivanje. Iako ga i sam posjeduje, Apostol više cijeni proroštvo jer ono izgrađuje cijelu crkvenu zajednicu (usp. 14,4-5) – to je za njega najvažnije mjerilo u životu kršćana.

*Red u zajednici:* Pavao inzistira na redu u zajednici i tu se orijentira prema praksi drugih crkava. Tu ističe za Korinćane vjerojatno sporne prakse da žene otkrivene glave u zajednici mole i prorokuju (usp. 11,3-16). Također zabranjuje da žene govore na sastanku zajednice (usp. 14,33a-34), pri čemu se radi o skupu koji nema liturgijski karakter.

Iako nedostaje podataka za razumjeti cijeli kontekst, očito je kako Pavao želi da njegove crkvene zajednice budu obilježene redom kojeg će svi poštovati. Ostaje pitanje koliko je taj red uvjetovan tadašnjim mentalitetom i društvenim običajima, a koliko je nedopušteno ponašanje doista bilo funkcionalni problem?

## 2.4. Isusovo uskrsnuće

U korintskoj zajednici bilo je značajnog nijekanja uskrsnuća od mrtvih (usp. 1 Kor 15,2) ili nijekanja da zagrobni život uključuje uskrsnuće tijela (usp. 15,35).

Nakon što im iznese drevnu predaju (usp. 15,3-5), Pavao će ustvrditi da je propovijedanje Evandjela svoj temelj ima upravo u Isusovu uskrsnuću za koje postoje mnogi svjedoci kojima se Uskrsli ukazao.

Pavlova pozicija je jasna: postoji uska veza između Kristovog i uskrsnuća njegovih vjernih. Krist je prvina velike žetve koja će biti podignuta o paruziji kad nastupi generalno uskrsnuće od mrtvih. Nijekati jedno znači nijekati i drugo. Njegovo uskrsnuće početak je generalnog uskrsnuća – on je prvina! Do nastupa paruzije, Krist kraljuje i sve sebi podlaže (usp. 15,25). O paruziji, kad mrtvi

uskrsnu, bit će uništena smrt kao posljednji neprijatelj a Sin će predati Kraljevstvo Ocu koju je sve podložio njemu (usp. 15,26-28).

O aspektu tijela: Pavao smatra da će pri uskrsnuću doći do transformacije tijela. To oslikava slikom sjemena i odrasle biljke, gdje je prisutan kontinuitet i diskontinuitet: iako naizgled nema sličnosti, ipak je riječ o transformiranu sjemenu koje izrasta u biljku. Tako će grešno i smrtno tijelo (*sōma psychikon*) biti transformirano u duhovno, slavno tijelo (*sōma pneumatikon*). Kao što je Adam, *zemljani*, u svom zemljanom tijelu bio počelo čovječanstva (usp. 15,45.47-49), tako će Krist koji je *nebeski* dati novo počelo besmrtnosti (usp. 15,53-55). Stoga je on *novi Adam*.

## DRUGA POSLANICA KORINĆANIMA

### 1. Odnos s 1 Kor

Dok je 1 Kor posvećena problemima korintske zajednice, u 2 Kor Pavao govori o sebi – točnije o svojoj apostolskoj službi.

Doduše, i u 1 Kor je govorio o ovoj temi: u 1 Kor 1 – 4 s ciljem uvjeriti Korinčane da odustanu od frakcionaštva, a u 1 Kor 9 izlaže primjer svog apostolskog lika kako bi uvjerio „jake“ članove da odustanu od nekih prava kao što je i Pavao odustajao od nekih svojih apostolskih.

Pavlovo shvaćanje apostolstva usko je povezano s teologijom križa na jednoj i s ekleziologijom na drugoj strani. S jedne strane, kao službenik Novoga saveza on u službi Duha koja otkriva slavu Božju koja sjaji na licu Kristovu, a na drugoj patnje i nevolje koje podnosi način su kako u svom tijelu pronosi umiranje Kristovo (usp. 2 Kor 4,10).

Dok smo Apostolov stav prema križu već susreli u 1 Kor 1,18 – 2,5, važno je istaknuti i njegov odnos prema crkvama koje osniva i kojima služi. On je njihov *otac* a članovi tih zajednica njegova *djeca* (1 Kor 4,14-15). Oni su njegovo pismo preporuke (usp. 2 Kor 3,1-3). Zajednica je čista djevica koju on priprema za Krista o danu paruzije (usp. 2 Kor 11,2). U toj službi spreman je za nju sagorjeti.

Ustrajavanje pojedinih Korinčana u nemoralu, dramatične teškoće u Pavlovoj komunikaciji s tom zajednicom (i uživo i preko pisma), njihove sumnje poradi njegova odbijanja financijske pomoći od njih te prisutnost *nadapostola*-uljeza – to su motivi koji su Apostola doveli dotle da napiše 2 Kor kao najosobniju od svojih poslanica; u njoj im je do kraja otvorio srce i traži neka otvore i oni svoje.

### 2. Teologija

#### 2.1. Služba Novoga saveza

Pavao sebe predstavlja službenikom Novog saveza (usp. 3,6) u sekciji 2 Kor 2,14 – 4,6 u kojoj uspoređuje svoju s Mojsijevom službom. Tvrdi da ga je Gospodin pozvao u službu i naredio mu propovijedati Evanđelje (usp. 1,1; 9,16). Onima koji Evanđelje ne prihvataju, ta služba nosi miris smrti a onima koji

prihvaćaju jest miris na život. Pavao kaže da je za ovu službu osposobljen od Gospodina (usp. 3,5b-6).

Apostol ne želim time umanjivati Mojsijevu veličinu niti tvrditi da je kao Božji službenik veći i uspješniji od Mojsija nego izraziti uvjerenje da je postavljen u službu većeg i slavnijeg Saveza. Jer Novi je opunomočen Duhom Svetim: kad propovijeda Evanđelje, oni koji slušaju zapravo „vide“ slavu Božju na licu Kristovu jer on je vjerna *slika Božja* (4,4). Stoga je za Pavla ova izvanredna služba zapravo čin *novoga stvaranja* kojim Bog raspršuje tamu Pavlova srca i ulijeva svoje svjetlo; to se događa sa svima koji slušaju i primaju Evanđelje.

## *2.2. Služba potvrđena trpljenjem i nevoljama*

Konkretni dokaz Pavlove uvjerenosti u to da Božja moć nosi njegovu službu jest važnost koju trpljenje i nevolje imaju za apostolat. Sebe i svoje tijelo doživljava krhkog glinenom posudom u kojoj se na paradoksalan način – preko njegovih patnja – očituje snaga Evanđelja (usp. 4,7). Kao što je u 1 Kor tvrdio da se Božja mudrost i snaga paradoksalno očituju u Kristovu križu, tako apostolske patnje paradoksalno očituju Isusovo umiranje i život (usp. 4,10-11).

Onaj tko propovijeda Evanđelje, najbolje i najautentičnije ilustrira njegovu istinu i snagu putem patnje i trpljenja. Kroz njih oni kojima je poslan vide Isusa prisutnog u apostolovu životu i snazi koja ga kroz njih nosi – one su stoga na spasenje njegovu stadu (usp. 4,12). Koliko su mu važne, vidi se po tome što se Apostol njima ponosi – Korinćanima koji si umišljaju da su se već zakraljili, suprotstavlja popise svojih nevolja kako bi pokazao put autentičnog življenja Evanđelja i svoga apostolstva (usp. 1 Kor 4,9-13; 2 Kor 6,3-10; 11,22 – 12,10).

Lažni apostoli koji ne razumiju Kristov križ i iz njega ne crpe život, patnje izbjegavaju i sve čine da ih udalje od sebe, bez obzira po štetu za evangelizaciju.

## *2.3. Služba pomirenja*

Kristov križ izvor je pomirenja. Stoga Pavao u 2 Kor 5,11-21 sebe predstavlja poslanikom Kristovim koji čovječanstvo poziva na pomirenje s Bogom.

Naime, u 5,14-15 Apostol uspostavlja usporedbu između Krista i čovječanstva. Činjenica da je Sin Božji umro za sve, ima dvije posljedice po čovječanstvu:

a) *tko je u Kristu, nov je stvor* (5,17): oni koji se krštenjem uključe u Kristovo tijelo participiraju u novom stvaranju koje je započelo u njegovu uskrsnuću od mrtvih;

b) *za nas njega, koji ne okusi grijeha, Bog grijehom učini* (5,21): Krist nije postao grešnikom nego je došlo do razmjene – Krist je otkupio čovječanstvo od prokletstva Zakona postajući sam proklet (usp. Gal 3,13). Takav je stupio pred Boga umjesto čovječanstva. Stoga oni koji su u Kristu s njim su umrli i postaju dijelom novoga stvaranja.

Sebe Pavao doživljava poslanikom koji ima čovječanstvo pozivati neka prihvati pruženu ponudu pomirenja – dajete, *pomirite se s Bogom* (usp. 5,20)!

#### *2.4. Isusovo uskrsnuće*

Za razliku od 1 Kor 15 gdje je o uskrsnuću govorio na općenit način, u 2 Kor 5,1-10 progovara osobnije izražavajući svoju vjeru u vlastito uskrsnuće. Pri tome neki smatraju da uvodi prijelaznu fazu koju nije naveo prethodno u 1 Kor 15: nakon smrti vjernici će biti uz Gospodina bez uskrslog tijela kojeg će primiti tek o paruziji, kada će se dogoditi opće uskrsnuće mrtvih. Ipak čini se da ovdje Pavao ipak ne uvodi neke nove momente u svoje shvaćanje uskrsnuća. Naime, dok je u 1 Kor 15 nastojao Korinćanima progovoriti o općem uskrsnuću od mrtvih te o naravi tijela kakvo će uskrsnuli baštiniti, ovdje želi progovoriti o tome kako je snaga usksrnuća djelatna u trpljenjima i nevoljama koje kao službenik podnosi. Imajući iskustvo obnavljanja nutarnjeg čovjeka, iako vanjski aspekt njegova tijela propada, on je uvjeren da je to siguran znak i najava da će ga Gospodin uskrisiti od mrtvih. Iako se njegova *glinena posuda* (4,7) i *ovozemni šator* mogu u svakom času raspasti, on je uvjeren da ga čeka *dom nerukotvoren, vječan* (5,1) tj. uskrslo i proslavljenog tijelo kojim će biti zaodjeven. Dar Duha kojeg je primio zalogjamstvo je da će Gospodin izvršiti ovu zamjenu. Zato Apostol može zaključiti kako – dok je u ovom tijelu – *iseljen je od Gospodina* (5,6). I čezne naći se kod njega.

## POSLANICA GALAĆANIMA

### 1. Problem galatskih crkvenih zajednica

Poslanicu Galaćanima Pavao je napisao poradi promjene situacije u tamošnjim zajednicama. Po svoj prilici, ondje su se pojavili neki koji su Galaćane nagovarali neka prionu uza Mojsijev Zakon i neka se obrežu (usp. Gal 5,1-10), tj. neka postanu dio židovskog korpusa i žive poput njih. Iako je teško pobliže odrediti kakav je bio nauk onih koji su *zbunjivali* Galaćane i nastojali *prevratiti evanđelje* (1,7), iz tema koje obrađuje tijekom Poslanice kao i iz Pavlove argumentacije razvidno je da se težište problema nalazi u shvaćanju uloge Zakona i milosti Kristove.

U osnovi, Apostol će u svom odgovoru na djelovanje judaizanata među Galaćanima ustvrditi kako nije dovoljno ostati na vršenju Mojsijevog Zakona. Naime, blagoslov obećan Abrahamu i njegovu potomstvu (usp. Post 12,1-3) imao je u vidu posebnog potomka – Isusa Krista. Tek oni koji su inkorporirani u nj postaju Abrahamovi potomci na koje se odnosi obećanje blagoslova – za njih nema obveze obrezanja. Svojim krštenjem Galaćani su opravdani, o čemu im svjedoči dar Duha čijom snagom žive.

### 2. Teologija

#### 2.1. Pavlovo apostolstvo i istina Evanđelja

Odmah na početku Poslanice Pavao snažno afirmira božansko podrijetlo svojeg apostolstva (usp. Gal 1,1) i Evanđelja koje mu je povjerenovo (usp. 1,6-9). Za razliku od Dvanaestorice koji su poznavali zemaljskog Isusa i od njega dobili poslanje, Pavao je dobio objavu Uskrsloga (usp. 1,12) u događaju pred Damaskom (usp. Dj 9).

Kao što poslanje Dvanaestorice ima božansko opunomoćenje, tako i Pavlovo apostolstvo. Objavljajući mu se, Gospodin mu udjeljuje i apostolstvo i svjetlo Evanđelja, tako da je ono nerazdvojno vezano s njegovim apostolstvom – dovesti u pitanje jedno, znači dovesti u pitanje i drugo. U autobiografskoj sekciji 1,13 – 2,14 Galaćanima izlaže tijek svog puta k svjetlu Evanđelja: od jednog od

najzeloznijih pobornika Zakona i progonitelja Crkve (usp. 1,13-14) postaje Kristov apostol (usp. 1,15-17). Potom izvješćuje o svojim posjetima Jeruzalemu tijekom koji biva uveden u tradiciju Crkve, a njezini *stupovi* (2,9) priznaju autentičnost njegova apostolstva (usp. 1,18 – 2,14).

Pavlovo shvaćanje njegova apostolstva jedinstveno je u Novom zavjetu jer ne postoji ni jedan drugi slučaj sličan njegovu. Isto tako, nije jedna druga novozavjetna knjiga ne opisuje obranu bilo čijeg apostolstva kao što Pavao – napose u 2 Kor i Gal – brani svoje. Razlog tomu jest njegova povezanost s istinom Evanđelja koje mu je povjerenio. Pavao, dakle, nije samo navjestitelj poslan utemeljivati i izgrađivati zajednice – njegova služba je podrazumijevala proročko djelovanje na širem crkvenom planu jer trebalo je unutar judeokršćanskog korpusa razjasniti odnos između Zakona i Evanđelja.

## 2.2. *Istina Evanđelja*

Najkraće rečeno, za Pavla Evanđelje jest radosna vijest o onom što je Gospodin učinio po Isusovoj smrti i uskrsnuću.

Nakon što je u Gal 1 – 2 govorio o podrijetlu svog apostolstva i Evanđelja, u 3,1 počinje teološku sekciju u kojoj će analizirati ulogu Evanđelja, vjere, Zakona i djela. Odmah na početku, kao i Korinćane (usp. 1 Kor 1 – 2), Pavao Galaćane podsjeća na svoje naviještanje raspetog Krista. Za razliku od Korinćana koji su imali poteškoću u shvaćanju uskrsnuća od mrtvih, Apostol Galaćanima želi pomoći u nesnalaženju oko značenja Kristove smrti na križu. S obzirom da je *drugo evanđelje* (1,6) koje su naviještali oni koji *zbunjuju Galaćane* (1,7) nalagalo obrezanje i vršenje djela Zakona (usp. 3,5), ono je bilo dijametralno suprotno Evanđelju koje je Pavao primio objavom (usp. 1,12), a stoga protivno onomu što je živio i kako je naviještao Galaćanima. Iako taj nauk možda nije dovodio u pitanje efekte Isusove smrti i uskrsnuća na eksplicitan način, Pavao je u naglašavanju važnosti djela Zakona video jasan trag nedovoljnog vrednovanja događaja križa i onog što je na njemu za nas učinio Sin Božji. Svaki pokušaj nešto nadodati vjeri u Krista doveo bi u pitanje dovoljnost onoga što je su kršćani dobili po Kristovu križu.

### *2.3. Smisao Zakona u svjetlu Evanđelja*

Uz Poslanicu Rimljanim, ovo je Poslanica u kojoj Pavao iznosi najopsežniju raspravu o ulozi Zakona. Naravno, ni ovdje to nije sistematska analiza negoli više retorički, kontekstualno uvjetovan, poduhvat uvjeravanja sugovornika u Galaciji da prihvate određeni stav kojeg im kao pastir sugerira.

Obećanja dana o blagoslovu svih naroda u Abrahamovu potomstvu (usp. Post 12,3) – jer su dana 430 g. ranije i to izravno a ne preko posrednika (Zakon je dan preko anđela) imaju povijesno-spasenjsku prednost. Pri tom Pavao pod potomstvom tj. *sjemenom* (grč. *sperma*) misli na točno određenog Potomka – Krista!

Zakon se ovom ne protivi nego je imao privremenu ulogu odgajatelja (*paidagōgos*) – čuvati od prekršaja (odgajati) dok ne dođe obećani Potomak (usp. Gal 3,19). To je vidljivo i iz činjenice da Zakon zapravo ne opravdava jer je čovječanstvo pod grijehom. Stoga ne može poganima komunicirati Božji blagoslov (usp. 3,14). Naime, za razliku od vjere koja daje blagoslov, Zakon traži djela i proglašava prokletstvo onome tko ne obdrži sve njegove odredbe (usp. Pnz 27,26; Gal 3,10). Potomak – Krist opravdava i tako oslobađa od prokletstva Zakona – donosi blagoslov obećan Abrahamu, njegovu potomstvu i svim plemenima zemlje. Stoga je besmisleno da se Galaćani obrežu i stave pod jaram Zakona (5,1; usp. Dj 15,10).

### *2.4. Evanđelje i moralni život*

Na prvi pogled može djelovati zbumujuće Pavlovo inzistiranje na moralnom životu jer vjernik više nije pod Zakonom i ne mora održavati njegove norme. Međutim Apostol ima ozbiljne razloge za uputiti važne moralne poticaje (usp. 5,1 – 6,10). Jer moralni život je integralni dio hoda u *istini Evanđelja*. Inače bi oponenti mogli Galaćanima tvrditi da su u pravu glede nepotpunosti i neučinkovitosti Pavlova Evanđelja.

Svoje izlaganje o moralnom životu Apostol organizira preko kontrastiranja tri para pojmova. U prvom paru razmatra suprotstavljenost Duha i tijela, pri čemu misli na razliku u življenju Evanđelja i odredbi Zakona. Duh je Božja snaga koju su Galaćani primili kada su počeli živjeti po Evanđelju (usp. 3,2,5). Zahvaljujući njemu ostvaruje se Abrahamov blagoslov (Post 12,3; usp. Gal 3,8). Time Abraham zadobiva nebrojeno potomstvo među poganima. O veličini života po Duhu Pavao je već pisao u 1 Sol 4,9; 2 Kor 3,6. Nasuprot tome on vidi *tijelo*,

sinonim za ono što je smrtno i propadljivo. Time će se opasno približiti izjednačavanju *djela Zakona s djelima tijela* jer želi reći da inzistiranje na djelima Zakona čovjeku godi zato što se ona mogu percipirati tjelesnim osjetilima, čak shvaćati kao vlastita postignuća. *Djela Duha* (usp. 5,16-23), naprotiv, nastaju kada čovjek suzbije porive tijela, a to je moguće samo snagom Duha (usp. 5,24) pa nužno mora izostati bilo kakvo hvastanje i uznositost.

Drugi par kontrastiranih duhovnih oznaka su sloboda i ropstvo. Za pogane prije Krista Pavao smatra da su *služili bogovima koji to nisu* (4,8-9) a Židovi, poput maloljetnika, bili su pod *nadzirateljem* – Zakonom (3,23.24; 4,5) – dakle, nijedni nisu bili slobodni i u dostojanstvenu položaju. Moralni život jest izbor kojim se ostavlja ropstvo i prihvaća slobodu jer Božji izabranici pozvani su na slobodu (usp. 5,13).

Treći par tiče se Zakona: *vršiti Zakon i ispuniti ga*. Na prvi pogled kontrast je teško uhvaljtit jer čini se da se *vršenje i ispunjavanje Zakona* zapravo dvije semantičke inačice iste stvari. No, Pavao ovdje smjera na veliku razliku: obrezani su obvezni *vršiti* sve zapovijedi (usp. 5,3) a ispunjavanje podrazumijeva vršenje Isusove zapovijedi ljubavi koja vodi *ispunjenu* Zakona (usp. 6,2). Pretpostavka je da Isusova zapovijed ljubavi u sebi uključuje vršenje Zakona, kako ga je utjelovio svojim životom i smrću te uskrsnućem. Sloboda Kristova vjernika, dakle, nije neobvezanost moralnim kriterijima nego zauzimanje nove točke gledišta. Iako Pavao ne navodi razliku između obrednih i moralnih odredbi Zakona, očito je kako ovdje smjera na ispunjavanje moralnih normi jer obredne, prehrambene te one koje govore o obrezanju ne tiču se pogana.

## 2.5. *Zaključni osvrt*

Ne prestaje živa rasprava o Poslanici Galaćanima i njezinoj teologiji. Tradicionalni luteranski pogled tumači kako se Pavao, poput Luthera, suprotstavlja svakom pokušaju opravdanja pred Bogom temeljem dobrih djela – takvi pokušaji su zapravo hvastanje pred Bogom.

U novije doba „the new perspective on Paul“ tvrdi ipak nešto drugo: Pavlova i Lutherova nakana nisu iste! Dok se Pavao trudio suprotstaviti svakom pokušaju nametanja židovskog načina života obraćenicima iz poganstva, Luther je u prvom planu imao suprotstaviti se pokušajima opravdanja putem djela. Dakle, Pavao se više bavi socijalnom a Luther osobnom perspektivom. Drugi pristupi naglašavaju apokaliptičku teologiju – Bog prodire kako bi zahvatio i oslobođio čovjeka od demonskih sila koje mu prijete.

Svaki od ovih pristupa zahvaća ono prodručje koje drugi zanemaruju. Naime, Pavlov nauk ima, naravno, socijalne učinke, ali ne ostaje na njima. Itekako se tiče soterioloških pitanja koja se odražavaju na postavkama moralnog života pojedinca, baš kao što je oduvijek naglašavala luteranska tradicija.

I apokaliptički aspekt ima svoje opravdanje jer Bog u Kristu doista zahvaća u ljudsku povijest kako bi čovjeku omogućio postati novim stvorenjem i oslobodio ga aktualnog zlog vremena.

## POSLANICA RIMLJANIMA

Unatoč tome što ne govori o nekim važnim temama (Euharistija, uređenje zajednice, Crkva, eshatologija i uskrsnuće, kristologija nije cjelovita, itd.), ovo je najdorađenija Pavlova poslanica, njegov najsustavniji i teološki najbogatiji spis.

Iako u njoj Pavao često poseže za dijalektičkim načinom govora, Rim je izлагаčki, a ne žučljiv spis. Ni prepirka, razgovor sa zamišljenim sugovornikom, ne služi mu za raspravu s protivnicima, nego kao razgovor čiji je cilj sugovornika dovesti do istine.

### 1. Status kroz povijest

Poslanica Rimljanima iznosi srce Pavlove blagovijesti koju naviješta narodima. Nju su tumačili, suslijedno ili djelomice, Origen, Ivan Krizostom, Teodoret, Ambroziaster, Pelagije, Augustin, Abelard, Toma Akvinski i dr.

Njezino je tumačenje odigralo presudnu ulogu u povijesti Crkve, napose u dva trenutka te povijesti: u V. stoljeću, u vrijeme pelagijanske krize, i u velikim prepirkama o nezasluženosti spasenja u XVI. stoljeću, na početku reforme.

I suvremena ekumenska nastojanja ozbiljno uzimaju u obzir i znatno se naslanjaju na ovaj Pavlov spis.

### 2. Povod nastanka

Sigurno je napisana nakon 1 – 2 Korinćanima, jer se u tim poslanicama pripravlja skupljanje milodara koje Pavao nosi u Jeruzalem. Napisao ju je najvjerojatnije na svomu tromjesečnom boravku u Korintu 57/58. g. (13,6-7; usp. Dj 20,3), gdje je očekivao dovršenje prikupljanja milodara da bi ih ponio u Jeruzalem.

Na Korint nas upućuje i podatak iz Rim 16,23, gdje Pavao kaže da se nalazi kod Gaja. Prema 1 Kor 1,14, Pavao je u Korintu pokrstio nekoga Gaja. Preporuke koje daje Rimljanima u odnosu na Febu (usp. 16,1-2), najvjerojatnije nositeljicu pisma u Rim, upućuju nas na Korint. Feba je đakonisa iz Kenkreje, istočne luke u Korintu.

Osim toga, Pavao u Rim 13 teološki obrazlaže potrebu plaćanja poreza, što je najvjerojatnije uvjetovano neredima u svezi s provedbom novčanih mjera na početku Neronove vladavine (56.-58. g.; usp. Tacit, *Anali*, 13).

Budući da u Poslanici Rimljanim, osim Pavlove namjere dolaska u Rim (1,13-15), ne nalazimo izričite podatke o razlozima njezina pisanja, istraživači su se oduvijek pitali zašto je uopće napisana rimskoj zajednici, jer tu zajednicu Pavao nije osnovao niti ju je ikada ranije posjetio (1,13; 15,22); štoviše, kaže da se nije htio nikada miješati u Crkvu koju je osnovao netko drugi (15,20).

Pavao je više puta želio posjetiti rimsku zajednicu. Sve do trenutka u kojem piše Rim, posjet mu je bio zapriječen: *često sam bio nakanio doći k vama - i sve do sad bio spriječen* (1,13; usp. 15,22). No, rimska zajednica je širok pojam jer u Rimu je postojala brojna židovska zajednica, oko 50.000 Židova, koji su ondje imali 13 sinagoga pa je teško odrediti opseg crkvene zajednice.

Prema M. Vidoviću, dolaskom u Rim i lijepim prijemom, Apostol je kanio pripremiti teren za hod ka Zapadu:

„Rim ipak nije krajnji cilj Pavlovih želja. On želi preko Rima do Hispanije-Španjolske (usp. 15,24,28). Osjećajući da je iscrpio svoj apostolski rad na Istoku (usp. 15,23), želi se posvetiti navješćivanju Evanđelja drugoj, zapadnoj polovini Carstva. Osjeća da se nalazi na prijelomnici svoga apostolskog rada. Prije ostvarenja tih svojih nauma, spremu se poći u Jeruzalem, da bi Crkvi-matici predao sakupljene milodare, znak crkvenoga zajedništva Makedonske i Ahajske (usp. 15,25ss), a vjerojatno i Galatske Crkve (usp. 1 Kor 16,1).“<sup>205</sup>

No, putovanje u Jeruzalem sa sobom je nosilo opasnost, kako od Židova koji se protive njegovu propovijedanju Evanđelja Kristova, te neizvjesnost hoće li jeruzalemska Crkva lijepo primiti milodare jer i u njoj je bilo onih koji se nisu slagali s Apostolovom teologijom (usp. 15,30-31).

Isto tako, vjerojatno su i mnogi rimski kršćani čuli za njega – možda i u kontekstu osporavanja njegova djela – pa im se Pavao ovom Poslanicom želi bolje predstaviti. Zbog toga je potrebno da im podrobno izloži svoje Evanđelje i tako si pripremi pogodan teren za prodor prema Zapadu.

Jedan od razloga bi mogla biti situacija u rimskoj zajednici. Nakon Klaudijeve naredbe, 49. godine, svi su Židovi morali otići iz Rima zbog nereda koje je izazvalo propovijedanje evanđelja Isusa Krista (*Cresto* kojega spominje Svetonije u *Claud.* 25,4). Akvila i Priscila stižu u Korint i susreću Pavla, usp. Dj 18,2. Naredba je ubrzo povučena a mnogi su se Židovi vratili u Rim, pa tako i Akvila i Priscila ponovno se nalaze u Rimu – Pavao to podrazumijeva u 16,3.

---

<sup>205</sup> Marinko VIDOVIC, *Pavlovski spisi. Uvod i osnove tumačenja*, Crkva u svijetu, Split 2007., 161.

Izgon Židova mnoge je Crkve ostavio bez vodstva, koje su tada preuzeli kršćani poganskoga podrijetla. Po povratku prognanih Židova, to je moglo stvoriti poteškoće u odnosima između kršćana poganskoga i kršćana židovskoga podrijetla.

Našavši se pred takvim stanjem, Pavao bi ih nastojao udobrovoljiti da se međusobno prihvate, da postanu svjesni svoga osnovnoga jedinstva. U Poslanici se doista stalno smjenjuju riječi *Židovi-Grci* i njima slične. Poticaji u Rim 14,1 i 15,1.7 odražavaju napetosti između staroga i novoga ustroja Crkve.

### 3. Teologija

Iako ostaje predmetom rasprava je li Poslanica Rimljanim sumarij Pavlovre teologije, napose njegova shvaćanja opravdanja po vjeri, sigurno je kako ovdje iznosi najpotpunije i najsistematisirane misli o Evandjelu koje mu je povjerenio.

Poslanica Rimljanim usko je u teološkom smislu vezana s Poslanicom Galaćanima. Ovdje Apostol preuzima brojne teme koje prethodno izlagao Galaćanima, a također i razvija neke koje je u Poslanici Galaćanima tek kratko naznačio.

Ipak, kroz sve njih prosijava u pozadini prisutna perspektiva koja svemu daje ton: izložiti Božju pravednost i vjernost obećanjima. I odnosu na pogane, u odnosu na krštene i na Židove.

Može se reći kako je Poslanica Rimljanim koncentrirana na Boga i njegovo djelo spasenja za sve, i Židove i pogane. Samo je još jedna knjiga Novoga zavjeta toliko fokusirana na Boga a to je Otkrivenje, no ono nema ovakvu dubinu. Poslanica Rimljanim je najprofijeniji i teološki najrazrađeniji spis Novoga zavjeta posvećen Bogu.

#### 3.1. *Evangelje Božje*

S obzirom da Pavao na dva mesta govori kako je Isus objekt Radosne vijesti (usp. Rim 1,9; 15,19), očito je kako ovdje Boga želi predstaviti subjektom – prema tome, u 1,1 radi se o subjektivnom genitivu: radi se o Božjem Evandjelu, njegovoj Radosnoj vijesti o onome što je učinio po Isusu Kristu. U isto vrijeme, više nego u drugim poslanicama, progovarajući o Kristu Apostol ovdje progovara o Bogu koji stoji iza njega. Ukoliko je osobno posebno opunomoćen za naviještanje ovoga Evandjelja, Pavao ga zove i *moje evandelje* (usp. 2,16; 16,25).

U 1,1-4 Isusa predstavlja na dva nivoa: on je na ljudskoj razini *sin Davidov*, dakle u liniji kojoj je obećan Mesija. Temeljem uskrsnuća od mrtvih, *postavljen je Sinom Božjim po Duhu* – uskrsnućem započinje njegova mesijanska intronizacija i objavljenje u svojstvu Sina Božjega. Stoga je Isus Krist naš Gospodin te ujedno izvor Pavlova apostolstva među paganima kako bi svi ljudi prispjeli k poslušnosti vjere.

U 1,16-17 Apostol iznosi *propositio* tj. glavnu tvrdnju cijele Poslanice: Evandelje je snaga Božja na spasenje svima koji vjeruju – i Židovima i paganima. Uvjerenost u pobjedu Evandelja (usp. 8,31-39) Pavao crpi iz vlastitog iskustva u misionarenju Malom Azijom i Grčkom (usp. 15,18-19). Osim snage, Evandelje otkriva i Božju pravednost. Kao objektivni genitiv, ovim izrazom Pavao misli na opravdanje koje Gospodin udjeljuje grešnicima (usp. 2 Kor 5,21; Fil 3,9) a kao subjektivni genitiv označava Božju vlastitu pravednost u odnosu na čovjekovu nepravednosti i nevjernosti. Jedini prikladan odgovor na Evandelje Božje jest vjera (usp. Hab 2,4; Rim 1,17).

### 3.2. Stanje čovječanstva prije Evandelja

Spasenjska snaga Evandelja koju Bog po Kristu pruža čovječanstvu otkriva njegovu potrebu za spasenjem. Čovječanstvo može i ne biti svjesno te potrebe, no Evandelje otkriva nešto o čovjekovu položaju što ranije nije bilo poznato. Dakle, Evandelje Božje sadrži crte duboke antropologije koju Pavao razvija govoreći o grešnosti čovječanstva (usp. 1,18 – 3,20), praoča Adama (usp. 5,12-21) te o nadmoći grijeha nad Zakonom (usp. 6,1 – 7,25).

*Srdžba Božja*, kao izraz njegove pravednosti, jest zaslужena posljedica ljudske grešnosti koju Pavao analizira kao grješnost pogana (usp. 1,18-32) i kao grešnost pogana (usp. 2,1 – 3,20). Srdžba Božja se prvom redu odnosi na njegovu nepristranu reakciju odgovora i kazne na grijeh, a ne na emotivno događanje. Iako je čovječanstvo po stvorenom svijetu moglo zadobiti spoznaju Boga (usp. 1,19-20), ono odbija iskazati mu počast te istinu sputava nepravednošću (1,18; usp. Mudr 13,1 – 14,31). Umjesto Stvoritelja, čovječanstvo štuje stvorenja – korijen grijeha je idolatrija. Srdžba Božja, iako će biti izlivena o posljednjem sudu (usp. 2,5.16), već je prisutna u gluposti te zastranjenjima u koje čovjeka uvodi grijeh (usp. 1,24.26.28). U kaznu pripada umnoženje grijeha i njihovih posljedica iz kojih se čovjek ne može sam izbaviti.

Nakon što je izložio grijeh pogana, Pavao u istom – ili čak i oštrijem tonu – prelazi na grješnost Židova tj. onih koji su primili Zakon (usp. 2,1 – 3,20). Božja

pravednost očituje se i kroz njegovu nepristranost (usp. 2,11). Posjedovanje spoznaje temeljem Zakona ne spasava – kao ni pogane spoznaja iz prirode i iz savjesti – nego vršenje Božje volje. Međutim, Pavao konflacijom citata u 3,10-18 pokazuje kako je cio čovjek grešan – *svi ljudi su pod vlašću grijeha* (usp. 3,8). Pri tom ne misli u prvom redu na osobne grijehu nego na to da su svi ljudi radije svojim stavom bliži Adamu negoli Kristu.

*Podrijetlo grijeha:* o podrijetlu grijeha Pavao progovara u Rim 5,12-21. Ovdje uspoređuje Adama, pralik (*typos*) Krista, s Kristom na tri razine. Na prvoj (usp. 5,12-14) tumači kako je Adam svojim grijehom otvorio prostor ulasku razorne snage grijeha u ljudsku stvarnost, a konačna posljedica grijeha jest – smrt. Ovdje je *smrt* shvaćena prije svega kao odvojenost stvorenja od Stvoritelja. U drugoj etapi (usp. 5,15-17) uspoređuje Kristov dar i Adamov prijestup: usporedbe zapravo i nema jer Kristov dar neizmjerno nadmašuje efekte Adamovog prijestupa. Ondje gdje je Adamov grijeh svima u baštinu ostavio grijeh, osudu i smrt, Krist svima daje opravdanje i život. U trećoj etapi (usp. 5,18-19) Apostol kompletira usporedbu započetu u 5,12: Adamov prijestup polučio je osudu za sve, a Kristov dar opravdanje i pravednosti – život svima. Kristova milost jača je od destruktivne snage grijeha i smrti.

Ovdje prosijava Pavlova produbljena antropologija: čovjekova zatočenost pod grijeh i smrt nije samo stvar osobne grješnosti koje se čovjek može riješiti obraćenjem. Kada bi tako bilo, ne bi bila potrebna Kristova žrtva na križu. Čovjek je, naprotiv, stavljen pod dominaciju grijeha koji kulminira smrću i tako razdvaja čovjeka od Stvoritelja. Ni Mojsijev Zakon neće ovo izmijeniti jer – iako će zbog svoje svetosti (usp. 7,7) savršeno precizno ukazivati na grijeh – neće osloboditi čovjeka od dominija snage grijeha koja ga sputava; štoviše, upravo stoga će, kako kaže Pavao, *umnožiti grijeh* (5,20). Čovjek je bio rob grijeha (usp. 6,16) s konačnom perspektivom: smrt (usp. 6,23).

*Moć grijeha:* Iako je Zakon svet a njegove odredbe svete, pravedne i dobre (usp. 7,12), ipak ne može spasiti čovjeka. Razlog je grijeh koji dominira čovjekom, a Zakon neumoljivo nad grijehom izriče sankciju – smrt. Drugim riječima, Zakon je duhovan (*pneumatikos*, usp. 7,14), ali čovjek je *tjelesan* (*sarkinos*, 7,14) i nema u sebi snagu dobra koja bi mu omogućila ostati na visini koju zahtijeva Zakon (usp. 7,15.18), što je posljedica Adamova grijeha (usp. 5,12). To je osnovna misao Pavlovih iskaza u 7,16-25 u kojem u prvom licu opisuje stanje čovjeka koji je u Adamu i još ne u Kristu. Naravno, ovdje Pavao ne misli kako su svi ljudi prije Krista sagripešili smrtnim grijehom. Stari zavjet je dosta pozitivno gledao na čovjeka i njegovu moć vršiti Zakon (usp. Sir 15,15). No, Pavao ovdje progovara imajući iskustvo Duha, dakle iz pozicije *u Kristu*, slično kao što i Evanđelje po Ivanu progovara o tami iz pozicije primljenog svjetla

u Kristu. Stoga čovjek prije Krista ne mora ni biti svjestan svoje prodanosti pod grijeh, kao što to zorno pokazuje Pavlov osobni primjer: bio je ponosni i besprijeckorni Židov, ali je tek obasjan Kristovim svjetlom shvatio što znači biti *u Adamu* a što *u Kristu*.

### *3.3. Božji milosni dar spasenja*

*Opravданje po vjeri u Kristu:* čovječanstvo proživljava iskustvo grijeha i Božje srdžbe u vidu grešnog ponašanja kojim ljudi ranjavaju sami sebe i jedni druge, u vidu nemogućnosti izići iz tog kruga te u vidu najave eshatološkog suda. S obzirom da su svi pod vlašću grijeha, nitko nije pravedan pred Bogom i svi – i pogani i Židovi – potrebni su opravdanja. S obzirom da pogani nisu k Bogu stigli putem spoznaje i mudrosti a Židovi putem Zakona, Bog je sada – po ludosti križa i izvan Zakona – očitovao svoju pravednost koju se može prihvati samo vjerom: Božja saveznička pravednost (usp. 1,17) se očitovala u Kristovoj smrti na križu (usp. 3,21-26).

Učinke Kristove žrtve Apostol objašnjava s četiri pojma. Izrazom *opravđanje* Pavao želi reći kako je Gospodin u Kristu omogućio čovječanstvu konačno doći u korektan odnos prema Bogu jer je izmirio njegove dugove. Kako bi objasnio zašto je Gospodin ljude besplatno opravdao, Apostol uvodi pojam *otkupljenja* (*apolytrōsis*; 3,24) kojim se u grčko-rimskom svijetu označavalo otkupljivanje i vraćanje nazad roba: Kristova smrt izbavila je čovjeka od moći grijeha koji ga je držao svojim robom. Potom uvodi i drugi način kojim objašnjava besplatno opravdanje po Kristovoj smrti: kao što je na Dan pomirenja (usp. Lev 16,1ss) Pomirilište škropilo krvlju junca i jarca (usp. 16,14-15) kako bi se okajali grijesi naroda, Pavao kaže kako je Bog Krista učinio *Pomirilištem po vjeri* (*hilastērion*; Rim 3,25). U 3,25b napominje kako je na taj način Bog očitovao svoju pravednost jer je prije toga svojom strpljivošću tolerirao dotadašnje grijehu; neki Pavlovu konstrukciju *dia tēn paresin* prevode *poradi oproštenja prethodno počinjenih grijeha*. Time se ovaj *hapax legomenon* u Novom zavjetu shvaća kao *oproštenje* i dobija dovršetak linije: Bog *opravdava* čovječanstvo po Kristovoj smrti jer ga ona *otkupljuje* od grijeha; Krist je pri tome *Pomirilište po vjeri* koje je u funkciji oproštenja grijeha počinjenih u prošlosti.

### Uloga vjere

Pavao je u Poslanici Rimljanim jasno pokazao kako se čovjek ne može opravdati vlastitim snagam – pa makar vršio i djela Zakona – jer snaga grijeha opterećuje svaki pokušaj življenja prema Božjim odredbama. Stoga Apostol kao jednu od sržnih postavki svoje teologije afirmira ulogu vjere. Vjera kojom čovjek prihvata ono što je Bog ostvario u Kristu jer put k opravdanju i spasenju. Jedino vjera može biti adekvatan čovjekov odgovor jer vjerujući on se izručuje, uzda se, oslanja i svoj život može graditi u novoj egzistenciji koju mu Krist otvara. Tek tada može primiti od Boga opravdanje.

Vjera je ujedno i dar kojeg Gospodin u različitim mjerama udjeljuje pojedincima (usp. 12,3.6). Na vjernike ne pripada osuđivati jedni druge zbog različitih darova nego djelovati snagom one vjere koju su sami primili (usp. 14,22-23).

Poradi presudne važnosti vjere, Apostol svoje poslanje shvaća kao naviještanje Evanđelja među poganim radi privođenja k *poslušnosti vjere* (*hypakoēn pisteōs*). Kako god shvatili ova dva izraza (bilo da jedan drugom stoje u apoziciji ili da je poradi genitiva vjera izvor poslušnosti), jasno je da Pavao ne smjera na intelektualni pristanak nego na posvemašenje predanje Bogu. Ovdje Pavao, očito, govori o drugom aspektu vjere negoli to čini Jakovljeva poslanica koja kritizira vjeru bez djela (usp. Jak 2,14-26).

Da bi vjera živjela, Evanđelje mora biti naviješteno (usp. Rim 10,14-17). Po navještaju, ljudi mogu vjerom prionuti uz izmirenje s čovječanstvom koje je Bog ostvario u Kristu i tako zadobiti opravdanje, bez djela propisanih Zakonom (usp. 3,28). To ne znači da sama vjera ostvaruje opravdanje, jer bi tada i vjera bila jedno od djela za postizanje opravdanja. Za razliku od zasluga temeljenih na djelima – iz čega uvijek progovara samodovoljnost u odnosu na Boga – onaj tko vjeruje proživljava činjenicu da je opravdanje primio na dar. Time svoju egzistenciju proživljava maksimalno povezanom i otvorenom Bogu, predanom bez pridržaja.

S obzirom da u Kristu Bog uspostavlja završetak Zakona, onaj tko vjerom prihvata opravdanje u Kristu ujedno ispunja Zakon (usp. 10,4). Paradoksalno je da se većina Židova nije otvorila opravdanju po vjeri nego su ostali u pokušaju opravdanja po djelima Zakona, a pogani – koji Krista prihvataju vjerom – po toj vjeri ušli su u opravdanje. Opravdanje se od sada postiže isповijedanjem da Krist jest Gospodin i vjerom da ga je Bog uskrisio od mrtvih (usp. 10,9).

Abraham, koga Pavao uzima za uzor vjere u Rim 4, vjerovao je i uzdao se u Božje obećanje o svom potomstvu, iako ono nije počivalo ni na jednom razumksom ili iskustvenom temelju. Nasuprot potpune nemoći i obamlosti njegova i Sarina tijela, stajalo je samo Božje obećanje uz koje je prionuo i posve mu izručio svoj život. Vjernik koji svoj život vjerom preoblikuje i izručuje Božjem zahvatu uskrsnuća njegova Sina te opravdanju koje iz njega proizlazi,

ulazi u dinamiku abrahamovske vjere. Takva vjera Abrahamu se uračunala u pravednost – takva vjera vodi k opravdanju i onoga tko vjeruje da je Bog uskrisio Krista. Pavlu je posebice važna činjenica da je Abraham Bogu povjerovao i da mu se uračunalo u pravednost dok je još bio neobrezan – opravdanje, dakle, prethodi i ne ovisi ni o kakvima zakonima nego o vjeri.

Tu Apostol vidi utemeljenje nauka o opravdanju vjerom za obraćenike iz poganstva, koji nisu pod Zakonom i ne mogu se pohvaliti djelima Zakona.

*Nada i sloboda opravdanih i pomirenih s Bogom:* U 5,1-11 Pavao opisuje situaciju onoga tko je vjerom prihvatio opravdanje po Kristovoj žrtvi na križu. Takav čovjek je sada u miru s Bogom (usp. 5,1) jer je primio dar pomirenja po Isusu Kristu (usp. 5,10). Više nije u neprijateljskom odnosu prema Bogu i njegovu projektu s čovječanstvom. Kristova žrtva izbrisala je tragove neprijateljstva. Onaj tko je opravdan i izmiren, sada ima otvoren pristup Bogu (usp. 5,2). Apostol, ipak, razlikuje sadašnje stanje čovjeka opravdanog i izmirenog s Bogom od budućeg eshatološkog spasenja. Sadašnje stanje predstavlja garanciju eshatološkog ispunjenja. Ako je Gospodin opravdao i sa sobom izmirio čovjeka grešnika, kako ne bi u eshatonu dovršio svoje djelo spasenja na onima koji su u Kristu opravdani i s Bogom izmireni (usp. 5,9-10)? Sadašnje opravdanje i izmirenje – iako nije izbavljenje od eshatološke srdžbe – jest njegova najava. Nakon što je prethodno opravdanje vjernika utemeljio na pravednosti Božjoj (usp. 3,21-26), u 5,1-11 Pavao opravdanje čovjeka utemeljuje u ljubavi Božjoj za čovječanstvo: Bog je u Kristu očitovao ne samo svoju pravednost nego i ljubav: Gospodin je za nas umro još dok smo bili grješnici (usp. 5,8). Upravo ta ljubav, izlivena u srca po Duhu (usp. 5,5), za opravdanog i izmirenog čovjeka eshatološki dan suda pretvorit će u dan spasenja.

Nakon što je u 1,18 – 3,20 objasnio stanje čovječanstva pod grijehom, u 3,21 – 4,25 princip opravdanja vjerom u Kristu te u 5,12-21 podrijetlo grijeha, Pavao u Rim 6 progovara o slobodi koju uživa čovjek po opravdanju u Kristu. On više nije pod jarmom grijeha jer je s Kristom na sakramentalan način umro grijehu (usp. 6,1-4). Više nije u Adamu nego u Kristu. Stoga je slobodan od grijeha i smrti. Umjesto grijeha, Zakona i smrti njime vladaju pravednost, milost i život. Umjesto poslušnosti grijehu, krštenik je poslušan pravednosti u Kristu (usp. 6,12-14). On je slobodan i od Zakona jer u Kristu postao je novi stvor i živi novim životom: vodi ga Duh Sveti. O tome će Apostol detaljnije govoriti u Rim 8.

### 3.4. Nova egzistencija opravdanih - život po Duhu

Pavao u Rim 8 daje odgovor na problem kojim završava prethodna sekcija u 7,24-25: Krist je oslobođio ljude od robovanja – na koji način? Omogućio im da žive *po Duhu* (8,1-4).

Pavlov odgovor zapravo razvija temu najavljenu u 5,1-11. Ondje je navijestio da je opravdani kršćanin osnažen da bi mogao živjeti novim životom, što je plod Božje ljubavi koja se očituje u Kristovom oslobađajućem djelu spasenja.

Nakon što je u Kristu nastupilo oslobođenje od grijeha, smrti i Zakona, kršćanin je sposobljen živjeti životom *za Boga*, čija ljubav je izlivena po samom Duhu Svetom da bi postala dinamički princip novog kršćaninovog života!

Ovdje Pavao želi pokazati na koji način kršćaninovom egzistencijom dominira Duh a ne tijelo (8,5-13). Želi objasniti kako se kršćanski život živi u snazi Duha Svetog i kao takav, za razliku od života po tijelu i Zakonu, određen je za slavu Božju. Razlika između ovih dviju egzistencija je drastična:

- u Rim 7 tvrdio je da u čovjeku prebiva grijeh, u Rim 8 – prebiva Krist i Duh;
- u Rim 7 č. je nesposoban živjeti po Zakonu, u Rim 8 sposoban je ispuniti ga;
- u Rim 7 č. živi po Zakonu tijela, u Rim 8 živi o zakonu Duha;
- u Rim 7 ploda takvoga život je smrt, u Rim 8 plod život po Duhu – život;
- u Rim 7 takva egzistencija je ropstvo, u Rim 8 plod je sinovstvo i baština.

Na temelju dara Duha kršćanin postaje *dijete Božje*, posvojeno i određeno za uživanje slave intimne Božje prisutnosti (8,5-13). Promatraljući taj plan spasenja, Pavao na koncu uranja u himničko slavljenje ljubavi Božje očitovane u Kristu Isusu (8,31-39).

---

U ovim recima se otčitava olakšanje koje je doživio sv. Pavao a i svi oni koji su svoje opravdanje temeljili na vlastitim naporima i redovito završavali u frustracijama poradi razloga iznesenih u Rim 7. No, tiranija grijeha, koji se koristio čak i svetim Zakonom da bi dominirao nad čovjekom, konačno je slomljena.

Sada će Pavao izložiti zakon Duha života koji postaje aktivan po vjernikovom sjedinjenju s Kristom – on oslobađa od grijeha i smrti. Snaga života koja se očitovala uskrsnućem Krista i izbavljenjem njegova tijela od posljedica grijeha tj. smrti od sada je dostupna svakom čovjeku!

### Podsjetnik o Duhu:

U Starom zavjetu Duh je način na koji se opisuje Božje djelovanje u stvaranju (Post 1,2; Ps 104,30), oživljavanju (Ez 37,5) te odabiranju ljudi da provode Božji plan (Iz 11,2; Jl 3,1 [2,28]). To djelovanje ne dolazi od ljudi, ali djeluje u ljudima.

U dualizmu kumranskih monaha spominje se *veliki duh istine*, što je vrsta andeoske sile koja upravlja ljudima odozgor, no koja istodobno stanuje među njima i vodi njihove živote. Neke od ovih ideja nalaze se i u Pavlovoj slici o Duhu; on taj pojam u 8. poglavljtu koristi 18 puta!

*8,3 ono što je bilo nemoguće Zakonu:* Zakon je zbog tijela onemoćao jer ono dobro kojem je smjerao nije bilo moguće postići zbog grijeha koji prebiva u čovjeku (7,22-23); iako je govorio što činiti a što ne, Zakon nije čovjeku pružao efektivnu pomoć da nadvlada protivljenje koje je u čovjeku proizvodio grijeh, što je još pojačano ranjenošću volje koja naginje grijehu.

*osudi grijeh u tijelu:* prema nekima ovo se dogodilo već utjelovljenjem jer je Sin preuzimanjem ljudskosti u nju unio svoju bezgrešnost i živio je bezgrešno (npr. Lagrange). No, pošto Pavao posvuda Isusovu otkupiteljsku aktivnost povezuje s njegovom mukom, smrću i uskrsnućem, neki smatraju da je ovdje bolje *tijelo* povezavati s Kristovim raspetim i proslavljenim tijelom (npr. Benoit, Käsemann).

*U tijelu:* koje je dijelio s ljudima, Krist je iskusio snagu grijeha i njegov plod – smrt, i u njemu je od Oca uskrišen. Kršćanin, identificirajući se s Kristom u krštenju, sudjeluje u Kristovom hodu i pobjedi nad grijehom – što označava kraj kraljevanja grijeha u njegovu životu.

Bog je u Kristu učinio ono što Zakon nije mogao. Kršćanstvo stoga nije nagađanje ljudske imaginacije, nego svjedočanstvo o onome što je Bog učinio. Kršćanstvo počinje Božjim djelom a ne našim idejama... Ono stoga u sebi ima Njegovu snagu.

Bog je to učinio iz naše egzistencije, iz ljudskog tijela. U njemu je Krist realizirao savršeno jedinstvo s Očevom voljom i slomio zatvoreni obruč grijeha. Svojim životom i smrću nije samo očitovao punu mjeru naše nedostatnosti i pokazao nam put izbavljenja, nego je pokazao neutemeljenost pesimističnog gledanja na ljudsku narav. Jer ono što u sebe može primiti tako slavnu objavu kakvu je donio Sin Božji, ne može biti u potpunosti iskvareno i bezvrijedno.

*8,4 da se pravednost Zakona ispuni u nama, koji ne živimo po tijelu nego po Duhu:* djelovanjem Duha čovjek počinje ispunjati pravednost jer Duh za razliku

od Zakona osposobljuje čovjeka da nadvlada snagu tijela i grijeha koji u njemu kraljuje.

Negacija μή, koja inače dolazi s konjunktivima, grčkom participu prezenta περιπατοῦσιν, *onima koji hode* daje notu kondicionalnosti tako da drugi dio rečenice možemo prevesti *ukoliko ne hodimo (živimo) po tijelu nego po Duhu.*

Ovime Pavao jasno daje do znanja da kršćanski život nije nešto što samo po sebi izvire iz krštenja nego da ovisi o kontinuiranoj suradnji sa milošću Božjom – „koračanjem“ u Duhu. Dakle, identitet kršćanin ne stječe primanjem krštenja nego življjenjem krštenja!

8,5-8: Ovdje Pavao nastavlja uspostavljati definitivnu razdjelnici u poimanju života na onaj koji jest kršćanski i onaj koji to nije. Ne postoji „spontani kršćanski život“, koji ide sam od sebe. Ako je spontan, čovjek je orijentiran sam na sebe, ako i čini dobro, onda čini zato što to njemu odgovara. A sve dok ostajem u kriterijima moga *ja*, još nisam izšao iz svoje „tjelesnosti“ i nisam otvoren Duhu. A oni koji su u tijelu ne mogu se Bogu svidjeti (8,8). U kršćaninu, koji je oslobođen od grijeha i tijela, stanuje Duh, pa sada živi pod vlašću Duha (usp. 8,9).

Oni koji žive pod vlašću tijela svoje misli i stremljenja upravljaju naravnim težnjama; njih Pavao opisuje u Gal 5,19: *A očita su djela tijela. To su: bludnost, nečistoća, razvratnost, idolopoklonstvo, vračanje, neprijateljstva, svađa, ljubomora, srdžbe, spletkarenja, razdori, strančarenja, zavisti, pijančevanja, pijanke i tome slično.*

Možda se nije teško ne prepoznati u djelima tijela. Međutim, kad Pavao navodi plodove života po Duhu, onda u potpunoj jasnoći čitatelju pred oči izranja što bi to značilo život po Duhu. U Gal 5,22 on ih nabraja: *ljubav, radost, mir, velikodušnost, uslužnost, dobrota, vjernost, blagost, uzdržljivost.*

Po Duhu živi onaj tko svoj misao koncentriira na ove vrijednosti i na njima gradi svoju svakodnevnicu. U Rim 12,9-21 Pavao detaljnije razrađuje život po Duhu.

*8,9 a vi niste u tijelu, nego u Duhu ako Duh Božji prebiva u vama:* Duh, kao novi princip kršćaninovog života, dolazi od Boga, kao i ostali aspekti spasenja. Nije samo kršteni kršćanin *u Duhu*, nego i *Duh prebiva u njemu.* Životodajni kontakt s Kristom moguć je samo preko ove *spiritualizacije* čovjeka. Umjesto vanjskih priznanja („mahanje zastavama“), kršćanski život za svoj životni princip ima djelovanje Duha u kršćaninu.

*8,10 duh je život zbog pravednosti:* dok u 8,9 Pavao govori o πνεῦμα θεοῦ, u 8,10 πνεῦμα se odnosi na čovjekov duh: ako je tijelo mrtvo zbog grijeha koji ga zarobljava, Kristov Duh oživljava čovjekov duh tako da se kršćaninovo biće ne

sastoji samo od tijela koje teži grijehu i smrti, nego i od duha koji, oživljen Duhom Božjim, teži životu. Konačnu konzekvencu Pavao izražava futurom u 8,11: *oživjet će smrtna tijela vaša po Duhu svome koji prebiva u vama.*

8,13 *ako Duhom usmrćujete tjelesna djela, živjet ćete:* ovim retkom Pavao čitatelja poslanice konačno stavlja na raskrsnicu: svaki životni stav osim prihvaćanja Duha i življenja po njegovu vodstvu, vodi u smrt. Put života zahtjeva napuštanje tijela kao životnog orijentira i hoda u Duhu. Fitzmyer kaže kako Pavao potiče čitatelje: okoristi se Duhom kojeg si primio – to je dug kojeg dugujemo Kristu.

Tko se vrati na dugovanje tijelu i ostvarivanje njegovih djela, vraća se smrti i ispada iz milosti: Dakle, braćo, dužnici smo, ali ne tijelu da po tijelu živimo! Jer ako po tijelu živite, umrijeti vam je, ako li pak Duhom usmrćujete tjelesna djela, živjet ćete (Rim 8,12-13).

*Opravdani čovjek živi po Duhu:* Oni koji su u Kristu, oslobođeni su osude i slobodni za život po Duhu (usp. 8,1-2). Krist je *u obličju grješnoga tijela* svladao snagu i posljedice grijeha kako bi čovjeka opravdao i oslobodio za život po Duhu. Uzeo na sebe krhku, ograničenu i grijehu podložnu ljudsku egzistenciju (usp. Iv 1,14) kako bio je oslobodio za život po Duhu. Sada opravdani čovjek ima mogućnost izbora: ne vratiti se više u područje grijeha nego ući s i živjeti s Kristom u području Duha. Duh je snaga Božja koja se javlja kao dar Kristovog spasenjskog djela. Štoviše, Duh je podigao Isusa iz mrtvih i sada postaje baština opravdanog čovjeka, područje u kojemu živi. To je dašak božanskog života koji već sada mijenja povjesno stanje opravdanih, a u isto vrijeme on upućuje na eshatološku budućnost jer je zalog konačnog spasenja, uskrsnuća i ulaska u nebesku slavu (usp. 8,11.14-17). Duh toliko čovjeka približava Bogu da Apostol može reći kako zahvaljujući njemu opravdani postaju *huioi theou, sinovi Božji* i smiju ga zvati *abba, Oče* (usp. 8,15-16). No, on je tek prvi plod proslave koja će se dovršiti po općem uskrsnuću od mrtvih kad će opravdani biti suobličeni slici Sina Božjega (usp. 8,29). Na taj način će, nakon što su nosili sliku zemljjanoga, nositi i sliku nebeskoga (usp. 1 Kor 15,49). To je posljednja etapa procesa koji počinje predodređenjem (usp. 8,30) a kojim Pavao želi opravdanima pomoći da se prepoznaju odvijeka željeni od Gospodina – za njih je pripremio plan koji za vrhunac ima njihovu proslavu.

Pavlov govor o opravdanju može se činiti problematičnim jer, na prvi pogled, kao da zastupa tezu da su neki odabrani za opravdanje i proslavu (usp. 8,29-30) a neke za gnjev i propast (usp. 9,22). Kroz povijest Crkve takvom gledanju pogodovala je i egzegetska tradicija započeta sa sv. Augustinom (*De*

*praedestinatione sanctorum)* a vrhunac je imala u J. Kalvinu (*Institutio Christianae Religionis*), koja je tumačila da je predestinacija dvostruka: jedni su predodređeni za spasenje a drugi za propast. No, Apostolov naglasak tijekom Rim 8 nije bio ni na činjenice dvostrukog predodređenja niti na kriterijima za utvrđivanje pripadnosti pojedinoj kategoriji. Naprotiv, on se bavio isključivo opravdanima, životom kojim će živjeti po krštenju te koja im se perspektiva potom otvara. Na koncu, Bog je u Kristu izmirio čovječanstvo sa sobom pa zbog toga u mjeri u kojoj čovjek prihvata i živi Evandelje, ulazi u proces predodređenja i proslave, opisan u 8,29-30. A taj put je sada moguć svakom po vjeri.

#### Excursus: integritet moralnog i duhovnog života krštenika

Otkriće opisanog novog života u Kristu jest događaj – njegovo usvajanje, interiorizacija jest trajan proces (uloga svakodnevne meditacije!). Međutim, oni koji su zadobili novi život u Kristu i dalje ostaju nesavršeni ljudi koji i dalje neće u potpunosti moći vršiti volju Božju. Što će se dogoditi kad ponovno padnu? Neće li ispasti iz milosti u koju su tek ušli?

Pavao odgovara: Ne! Unatoč tome što je iz njegovih poslanica itekako razvidna svijest da njihovi naslovniči daleko od toga da su bezgrešni. Kako to da ih njihov grijeh sada više ne udaljava od Boga? Odgovor leži u prirodi njihovog odnosa prema Bogu – nema više osude za one koji su u Kristu! Stari model odnosa definitivno je postao prošlost a na snagu je stupio novi odnos!

Presudna riječ *sada* označava novi odnos Bog prema čovjeku. U Kristu, iako nesavršeni i grešni, kršćani žive novi odnos prema Bogu. Jedinstvo s Kristom, u koje se ulazi po krštenju, tvori novu sferu koja obujmljuje kršćaninovo biće. Kristova prisutnost jest područje u kojoj on živi svoje dane i prema njemu upravlja svoje čežnje.

S druge strane, ako je Krist dinamička jezgra kršćaninovog života (tj. ako vjernik ne laže sam sebi), onda je nemoguće da kršćanin u moralnom pogledu ostaje stalno na istom mjestu gdje je i prije bio. Njegovo iskustvo vjere postaje svjedočanstvo progresu.

Čak i ako padne u grijeh, sasvim je nevjerojatno da bi se netko tko želi živjeti ujedinjen s Kristom u njegovoј ljubavi odrekao mogućnosti za oproštenje koju mu Krist pruža i da ne bi uložio sve snage za početak u ispravnom smjeru. A to je sasvim dovoljno za oproštenje i milost novog početka. Stoga, gledajući kršćaninov život iz krupne perspektive, važnije je ukupno usmjerenje u kojem

kršćanin živi ili barem iskreno želi živjeti neovisno od pojedinih ekstremnih grešnih epizoda.

Pavlovo gledanje na čovjeka, u kojem je realistično opisao njegovu moralnu defektnost, nije pesimizam. Naprotiv, on realistično najavljuje efekt Kristovog otkupiteljskog djela koji je u stanju uspostaviti narušenu ravnotežu ljudske naravi.

Duhovni život, kako ga shvaća Pavao, nije stvar nematerijalnosti, bestjelesnosti, u konačnosti beskrvnog života. Život po Duhu ne negira tijelo. Da li netko živi po tijelu ili u Duhu ovisi o glavnim motivu koji ga vodi kroz život. Ono čime se počinje determinirat će i konac-dohodište života i dat će njegovu konačnu definiciju – vrijednosti i motivi kojima se rukovodimo oblikuju naš identitet, naš moralni profil pred Bogom.

Pavao će raspravom ići i dalje te ustvrditi kako Evandjelje smješta naše postojanje u novi red postojanja. Onaj tko započinje ljudskim mjerilima i uzda se samo u ljudske potencijale, pokušavat će postići vlastitu pravednost i neminovno će završiti u napetosti između osobnog ponosa i neizbjegnog neuspjeha u dostizanju idealja. Budući da vlastite snage nisu dovoljne, uzalud će pokušavati izići iz zatvorenog kruga u kome je ideal uvijek veći od raspoloživih snaga.

Onaj tko kreće od Boga, dobiva kontakt s vrijednostima i snagom koji dolaze od Njega i uvode u slobodu života po Duhu, o kojem je govorio Pavao. Ova bitna razlika između dva polazišta u duhovnom životu određuje njegov karakter i kvalitetu. Ovdje se određuje hoću li biti slobodan za sinovstvo u Duhu ili zarobljenik vlastitog *ja* u naporu autorealizacije. Još i više, o ovom temeljnem stavu ovisi kakvu ćemo vrijednost pridavati stvarima i pojavama koje su u sebi neutralne.

Upravo ovdje počinje konfuzija u pogledu upotrebe termina *tjelesno* i *materijalno*. Uslijed toga ono što je *duhovno* prognano je iz stvarnog života u nekakvu nematerijalnu sferu i naposljetku, uslijed ekspanzije pa i terora egzaktnog mišljenja, proglašeno nerealnim.

Evandjelje se temelji na prepostavci da se Bog koristio konkretnošću ovozemaljskog ljudskog života kao sredstvom putem kojeg je objavio svoju ljubav. Život po Duhu je ostvaren u Isusu iz Nazareta i od onda je, darom Duha, postao dostupan svakom tko ne želi utopijski krenuti u ostvarivanje svoje osobne nego želi živjeti pravednost od Boga, nošen darom Njegovog Duha.

### 3.5. Božja pravednost prema Izraelu

Činjenica da većina Izraelaca nije prihvatile Isusa i njegovo djelo otkupljenja otvara nekoliko pitanja: je li Božji plan promašio? Je li moguće da je Bog nekim pružio svoje milosrđe a nekim ne? Je li bio nepravedan u postupanju prema Abrahamovim potomcima?

Pavao se suočava s ovim pitanjima i želi odgovoriti da Bog nije promašio (usp. 9,1-29) nego je Izrael promašio jer je tražio pravednost na bazi djela a ne temelju vjere (usp. 9,30 – 10,21), ali njegovo posrnuće ima ulogu u Božjem planu kako za Izrael tako i za pogane (usp. 11,1-36).

Iako proživljava duboku bol jer Izraelci nisu prihvatili Isusa kao Pomazanika (usp. 9,1-5), čvrsto je uvjeren da Bog nije promašio. Pri tom polazi od Božjeg izabranja kao principa: Bog izabire one Abrahamove potomke koji su, poput Izaka, sinovi obećanja (usp. 9,7). Stoga je Bog, i prije negoli su došli do slobodne volje, izabrao Izaka i Jakova a Ezava nije. Ovdje se čitatelju odmah nameće pitanje Božje (ne)pravednosti pri ovakovom odabiranju i Pavao je toga svjestan (usp. 9,14). Uzimajući za primjer faraona u kontekstu izlaska iz Egipta, Apostol pojašnjava kako se Božje izabranje temelji na njegovoj milosti a ne na ljudskim zaslugama jer *smiluje se kome hoće a otvrdnjuje koga hoće* (usp. 9,16). Na vjerojatni prigovor da se Bog onda ne treba u ljudima tražiti krivnju jer ionako se nitko ne može oduprijeti njegovoj volji (usp. 9,19), Pavao kontrira slikom lončara – kao što se lončarevi uradci ne mogu protiviti njegovoj volji kako će s njima raspolagati, tako ni Božji stvorovi ne mogu ići protiv Božje volje. U ovom momentu se nekima čini kao da ovdje Apostol uvodi doktrinu dvostrukе predestinacije (Bog je jedne predodredio za vječni život a druge za propast), ipak nije tako. U pitanju su dva momenta. Prvi, Pavlovi reci o lončaru i posudama ne tvrde da Bog tako postupa, nego su retoričko pitanje: a što ako je Bog tako odlučio? Tko bi se mogao suprotstaviti? Dakle, Gospodin može slobodno vršiti izabranje po svojoj volji. Drugi moment, Apostol želi naglasiti Božju moć vršiti izbor slobodno, prema svojoj milosti i neovisno o tome jesu li uvijek ljudima razvidni razlozi njegovih odabira ili ne. „Ono što se može na prvi pogled činiti potpunom Božjom hirovitošću zapravo je Božje izabranje, što se doima nepravdom njegovo je milosrđe“.

U drugoj fazi (9,31 – 10,21) Pavao izlaže Izraelov promašaj u traženju pravednosti po djelima Zakona te (ne)pravednost Božju jer pogani koji se nisu trudili oko opravdanja zadobivaju ga u Kristu. Je li u ovom slučaju Božji plan promašio? Što je s njegovom pravednošću? Ovdje Apostol tumači da je osnovna pogreška bila u tome što je Izrael nastoja opravdanje postići djelima a ne vjerom – umjesto opravdanja u Kristu, nastojao je postići vlastito opravdanje.

Argumentirajući citatima iz Pnz, dokazuje kako je opravdanje svima blizu – samo treba prihvatiti da je Isus Krist povjesno-spasenjski dovršetak i ispunjenje Zakona (usp. Rim 10,4). Iako im je Evanđelje bilo blizu, nisu ga priglili a pogani jesu. I stoga imamo paradoksalnu situaciju da su Boga našli oni koji ga nisu tražili, tj. pogani, a nije se otkrio onima koji su mislili da će svojim snagama isposlovati opravdanje pred njim (usp. 10,20; cit. Iz 65,1). Dakle, nije promašila riječ Božja nego Izrael.

U završnoj fazi (11,1-36) Pavao kreće na najvažnije pitanje: je li, nakon svega, Bog odbacio svoj narod? Ovo je važno pitanje i s obzirom na pogane jer ako je Izrael odbačen, mogu li onda pogani biti sigurni da u nekom novom momentu povijesti spasenja Bog neće odbaciti i njih? „Pitanje o Izraelu i pitanje o Bogu ne mogu se odvojiti ili odvojeno tretirati. Govoriti o Izraelu znači govoriti o Bogu i govoriti o Bogu znači govoriti o Izraelu.“<sup>206</sup> Pavao tvrdi: Bog nije odbacio Izrael kojega je predvidio (usp. 11,2). Manji dio Izraela je prihvatio Isusa i tako ostvario ono što je Gospodin namijenio cijelom narodu, a veći dio je otvrdnuo (usp. 11,7). Međutim, njihovo otvrdnuće nije otpad: Bog ga je iskoristio da pruži poganim priliku ući u Crkvu. To će, u povratku, izazvati na ljubomor Izraela koji će se na koncu vratiti: ako je dolazak pogana označio izmirenje svijeta, povratak svega Izraela označit će opće uskrsnuće mrtvih (usp. 11,15). Bog je iskoristio otvrdnuće Izraela za privlačenje obraćenika iz poganstva kako bi, na koncu, cio Izrael bio spašen a kako bi se sva plemena zemlje blagoslivljala u Abrahamovu potomstvu. jer *Božji darovi i poziv su neopozivi* (11,29).

Na koncu postaje jasno kako Božje izabranje nije dvostruka predestinacija nego neki su izarani poradi spasenja svih. Ono što se na prvi pogled čini kao promašaj Božjeg plana zapravo je omogućavanje spasenja svima pod istim uvjetima. Pa i iznevjerjenje izabranih (Izraela) ukalkulirano je u Božji plan i pomaže njegovu ostvarenju. Svi su bili Bogu neposlušni i svi su zadobili milosrđe, pod istim uvjetima. Dakle, Bog je pravedan, jednako prema svima.

### 3.6. Moralni život

Ukoliko se čovjek ne opravdava djelima nego vjerom, kao što je Pavao prethodno ustvrdio, postavlja se pitanje: koji je temelj moralnog života temeljenog na vjeri u Krista te koje su njegove temeljne oznake?

---

<sup>206</sup> Usp. Frank J. MATERA, *New Testament Theology. Exploring Diversity and Unity*, 192.

Pitati se o temelju moralnog života vođenog vjerom u Krista zapravo znači pitati se o odnosu indikativa spasenja (što je Bog učinio u Kristu) i imperativa (što je vjerniku činiti da uđe u spasenje)? Jer Pavao u moralnim pitanjima ima klasično biblijsko polazište: vjernikov život odgovor je na Božje djelovanje prema njemu. Isus je u evanđeljima trasirao osnovne konture vjernikova odgovora: obraćenje i življenje pravednosti u svjetlu nastupajućeg Kraljevstva.

Temelj, stoga, jest događaj Isusove muke, smrti i uskrsnuća na kojeg vjernik odgovara poslušnošću vjere, tj. prianjanjem cijelim životom. Ovakvo posvemašnje prianjanje omogućeno je darom Duha Svetoga koji se daruje na krštenju: on prenosi krštenika iz egzistencije *po tijelu* – tj. iz Starog Adama – u egzistenciju po Duhu, inkorporira ga u Krista, Novog Adama. Od sada čovjek može stajati u solidarnosti s eshatološkim Adamom poslušan Bogu. Inkorporiran u Krista, krštenik se kreće u sferi Duha koji mu omogućuje živjeti predano Bogu, poput Krista. Pavlov moralni imperativ polazi od činjenice Božje pravednosti koja se manifestirala ovom inkorporiranošću u Krista i transferom u sferu Duha kako bi krštenik zadobio novu egzistenciju u kojoj može dostoјno odgovoriti na Božju pravednost. Dakle, krajnji temelj moralnog života jest Kristova smrt i uskrsnuće u kojoj vjernik uzima udjela po krštenju da bi, okrijepljen snagom Duha, mogao započeti novu egzistenciju u Kristu. Sakramentalna smrt s Kristom označava odvajanje od grijeha i početak novog života (usp. 6,11). Novi život omogućuje vodstvo Duha koje kršteniku daje mogućnost živjeti ne više *u tijelu* nego životom koji počiva na istom principu kao i život uskrslog Krista – *u Duhu*. Umjesto življenja koje se vodi promatranjem stvari iz perspektive čovjeka koji živi *u tijelu*, - i stoga je pod Zakonom koji ne daje spasenja – sada krštenik sve promatra iz perspektive Duha kako se očitovao u Kristu

### Temeljne oznake kršćanskog morala prema Poslanici Rimljanima

Iako Pavao u sekциji o indikativu i imperativu (Rim 6 – 8) jasno kaže kako je krštenik umro grijehu i živi novim životom u snazi Duha, ipak je svjestan da kršćanin i nakon krštenja prolazi kroz napasti i može sagriješiti.

Apostol je svjestan kako je moralni život pojedinca zapravo proces srastanja s Kristom u sve dublje jedinstvo pa svojim vjernicima u svakom pismu udjeljuje moralne poticaje. U tom smislu Rim 12,1 – 15,13 najduža je od svih parenetskih sekcija i pokazuje kako opravdanje vjerom ne isključuje ni potrebu moralnog života a ni poticaje koji će ga unaprijediti.

Kao prvu oznaku, ističemo Pavlovo tretiranje moralnog života kao bogoslužnog čina od strane onoga tko je primio od Boga opravdanje. Stoga odmah na početku (usp. 12,1) poziva rimske kršćane neka prikažu svoja tijela kao živu

žrtvu svog duhovnog bogoslužja (*latreia logikē*). Kako bi mogli ići u tom pravcu, potrebno je izbjjeći suočavanje ovom svijetu te ući u kontinuirano obnavljanje pameti zahvaljujući kojoj će uspijevati razabirati volju Božju (usp. 12,2). Već ovim uvodom (kojim aludira na ranije tvrdnje povezane s ovom temom, npr. 1,24.28; 6,4.13.19; 7,6), Apostol jasno daje do znanja kako za njega moralni život nije nikakav etički projekt, nego darivanje kršćaninova obnovljena bića Bogu; to je duhovno bogoslužje koje zamjenjuje hramske žrtve.

Nakon uvodnih redaka u kojima je oslikao individualnu perspektivu, Pavao u slijedećim recima iznosi drugu oznaku moralnog života: dimenzija zajedništva. Jer krštenjem su kršćani inkorporirani u Krista, s njim čine jedno tijelo i postaju udovi jedni drugima (usp. 12,5). Kršćanin sebe teško može gledati samoga pred Bogom. Njegova inkorporiranost u Krista obilježena je zajedništvom s drugim članovima zajednice koji svi zajedno tkaju jedinstveno tkivo istoga Tijela. Ako nešto misli, ako nešto čini Kristu, to kršćanin čini cijelom Tijelu tj. zajednici braće i sestare. I obrnuto, ako nešto čini braći i sestrama, to čini Kristu. Ovo Apostol eksplisira na primjerima u 14,1 – 15,13 gdje ih poziva neka traže dobro jedni drugih, neka služe jedni drugima kao što je Krist svima sluga (usp. 15,7-8).

Kršćaninov se položaj ne završava njegovom uključenošću i isprepletenošću s drugim članovima zajednice. On još pripada i nekom svjetovnom društvenom uređenju prema kojemu također ima čvrste obveze. Tu Pavao utemeljuje treću oznaku moralnog života kršćanina: ne smije potcijeniti svoju pripadnost profanom društvu i pribjeći društveno-političkoj neodgovornosti. Iako je tekst u 13,1-7 težak za tumačenje u tadašnjem kontekstu, jasno je kako Apostol kršćanina potiče na društveno odgovorno ponašanje.

Četvrta oznaka morala kojeg Pavao predlaže Rimljanima jest zapovijed ljubavi. Uzimajući za primjer četiri odredbe Dekaloga (usp. 13,8-10), zaključuje kako su sve one obuhvaćene zapovjeđu ljubavi u Lev 19,18. Življenjem ljubavi prema bližnjemu (pa i prema onima koji mu čine zlo, usp. 12,14-21), kršćanin iako nije *pod Zakonom* zapravo ga ispunja.

Posljednja, peta oznaka Pavlovog moralnog nauka u Poslanici Rimljanima tiče se blizine eshatona i punine spasenja kojeg sobom donosi. Ono će se o paruziji manifestirati općim uskrsnućem od mrtvih kada će oni koji su opravdani ući u proslavu s Kristom te biti objavljeni kao Božji sinovi i kćeri (usp. 8,17.19). Moralni život se, stoga, živi u kontekstu nade i anticipiranja konačnog nastupa Božjeg spasenja.

## POSLANICA FILIPLJANIMA

### 1. Status kroz povijest

Među neriješenim pitanjima koja bibličari još uvijek živo istražuju pripadaju literarna cjelovitost Poslanice, mjesto i vrijeme Pavlova zasužnjenja tijekom kojega ju je napisao te podrijetlo kristološkog himna (usp. 2,6-11).

Oni koji ovu poslanicu smatraju cjelovitim spisom obično drže da je napisana tijekom rimskog sužanstva (vjerojatno 61-63. godine).

No, prema nekim teorijama, kanonska Poslanica Filipljanima sastavljena je od dva ili tri Pavlova pisma koji su, navodno, spojeni u današnju verziju teksta. Npr. J. Becker smatra da je sastavljena od dva dijela: Filipljanima B (3,2-21; 4,8-9) ubaćena je u Filipljanima A (1,1 – 3,1; 4,1-7.10-23)<sup>207</sup>.

Ovakve postavke dovode u pitanje nastanak Poslanice tijekom rimskog sužanstva.

Osim Rima, kao mjesta mogućeg Pavlovog sužanstva u literaturi se spominju još Efez (usp. 1 Kor 15,32; 2 Kor 1,8), tada bi nastala 55-57. godine, i Caesarea Maritima (usp. Dj 23,35; 24,26-27), u tom slučaju Apostol bi je napisao najvjerojatnije 58-60. godine.

Glede kristološkog himna (usp. 2,6-11), većina stručnjaka kontinuirano smatra kako ga je Pavao preuzeo iz ranokršćanske predaje i prilagodio za svoje potrebe.

### 2. Povod nastanka

Pavlov boravak u sužanstvu, paradoksalno, nije omeo njegovo vjerovjesničko djelovanje. Naprotiv! Iako mu je onemogućeno kretanje, počinje shvaćati da to ne samo da nije postlao prijetnja širenju Evandjelja nego je čak pomoglo da ono napreduje (usp. Fil 1,12-14).

Čini se da i u ovom periodu Apostol ne nedostaje onih koji – poput uznemiritelja u Galaciji – ne nekorektan način naviještaju Evandjelje kako bi otežali njegov položaj (usp. 1,15-17).

No, Pavao je sada, dok piše Poslanicu Filipljanima, miran i u potpuno drugačijem raspoloženju. Proživiljavajući blizinu s Kristom, uzimajući udjela u njegovim mukama zadobiva i snagu njegova uskrsnuća (usp. 3,8-16).

---

<sup>207</sup> Usp. Jürgen BECKER, *Paul: Apostle to the Gentiles*, 310.

Iz takvog raspoloženja može bodriti članove filipske crkve koji također proživljavaju borbe i patnje (usp. 1,27-29). Okovi koje nosi daju posebnu snagu njegovoj smirenosti i pouzdanju kojim progovara te su djelotvorna utjeha Filipljana.

Poradi pritiješnjenosti borbama i patnjom, čini se da je među njima u pitanje došlo jedinstvo te samozatajnost u prihvaćanju jedni drugih. Stoga će Apostol osjećati potrebu staviti im pred oči lik poniznog i poslušnog Krista (usp. 2,6-11).

### 3. Teologija

Poslanica Filipljana donosi pregršt važnih tema koje je svrstavaju u nezaobilazne spise pri analizi Pavlove teologije.

Tu pripadaju nasljedovanje Krista, nasljedovanje Pavla, razlika između pravednosti koja dolazi od Boga i one temeljene na obdržavanju Zakona, paruzija i opće uskrsnuće od mrtvih, paradoksalna poruka o križu i potreba živjeti na način dostojan Evandelja.

Poradi gore navedenih elemenata konteksta nastanka, ove teme u Poslanici Filipljanim obrađene su na specifičan način. Želeći obodriti svoje vjernike, Pavao će im za uzor staviti prvo sebe a potom i Krista. Stoga je moguće teologiju ove Poslanice promatrati kroz ova dva tematska kruga.

#### 3.1. Nasljedovanje Pavla kao uzora

Nekoliko puta se u Poslanici Filipljana pojavljuje ovaj motiv (usp. 1,12-30; 3,1-21; 4,1-20).

Motiv nasljedovanja Pavla kao uzora po prvi put se pojavljuje u kontekstu govora o njegovu sužanjstvu. Naime, Pavlovo sužanjstvo, umjesto da omete širenje Evandželja, ne neki način mu i pogoduje jer sada mnogi s većim pouzdanjem i smjelošću navješćuju Riječ (usp. 1,14). Razlog tomu jest samo Pavlovo iskustvo jer se osobno nije pokolebao, nije klonuo duhom pa su njegova smirenost u okovima i radost koju proživljava sjedinjen s Kristom postali motivom *većini braće* da budu *ohrabrena* njegovim držanjem (1,14). Jer Apostol ne samo da se nije bojao smrti nego je, štoviše, čeznuo za njom kako bi još tješnje bio sjedinjen s Kristom (usp. 1,23) – očito je kako ovdje smatra da i smrt prije paruzije vodi prema jedinstvu s Kristom. Tako su pred njim bile dvije mogućnosti:

bilo da ostane živ i nastavi s propovijedanjem ili da umre poradi Evanđelja, svakako će se Krist uzveličati u njegovom tijelu (usp. 1,20). Budući je cio njegov život posvećen Kristu, a smrt bi bila potpuno sjedinjenje s njim, Pavlu nije lako odlučiti se što je bolje. No, jasno mu je kako je poradi Filipljana bolje ostati u tijelu (usp. 1,24-26).

Kao što su Kristovo uhićenje, muka i smrt omogućili napreda Kraljevstvu, tako i Pavao shvaća da njegovo sužanstvo zapravo pomaže širenju Evanđelja pa to želi podijeliti s Filipljanima (usp. 1,12-18). Kao što je Kristova smrt poslužila proslavi Boga, tako će i Apostolovo sužanstvo proslaviti Krista (usp. 1,20).

Tu liniju Pavao proteže prema Filipljanima kako bi uključio i njih. Zato ih smatra svojim suradnicima u djelu evangelizacije (usp. 1,5-7) te moli za njihovu besprijeckornost kako bi se o danu paruzije pokazali puni ploda pravednosti (usp. 1,10-11). No, stoga im je uči u trpljenje, kao što sada vide na svom Apostolu. Ali to ih ne treba obeshrabriti: sretan je što im može reći kako se njegovo sužanstvo pokazalo plodnim. Tu vidi nadu i za njihovu spremnost na svjedočenje: i njihov život će biti plodan ako budu živjeli *dostojno Evanđelja* (1,27-30). Krštenjem su već postali građani neba (usp. 3,20) i sada trebaju ostati na toj visini. A da su zdušno prihvatali to dostojanstvu, vidjet će se po njihovoj jednodušnosti i složnosti kojom će se pokazati jedinstveni u odnosu na svoje protivnike (usp. 1,27cd-28). Poput Pavla, i oni imaju milost u Kristu ne samo vjerovati nego za njega i trpjeti (usp. 1,29-30).

Motiv nasljedovanja Pavla kao uzora u drugom slučaju povezan je s pitanjem stava prema Zakonu. U 3,1-21 Apostol pruža više informacija o onima koji su ugrožavali vjeru Filipljana. Po svemu sudeći, kao i u Galaciji, i ovi su uznemiritelji nastojali kršćane pridobiti za vršenje Mojsijevog zakona. Stoga im navodi svoje autobiografske momente kako bi pokazao da – ako itko od Židova te generacije – onda je on, Pavao, živio besprijeckorno po Zakonu, imao iskustvo stjecanja takve pravednosti, ali nipošto je ne bio usporedio s onom koju dobiva po vjeri u Isusa Krista (usp. 3,3-11). Koliko god je Apostolu bilo na srcu biti uzorom Filipljanima u smislu plodnosti patnje u 1,12-30 (1. motiv), nije mu manje važno da ga nasljeđuju i u ovom stavu prema Zakonu te pravednosti po vjeri u Isusa Krista. Jer time će potvrditi plodnost njegova propovijedanja te postati i u ovom smislu njegovi nasljedovatelji (usp. 3,19). A do nove pravednosti dolazi se tek odlaganjem pokušaja postizanja vlastite, po Zakonu. Nova pravednost, podrazumijeva sudjelovanje u Kristovim patnjama kako bi vjernik postao dionikom i snage njegova uskrsnuća (usp. 3,8.10-11). Uzor ovakve zamjene stare pravednosti za novu, Kristovu, imaju u svom apostolu Pavlu. Stoga ih poziva neka ga nasljeđuju. U tom kontekstu *neprijatelji križa Kristova* su vjerojatno misionari

judaizanti (usp. 3,2,18). Oni nameću propise o jelima i stoga im se Pavao ruga da im je *bog trbuh*, a zbog inzistiranja na obrezanju kaže da im je *slava u sramoti* (3,19).

Motiv nasljedovanja Pavla kao uzora po treći puta se pojavljuje u završnoj dionici Poslanice Filipljanima (4,1-20). Ondje ponovno poziva svoje obraćenike da ga naslijeduju. Započinje pozivom Evodiji i Sintihi (usp. 4,2), potom prelazi na poziv cijeloj zajednici neka se raduje i zrači blagošću jer Gospodin je blizu (4,4-5). Ohrabruje ih na življenje niza vrijednosti koje podsjećaju na stičke popise vrlina. Dok im zahvaljuje za novčanu pomoć, čini to u maniri stočkog filozofa (usp. 4,11-12). No, za razliku od stoika, Pavlova nutarnja snaga i predanost ovoj kvaliteti ponašanja nije plod uvježbane samokontrole nego plod njegova zajedništva s Kristom koji ga krije (usp. 4,13). Kao takav, uzor je i ohrabrenje vjernicima filipske crkve u podnošenju nedaća života jer svjedoči Kristovu djelatnu blizinu i pomoć.

### 3.2. Krist kao uzor

Uzor kojeg predstavlja sažeta skica Kristova života od središnje je važnosti i stoga ga Pavao smješta u središte Poslanice. Ovaj uzor svoj najjači izraz ima u kristološkom himnu u 2,6-11. Nakon što je svoju zajednicu pozvao na radost koja može biti potpuna tek postizanjem jedinstva u mislima, ljubavi i djelima (usp. 2,2), Apostol im kao primjer oslobođanja od sebičnosti i jedinstva navodi Krista. U njemu mogu vidjeti uzor nesebičnosti i predanja za druge. Himan je razvijen simetrično, u dvije faze od po tri koraka. Prva je faza samooplijenjenja tj. Kristove kenoze:

- nije svoju jednakost s Bogom smatrao plijenom kojeg ne smije ispustiti;
- uzeo je obliče sluge, čovjeku nalik;
- postao poslušan – do strahotne i sramotne smrti na križu.

U drugoj fazi slijede tri koraka Kristova uzvišenja:

- stoga ga Bog uzvisuje i daje mu ime nad svakim imenom;
- da se pred njim prigne svako koljeno nebesnika, zemnika i podzemnika;
- svaki će ga jezik priznati Gospodinom, na slavu Boga Oca.

S obzirom da ništa u Isusovu poniženju nije zahtjevalo kasniju proslavu od Boga, proizlazi da je poniženje u koje je ušao bilo zapravo put u proslavu. Naravno, ovdje ne treba zamišljati da Pavao poziva na doslovno naslijedovanje Krista jer je to nemoguće. Naime, ne može se krštenik, poput Krista, odreći božanstva jer ga nema, ne može se predati u smrt koja će imati spasenjske posljedice itd. No, može svojom životnom orijentacijom slijediti njegovu nesebičnost i predanje za druge u mjeri u kojoj je to moguće.

### 3.3. Kristologija himna u 2,6-11

Polazeći od pretpostavke da je Pavao preuzeo ovaj himan iz ranokršćanske liturgije, uočljivo je kako je on koncipiran ne da bi informirao o kristološkim ili soteriološkim aspektima Kristova utjelovljenja te smrti i uskrsnuća, nego kako bi pružio uzor za ponašanje vjernicima. Njegova nakana je razmatrati i slaviti slobodno prihvaćeno sniženje putem inkarnacije – sve do uzimanja lika sluge – od strane Krista koji je imao božanski status; s tim je povezana i Božja akcija prihvaćanja takvog predanja koja će rezultirati njegovim završnim uzvišenjem. Ipak, ovaj himan predstavlja važan tekst kad se radi o Pavlovoj kristologiji jer govori Kristovoj preegzistenciji, inkarnaciji te pouksrsnoj proslavi.

Termin *morphē* kojim se izražavaju dva Kristova statusa, po sebi označava način na koji se neka stvarnost pojavljuje pred ljudskim opažanjem, bez obzira kakva je u sebi. S obzirom da Boga čovjek vidjeti ne može, u prvom dijelu himna ona se odnosi na stvarnosti Božjeg bića a u drugom na prirodu i stanje sluge kojeg je Isus poprimio. Dakle, himan prvo ustvrđuje da je Krist imao božansku narav a potom preuzeo ljudsku i stanje koje joj je svojstveno – status sluge. Kao takav, ovaj tekst iznosi najeksplicitiniju tvrdnju o Kristovoj preegzistenciji u pavlovskim spisima, dok se u drugim dijelovima njegova opusa na nju oslanja kao na nešto što prepostavlja i uzima kao po sebi jasnu stvar (usp. 1 Kor 8,6; 10,4; 2 Kor 8,9; Gal 4,4; Rim 8,3).

Isusovo kretanje od statusa Božjeg lika do obličja sluge jest duboka *kenōsis* tj. samoisprážnjenje onoga koji je bio jednak Bogu. Krist je mogao za vrijeme svog ovozemaljskog postojanja za sebe zahtijevati iste prerogative koje je imao prije utjelovljenja, ali nije. Iako identitetom ostaje trajni lik Božji, on se odrekao božanskih prerogativa kako bi postao u punom smislu čovjekom i to na način sluge.

Stoga će ga Bog *uzvisiti*, pri čemu treba primijetiti da se ne govori izrijekom o uskrsnuću, nego o primanju *imena nad svakim imenom: kyrios, Gospodin.*

F. Matera smatra kako u završnom dijelu himna ipak nailazimo na promjenu: Krist dobiva nešto što prije utjelovljenja i služenja do smrti na križu nije imao: svi će morati priznati da on jest Gospodin. Dakle, utjelovljenje i služenje bitno je za njegovu proslavu (usp. Heb 5,8: *premda Sin, iz onog što prepati naviknu slušati*).<sup>208</sup>

---

<sup>208</sup> Usp. Frank J. MATERA, *New Testament Theology. Exploring Diversity and Unity*, 211.

## POSLANICA FILEMONU

### 1. Status kroz povijest

Ova Poslanica, iako kratka, pruža izvanredan uvid u to kako je Pavao doživljavao promjenu međuljudskih odnosa u Kristu.

Za vrijeme pisanja Poslanice Filemonu Pavao je u zatočeništvu (Rim, Cezareja ili Efez?). Prije toga Filemon je postao obraćenik i za to zahvaljuje Pavlu; sada mu je *brat, suradnik i partner* u Evandelju. U njegovoj kući sastaje se kućna crkva (naime, Kol 4,9 opisuje Filemonovog roba Onezima kao *jednoga od vas* tj. Kološanina). Iako je pismo upravljeno prije svega Filemonu, poradi naravi problema o kojem govori, ono u uvodnim pozdravima navodi Apiju i Arhipa te Crkvu koja se skuplja u Filemonovoj kući – dakle, ono ima i eklezijalnu dimenziju. To znači da će biti čitano okupljenoj zajednici. Iz toga je razvidno kako Apostol problem s Onezimom ne smatra samo njihovom kućnom stvari, ili temom za prijateljski razgovor Pavla i Filemona, nego drži da rješenje tog problema itekako ima veze s Evandeljem.<sup>209</sup>

Štoviše, on se treba riješiti u skladu s Evandeljem!

### 2. Tradicionalni pogled na problem

Kao i u slučaju 1 Kor 7,21, i u slučaju Poslanice Filemonu sukobljavaju se različita viđenja događaja koje ova poslanica opisuje, a onda u skladu s tim variraju tumačenja Pavlova stava i postupka u odnosu na ropstvo.

Tradicionalno tumačenje Onezima je shvaćalo kao odbjegloga roba koji je uz to još i oštetio svoga vlasnika Filemona. Spasenje je pokušao pronaći u vrevi rimske metropole i potražio je utamničenoga Pavla jer druge ondje vjerojatno nije poznavao<sup>210</sup>. Apostol stoga piše pismo u kojem učtivo moli Filemona da Onezima lijepo primi, bez kažnjavanja<sup>211</sup>.

Pavao pri tom nije samo učtiv ili pun pažnje, nego za cijelu situaciju traži novi pogled: Filemon Onezima treba primiti ne više kao roba nego kao brata ljubljenog

<sup>209</sup> Usp. Frank J. MATERA, *New Testament Theology. Exploring Diversity and Unity*, 212.

<sup>210</sup> Usp. Joseph B. LIGHTFOOT, *Saint Paul's Epistle to the Colossians and Philemon*, Macmillan, London 1875., 310.

<sup>211</sup> Usp. Raymond E. BROWN, *Uvod u Novi zavjet*, 502.

(16) – ova promjena posljedica je njegova krštenja i ulaska u kršćansku zajednicu; ovo je vrhunac Poslanice. Očito je kako ona teologiju ne iznosi nego prepostavlja.<sup>212</sup>

U njoj između redaka struji ono Pavlovo nema više rob – slobodnjak jer svi ste vi jedan u Kristu Isusu (Gal 3,28).

No, njegov blag postupak i odsustvo energične osude ropstva tijekom dugih stoljeća doprinijelo je učvršćenju uvjerenja kako Pavao nije ropstvo smatrao zlom<sup>213</sup>.

### 3. Noviji uvidi

Novija istraživanja nastojeći naprijed, staviti Poslanicu u povijesni kontekst i promatrati njezinu socijalnu dimenziju. A. Callahan pokazao je kako je tradicionalno shvaćanje Onezima kao odbjegloga roba nastalo pod utjecajem sv. Ivana Zlatoustoga koji je njime htio iznijeti apologiju kršćanstva pred zahtjevima rimskoga imperijalizma: kršćanstvo nije destruktivna religija, ono ne prijeti postojećem društvenom poretku; štoviše, Pavao u Poslanici Filemonu zagovara povratak odbjegloga roba njegovim prijašnjim dužnostima, uz Filemonovu obvezu da ga primi i prema njemu lijepo postupa<sup>214</sup>. Sv. Ivan Zlatousti u nastojanju biti lojalnim prema Imperiju nije predstavljao izuzetak jer je Kalcedonski koncil 451. godine zabranio samostanima prihvatići robe bez prethodno dobivenoga pristanka njihovih gospodara (kanon 4)<sup>215</sup>. Kasnije će se ovakvim pristupom obilno koristiti kolonizatori američkoga kontinenta kao i promotori porobljavanja afričkoga življa i njihova iskorištavanja u SAD-u<sup>216</sup>.

Peterson će – gradeći još uvjek na tradicionalnoj prepostavci Onezima kao odbjegla roba – ustvrditi kako Pavao Poslanicom, kao umješan retor, Filemona zapravo oraspoložuje oprostiti štetu svomu robu i oslobođiti ga<sup>217</sup>. Peterson ističe kako je Onezim svojim ponašanjem doveo u složen položaj funkcioniranje dviju

<sup>212</sup> Usp. Frank J. MATERA, *New Testament Theology. Exploring Diversity and Unity*, 212.

<sup>213</sup> Usp. Raymond E. BROWN, *Uvod u Novi zavjet*, 502.

<sup>214</sup> Usp. Allen Dwight CALLAHAN, „The Letter to Philemon“, u: Fernando F. SEGOVIA – Rasiah S. SUGIRTHARAJAH, (ur.), *A Postcolonial Commentary on the New Testament Writtings*, T&T Clark, London – New York 2009., 329-337, ovdje 330.

<sup>215</sup> Usp. Jennifer GLANCY, *Slavery in Early Christianity*, Oxford University Press, New York 2002., 90.

<sup>216</sup> Usp. Allen Dwight CALLAHAN, „The Letter to Philemon“, 331-332.

<sup>217</sup> Usp. Norman PETERSEN, *Rediscovering Paul: Philemon and the Sociology of Paul's Narrative World*, Fortress Press, Philadelphia 1985.

društvenih razina: civilne, koja počiva na instituciji ropsstva, i crkvenu, koja je u sebi bratstvo u Kristu. Stoga ide prema zaključku kako je Pavao izvršio na Filemona pritisak, u čemu će mu pomoći pružiti i crkvena zajednica okupljena u Filemonovoj kući nakon što pročita Poslanicu. Filemona poziva na uspostavu socijalnih odnosa s Onezimom koji će biti u skladu s obje razine: u skladu s civilnom razinom jest otpustiti Onezima i podariti mu slobodu jer druga razina, crkvena, zbog svoje unutarnje prirode, zahtijeva odnose jednakosti<sup>218</sup>. Time, iako gradi na tradicionalnim pretpostavkama o Onezimu kao odbjeglom robu, Peterson uspijeva pokazati kako se Pavao zauzima za njegovo oslobođenje.

Drugi su istraživači, za razliku od Petersona, doveli u pitanje tradicionalno tumačenje o Onezimu kao odbjeglom robu. Temeljeći na radu J. Knoxa<sup>219</sup>, S. Winter<sup>220</sup> i P. Lampe<sup>221</sup> svoje radove koncipirali su na pretpostavci kako Onezim nije bio u bijegu. S obzirom kako je prema rimskom zakonu rob mogao putovati ići k prijatelju svoga vlasnika, Onezim nije stoga nužno morao biti u bijegu. Veoma je vjerojatna mogućnost kako je otišao k Pavlu zamoliti ga da bude posrednikom u njegovu, u međuvremenu, pogoršanu odnosu s gospodarom Filemonom<sup>222</sup>. Rimski zakon izričito je predviđao takvu mogućnost i dozvoljavao robovima potražiti gospodareva prijatelja kako bi posredovao u nalaženju rješenja<sup>223</sup>. Upravo je činjenica kako Pavao u uvodnim zahvalama Poslanice Filomonu ne navodi nikakve pojedinosti u vezi Onezima veoma indikativna, s obzirom da u ostalim poslanicama redovito pri početku informira primatelje o novonastalim okolnostima. Njihov izostanak u ovoj Poslanici sugerira kako su primatelji znali kako je Onezim s Pavlom i kako mu poslužuje u tamnici, kao što su mu Filipljani bili poslali Epafrida u istu svrhu (usp. Fil 2,25-30). Daleko od namjere Onezima poslati nazad k Filemonu kako bi mu služio kao rob, Pavao Filemona moli, koristeći tadašnji zakonski jezik, neka dozvoli Onezimu ostati s njim u službi Evandžela i stoga više u kršćanskoj zajednici ne može biti smatran robom<sup>224</sup>. Apostol uviđajući situaciju u tamošnjoj crkvenoj zajednici, Poslanicom

<sup>218</sup> Usp. Norman PETERSEN, *Rediscovering Paul: Philemon and the Sociology of Paul's Narrative World*, 94-101.

<sup>219</sup> Usp. John KNOX, *Philemon among the Letters of Paul*, Abingdon Press, New York 1935.

<sup>220</sup> Usp. Sara C. WINTER, „Paul's Letter to Philemon”, u: *New Testament Studies* 33 (1987.), 1-15.

<sup>221</sup> Usp. Peter LAMPE, „Keine Sklavenflucht des Onesimus“, u: *Zeitschrift für Neutestamentliche Wissenschaft* 76 (1985.), 135-137.

<sup>222</sup> Usp. Bruce J. MALINA – John J. PILCH, *Social-Science Commentary on the Letters of Paul*, Fortress Press, Minneapolis 2006., 326.

<sup>223</sup> Usp. Dennis C. DULING, *The New Testament: History, Literature and Social Context*, Thomson/Wadsworth, Belmont 2003., 214.

<sup>224</sup> Usp. Sara C. WINTER, „Paul's Letter to Philemon”, 5-9.11.

se obraća Filemonu kao njezinu predstojniku ne bi li dao poticaj uređivanju odnosa u njoj prema principu nema više *rob – slobodnjak* (Gal 3,28). Pavao je, dakle, zagovornik Onezimove slobode kao početka njegove resocijalizacije u crkvenoj zajednici. Ovakvo gledanje predstavlja suprotnost tradicionalnom poimanju Pavla<sup>225</sup>. To je u skladu i s retoričkim aspektom jer se Poslanica Filemonu odlikuje obilježjima deliberativne retorike kojom Apostol želi Filemona privoljeti na zauzimanje određenoga stava i donošenje odluke o oslobođanju roba Onezima<sup>226</sup>.

\*\*\*

Ako je Apostol ovako postupio u Onezimovu slučaju, kako onda gledati na izostanak protivljenja ropstu u Novom zavjetu općenito? Dva su čimbenika koja su međusobno usko povezana i predstavljaju glavne razloge. S jedne strane, kršćani su bili manjina u tadašnjem Rimskom carstvu, nedovoljno moćna da na društvenom planu bilo što promijeni, a pogotovo ne ropstvo koje je u tadašnjem svijetu bilo uobičajeni način društveno-ekonomskog uređenja društva. Čak i da su to htjeli, kršćani nisu mogli ni pokušati jer je i djelovanje Crkve zapravo bilo ilegalno (*religio illicita*, sve do Milanskog edikta).

Drugi važan moment jest živo eshatološko ičekivanje uslijed kojega su kršćani iščekivali skori Kristov pojavak zbog čije blizine nisu poduzimali veće promjene ni na osobnom planu (usp. 1 Kor 7,17).<sup>227</sup> No, i ondje Pavao savjetuje, ukoliko je to moguće u pojedinačnom slučaju, neka onaj tko može napusti ropstvo i uđe u status slobodnjaka (usp. 7,21).<sup>228</sup>

Stoga, dok piše Filemonu, Apostol nije imao ni zakonskog uporišta kojim bi osobno oslobođio Onezima, niti društvenoga autoriteta kojim bi svom prijatelju to mogao naređiti. No, šaljući Onezima kao krštenu osobu u Filemonovu kuću, očekivao je od njega priznanje novoga Onezimovoga statusa i u skladu s tim njegovo puštanje na slobodu<sup>229</sup>. Poziva ga neka krštenoga Onezima primi ne više *kao roba*, nego kao *ljubljenog brata u tijelu i u Gospodinu* (Flm 16). Bartchy čak

<sup>225</sup> Usp. Richard A. HORSLEY, “Paul and Slavery: A Critical Alternative to Recent Readings”, u: *Semeia* 83/84 (1998.), 153-200, ovdje 180-181.

<sup>226</sup> Usp. Bruce J. MALINA – John J. PILCH, *Social-Science Commentary on the Letters of Paul*, 321. i 323.

<sup>227</sup> Usp. Frank J. MATERA, *New Testament Theology. Exploring Diversity and Unity*, 215.

<sup>228</sup> Usp. Ivica ČATIĆ, *Neoženjen – radi privrženosti i ugadanja Gospodinu*, u: *Vjesnik Đakovačke i Srijemske biskupije* 135 (2007.) 7-8, 585-589.

<sup>229</sup> Usp. Elisabeth SCHÜSSLER FIORENZA, „The Praxis of Coequal Discipleship“, u: Richard A. HORSLEY (ur.), *Paul and Empire: Religion and Power in Roman Imperial Society*, Trinity Press International, Harrisburg 1997., 224-241, ovdje 229.

smatra kako je Pavao ovom Poslanicom Filemona stavio pred zid nudeći mu samo dvije mogućnosti: ili nastaviti sebe smatrati Onezimovim vlasnikom ili postati njegovim bratom u novom društvenom statusu<sup>230</sup>. Ukoliko je Filemon držao do svoga kršćanskog identiteta, izbora nije imao.

Urgencija kojom se Pavao obraća dolazi od tzv. *teologije novog stvorenja* koju razvija napose u poslanicama Galaćanima i 2 Korinćanima. Gdje god je moguće, neka stvarnost novoga svijeta – novoga stvorenja u Kristu – zamijeni stvarnost staroga svijeta.<sup>231</sup>

---

<sup>230</sup> Usp. S. Scott BARTHY, „Slavery. New Testament“, u: David N. FREEDMAN (ur.), *Anchor Bible Dictionary*, VI, New York – London – Toronto – Sydney – Auckland 1992., 71.

<sup>231</sup> Usp. Frank J. MATERA, *New Testament Theology. Exploring Diversity and Unity*, 216.

## BIBLIOGRAFIJA

- Loveday ALEXANDER, "Luke's Preface in the Context of Greek Preface-Writing", u: *Novum Testamentum* 28 (1986.), 48-74.
- David E. AUNE, *The New Testament in Its Literary Environment*, Library of Early Christianity 8, Westminster John Knox Press, Philadelphia 1987.
- Knut BACKHAUS, „'Lösepreis für viele' (Mk 10,45): Zur Heilsbedeutung des Todes Jesu bei Markus“, u: Thomas SÖDING (ur.), *Der Evangelist als Theologe: Studien zum Markusevangelium*, Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 1995., 91-118.
- James BARR, *The Semantics of Biblical Language*, Oxford University Press, London 1961.
- Charles K. BARRETT, „What is New Testament Theology?“, u: IDEM, *Jesus and the Word*, T. & T. Clark, Edinburgh 1995., 241-258.
- S. Scott BARTCHY, „Slavery. New Testament“, u: David N. FREEDMAN (ur.), *Anchor Bible Dictionary*, VI, New York – London – Toronto – Sydney – Auckland 1992., 65-73.
- Craig G. BARTHOLOMEW, „Biblical Theology“, u: Kevin VANHOOZER (ur.), *Dictionary for the Theological Interpretation of the Bible*, Baker Academic, Grand Rapids 2005., 84-90.
- Jouette M. BASSLER, „Paul's Theology: Whence and Whither?“, u: D. M. HAY (ur.), *Pauline Theology, Volume II: 1 & 2 Corinthians*, Fortress Press, Minneapolis, 1993., 3-17.
- Jörg BAUMGARTEN, «καὶρός», u: H. BALZ – G. SCHNEIDER (ur.), *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, II, Stuttgart 1981., engl. prijev., *Exegetical Dictionary of the New Testament*, II, Grand Rapids 1991., 232-235.
- Jürgen BECKER, *Paul: Apostle to the Gentiles*, Westminster John Knox, Louisville, 1993.
- Ernest BEST, *The First and Second Epistles to the Thessalonians*, Adam & Charles Black, London, 1972.
- \_\_\_\_\_, *The temptation and the passion: The Markan soteriology*, Cambridge University Press, Cambridge 1990.
- Craig L. BLOMBERG, *A New Testament Theology*, Baylor University Press, Waco 2018.
- Darrell L. BOCK, *Luke. Volume 1: 1,1 – 9,50*, Baker Academic, Grand Rapids 1994.

- William BONNEY, *Caused to Believe. The Doubting Thomas Story as the Climax of John's Christological Narrative*, Brill, Leiden – Boston 2002.
- François BOVON, *Das Evangelium nach Lukas (1,1 – 9,51)*, Benziger Verlag, Zürich – Neukirchen 1989., engl. prijev., *Luke 1*, Hermenia, Fortress Press, Minneapolis 2002.
- Raymond E. BROWN, *The Gospel according to John*, I, Doubleday, Garden City, N.Y. 1966.
- \_\_\_\_\_, *An Introduction to the New Testament*, Doubleday, New York – London – Toronto 1997., hrv. prijev.: *Uvod u Novi zavjet*, KS, Zagreb 2008.
- Richard BURRIDGE, *What are the Gospels? A Comparison with GraecoRoman Biography*, Society for New Testament Studies Monograph Series 70, Cambridge University Press, Cambridge 1992., 128-153.
- Andrew BYERS, *Ecclesiology and Theosis in the Gospel of John*, Cambridge University Press, Cambridge 2017.
- Allen Dwight CALLAHAN, „The Letter to Philemon“, u: Fernando F. SEGOVIA – Rasiah S. SUGIRTHARAJAH, (ur.), *A Postcolonial Commentary on the New Testament Writings*, T&T Clark, London – New York 2009., 329-337.
- Terrance CALLAN, “The Preface of Luke-Acts and Historiography”, u: *New Testament Studies* 31 (1985.), 576-581.
- George E. CANNON, *The Use of Traditional Materials in Colossians*, Mercer University Press, Macon 1983.
- Donald A. CARSON – Douglas J. MOO, *An Introduction to the New Testament – Second Edition*, Zondervan, Grand Rapids 2005.
- H. J. Bernard COMBRINK, „Salvation in Mark“, u: Jan G. van der WATT, *Salvation in the New Testament*, Brill, Leiden – Boston 2005., 33-66.
- Hans CONZELMANN, *Die Mitte der Zeit: Studien zur Theologie des Lukas*, J.C.B. Mohr, Tübingen 1954.
- Charles B. COUSAR, „The Theological Task of 1 Corinthians: A Conversation with Gordon D. Fee and Victor Paul Furnish“, u: D. M. HAY (ur.), *Pauline Theology, Volume II: 1 & 2 Corinthians*, Fortress Press, Minneapolis, 1993., 90-102.
- John D. CROSSAN, *God and Empire. Jesus Against Rome, Then and Now*, HarperCollins Publishers Ltd., Pymble – Toronto – Auckland 2007.

- James E. CROUCH, *The origin and intention of the Colossian Haustafel*, Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1972.
- Oscar CULLMANN, *Die Christologie des Neuen Testaments*, Mohr, Tübingen 1963.
- Ivica ČATIĆ, *Neoženjen – radi privrženosti i ugađanja Gospodinu*, u: *Vjesnik Dakovačke i Srijemske biskupije* 135(2007) 7-8, 585-589.
- \_\_\_\_\_, *Crkva – novo društvo usred staroga imperija. Obrisi Pavlove političke teologije*, Glas Koncila, Zagreb 2016.
- Ole DAVIDSEN, *The narrative Jesus: A semiotic reading of Mark's gospel*, Aarhus University Press, Aarhus 1993.
- Richard E. DEMARIS, *The New Testament in its Ritual World*, Routledge, Abingdon, 2008.
- Thomas J. DEIDUN, *New Covenant Morality in Paul*, AnBib 89, Biblical Institute Press, Rome, 1989.
- Martin DIBELIUS, *Die Formgeschichte des Evangeliums*, J. C. B. Mohr, Tübingen, 1966.
- Karl P. DONFRIED, „1 Thessalonians, Acts and the Early Paul“, u: R. F. COLLINS (ur.), *The Thessalonian Correspondence*, Leuven University Press, Leuven, 1990., 3-26.
- Ivan DUGANDŽIĆ, *Biblijска теологија Новога завјета*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb 2004
- Dennis C. DULING, *The New Testament: History, Literature and Social Context*, Thomson/Wadsworth, Belmont 2003.
- James D.G. DUNN, „New Testament Theology“, u: John W. ROGERSON – Judith M. LIEU (ur.), *The Oxford Handbook of Biblical Studies*, Oxford University Press, New York 2006., 698-715.
- James R. EDWARDS, *The Gospel according to Luke*, The Pillar New Testament Commentary, William B. Eerdmans Publishing Co., Grand Rapids 2015.
- Philip Francis ESLER, *Community and Gospel in Luke – Acts: The Social and Political Motivations of Lucan Theology*, Society for New Testament Studies Monograph Series 57, Cambridge University Press, Cambridge 1987.
- \_\_\_\_\_, 1 Thessalonians, u: J. Barton – J. Muddiman (ur.), *The Oxford Bible Commentary*, London, 2001., 1199-1212.
- Glyndle M. FEAGIN, *Irony and the kingdom in Mark: A literary-critical study*, Mellen Biblical Press, Lewiston 1997.

- Gordon D. FEE, *The First and Second Letters to the Thessalonians*, NICNT, Wm. B. Eerdmans Publishing Co., Grand Rapids, 2009.
- Victor Paul FURNISH, *1 Thessalonians, 2 Thessalonians*, Abingdon Press, Nashville, 2007.
- Richard B. GAFFIN Jr., „Systematic Theology and Biblical Theology“, u: *Westminster Theological Journal* 38 (1976.), 281-299.
- Enrico GHEZZI, *Come abbiamo ascoltato Giovanni. Studio esegetico-pastorale sul Quarto Vangelo*, Edizioni Digi Graf, Borgonuovo 2006.
- Charles H. GIBLIN, „Two Complementary Literary Structures in John 1:1–1:18“, u: *Journal of Biblical Literature*, 104 (1985.), 87-103.
- Jennifer GLANCY, *Slavery in Early Christianity*, Oxford University Press, New York 2002.
- Joachim GNILKA, *Das Evangelium nach Markus*, Benziger Verlag, Neukirchen - Vluyn 1978./1979.; tal. prijev., *Marco*, Citadella Editrice, Assisi 1987.
- , *Theologie des Neuen Testaments*, Herder Verlag GmbH, Freiburg im Breisgau 1994., hrv. prijev., *Teologija Novoga zavjeta*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb 1999.
- Michael GORMAN, *Cruciformity: Paul's Narrative Spirituality of the Cross*, Wm. B. Eerdmans, Grand Rapids 2001.
- Michael D. GOULDER, *Luke: A New Paradigm*, Journal for the Study of the New Testament Supplement 20, JSOT Press, Sheffield 1989.
- Joel B. GREEN, *The Gospel of Luke*, New International Commentary on the New Testament, William B. Eerdmans Publishing Co., Grand Rapids 1997.
- , „The Gospel according to Mark“, u: Stephen C. BARTON (ur.), *The Cambridge Companion to the Gospels*, Cambridge University Press, New York 2006., 139-157.
- Robert A. GUELICH, *Mark 1–8:26*, Word Books, Dallas 1989.
- Ernst HAENCHEN, *The Acts of the Apostles: A Commentary*, Westminster Press, Philadelphia 1971.
- Robert G. HAMERTON-KELLY, *The gospel and the sacred: Poetics of violence in Mark*, Augsburg Fortress Press, Minneapolis 1994.
- Martin HENGEL – Anna Maria SCHWEMER, *Paul Between Damascus and Antioch: The Unknown Years*, Westminster/John Knox, Louisville, 1997.
- Morna D. HOOKER, „Mark's Vision for the Church“, u: Markus BOCKMUEHL – Michael B. THOMPSON (ur.), *A Vision for the Church*, T & T Clark, Edinburgh 1997., 33-43.

- Richard A. HORSLEY, "Paul and Slavery: A Critical Alternative to Recent Readings", u: *Semeia* 83/84 (1998.), 153-200.
- \_\_\_\_\_, „Jesus and Empire”, u: Kate M. OTT (ur.), *New Testament and Roman Empire: Shifting Paradigms for Interpretation*, Union Theological Seminary, New York 2005., 44-74.
- Wes HOWARD-BROOK, *Becoming Children of God. John's Gospel and Radical Discipleship*, Orbis Books, Maryknoll 1994.
- Brian J. INCIGNERI, *The Gospel to the Romans. The Setting and Rethoric of Mark's Gospel*, Brill, Leiden – Boston 2003.
- Howard C. KEE, *Community of the New Age*, SCM Press London 1977.
- Anthony J. KELLY – Francis J. MOLONEY, *Experiencing God in the Gospel of John* (New York: Paulist Press, 2003.
- Jack D. KINGSBURY, *The Christology of Mark's Gospel*, Fortress Press, Philadelphia 1983.
- Jonathan KNIGHT, *Luke's Gospel*, Routledge, London – New York (1998) 2005.
- John KNOX, *Philemon among the Letters of Paul*, Abingdon Press, New York 1935.
- Andreas J. KÖSTENBERGER, *John*, Baker Academic, Grand Rapids 2004.
- \_\_\_\_\_, *A Theology of John's Gospel and Letters*, Zondervan, Grand Rapids 2009.
- Craig R. KOESTER, *The Word of Life. A Theology of John's Gospel*, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids 2008.
- Edgar M. KRENTZ, "First and Second Epistle to the Thessalonians", u: David N. FREEDMAN (ur.), *Anchor Bible Dictionary*, VI, New York – London – Toronto – Sydney – Auckland 1992., 515-523.
- Armin KRETZER, „λαμβάνω“, u: Horst BALZ – Gerhard SCHNEIDER (urr.), *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, II, Stuttgart 1981., engl. prijev., *Exegetical Dictionary of the New Testament*, II, Grand Rapids 1991., 336-338.
- Robert KYSAR, *Voyages with John: Charting the Fourth Gospel*, Baylor University Press, Waco 2005.
- Peter LAMPE, „Keine Sklavenflucht des Onesimus“, u: *Zeitschrift für Neutestamentliche Wissenschaft* 76 (1985.) 135-137.
- John G. LEWIS, *Looking for Life: The Role of "Theo-Ethical Reasoning" in Paul's Religion*, JSNTSup 291, T & T Clark, London, 2005.
- Joseph B. LIGHTFOOT, *Saint Paul's Epistle to the Colossians and Philemon*, Macmillan, London 1875.
- David LUCKENSMEYER, *The Eschatology of First Thessalonians*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2009.

- Bruce J. MALINA, *The New Testament World. Insights from Cultural Anthropology*, John Knox Press, Atlanta, 1981.
- Bruce J. MALINA – John J. PILCH, *Social-Science Commentary on the Letters of Paul*, Fortress Press, Minneapolis 2006.
- Joel MARCUS, *The way of the Lord: Christological exegesis of the Old Testament in the Gospel of Mark*, Westminster/John Knox Press, Louisville 1992.
- \_\_\_\_\_, *Mark 1–8: A New Translation with Introduction and Commentary*, The Ancor Bible/Doubleday, New York 2000.
- I. Howard MARSHALL, „Pauline Theology in the Thessalonian Correspondence“, u: Morna D. HOOKER & Stephen G. WILSON (ur.), *Paul and Paulinism. Essays In honour C.K. Barrett*, SPCK, London 1982., 173-183.
- \_\_\_\_\_, „Election and Calling to Salvation in 1 and 2 Thessalonians“, u: Raymond F. COLLINS (ur.), *The Thessalonians Correspondence*, BETL 87, Leuven University Press, Leuven, 1990., 259-276.
- \_\_\_\_\_, *New Testament Theology: Many Witnesses, One Gospel*, IVP Academic/Apollos, Downers Grove/Nottingham 2004.
- Frank J. MATERA, *New Testament Ethics: The Legacies of Jesus and Paul*, Westminster John Knox Press, Louisville, 1996.
- \_\_\_\_\_, *New Testament Christology*, John Knox/Westminster, Louisville 1999.
- \_\_\_\_\_, *New Testament Theology. Exploring Diversity and Unity*, Westminster John Knox Press, Louisville – London 2007.
- Wayne A. MEEKS, *The Moral World of First Christians*, Westminster Press, Philadelphia 1986.
- Ben F. MEYER, „Jesus“, u: David N. FREEDMAN (ur.), *Anchor Bible Dictionary*, III, New York – London – Toronto – Sydney – Auckland 1992., 773-796.
- R. Walter L. MOBERLY, *The Bible, Theology, and Faith A study of Abraham and Jesus*, Cambridge University Press, Cambridge – New York – Port Melbourne 2004.
- Francis MOLONEY, *The Gospel of John*, Liturgical Press, Collegeville 1998.
- \_\_\_\_\_, *Belief in the Word. Reading John 1-4*, Fortress Press, Minneapolis 1993.
- Božidar MRAKOVČIĆ, „Isusov mesijanski identitet u Markovu evanđelju“, u: *Bogoslovska smotra* 85 (2015.) 2, 419-441.

- John MURRAY, „Systematic Theology: Second Article“, u: *Westminster Theological Journal* 26 (1963.), 33-46.
- John PAINTER, „Quest Stories in John 1–4“, u: *Journal for the Study of the New Testament*, 41 (1991.), 33-70.
- Norman PETERSEN, *Rediscovering Paul: Philemon and the Sociology of Paul's Narrative World*, Fortress Press, Philadelphia 1985.
- Eckhard PLÜMACHER, φιλαδελφία, φιλάδελφος, u: Horst BALZ – Gerhard SCHNEIDER, (ur.), *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, III, Stuttgart, 1982.-1983.; engl. prijev., *Exegetical Dictionary of the New Testament*, III, Grand Rapids, 1993., 424.
- Felix PORSCHE, *Viele Stimmen – ein Glaube. Anfänge, Entfaltung und Grundzüge neutestamentlicher Theologie*, Verlag Butzon & Bercker, Stuttgart 1982., hrv. prijev., *Mnogo glasova – jedna vjera. Novozavjetna teologija, njezini počeci, razvitak i osnovni smjerovi*, KS, Zagreb 1988.
- Vern S. POYTHRESS, „Kinds of Biblical Theology“, u: *Westminster Theological Journal* 70 (2008.) 129-142.
- Henning Graf REVENTLOW, „History of Biblical Theology“, u: David N. FREEDMAN (ur.), *Anchor Bible Dictionary*, VI, New York – London – Toronto – Sydney – Auckland 1992., 483-505.
- Rainer RIESNER, *Paul's Early Period: Chronology, Mission Strategy, Theology*, Eerdmans, Grand Rapids, 1998.
- Herman RIDDERBOS, *The Gospel of John. A Theological Commentary*, W. B. Eerdmans, Grand Rapids 1997.
- Calvin J. ROETZEL, *The Letters of Paul: Conversations in Context*, Westminster John Knox Press, Louisville, <sup>4</sup>1998.
- Narry F. SANTOS, „The Paradox of Authority and Servanthood in the Gospel of Mark“, u: *Bibliotheca Sacra* 154 (1997.) 452-460.
- Karl H. SCHELKLE, „σωτηρία“, u: Horst BALZ – Gerhard SCHNEIDER (ur.), *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, III, Stuttgart 1982.-1983.; engl. prijev., *Exegetical Dictionary of the New Testament*, III, Grand Rapids 1993., 327-329.
- Udo SCHNELLE, „Die Ethik des 1 Thessalonicherbriefes“, u: Raymond F. COLLINS (ur.), *The Thessalonians Correspondence*, BETL 87, Leuven University Press, Leuven, 1990., 295-305.
- Jens SCHRÖTER, „The Gospel of Mark“, u: David E. AUNE (ur.), *The Blackwell Companion to the New Testament*, Willey – Blackwell Publishing Ltd, Malden – Oxford 2010., 272-295.

- Siegfried SCHULZ, *Neutestamentliche Ethik*. Zürcher Grundrisse zur Bibel. Theologischer Verlag, Zurich, 1987.
- Elisabeth SCHÜSSLER FIORENZA, „The Praxis of Coequal Discipleship“, u: Richard A. HORSLEY (ur.), *Paul and Empire: Religion and Power in Roman Imperial Society*, Trinity Press International, Harrisburg 1997., 224-241.
- David A. de SILVA, *Honor, patronage, kinship & purity: Unlocking New Testament culture*, InterVarsity Press, Downers Grove 2000.
- John T. SQUIRES, *The Plan of God in Luke-Acts*, Society of New Testament Studies Monograph Series 76, Cambridge University Press, Cambridge 1993.
- Rudolf SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium 13-21*, HThKNT IV/3, Herder, Freiburg im Brisgau 1975.
- David M. STANLEY – Raymond E. BROWN, „Bitni elementi novozavjetne misli“, u: R. E. BROWN – J. J. CASTELOT – J. J. McKENZIE i dr., *The Jerome Biblical Commentary*, Prentice Hall, Inc., Englewood Cliffs 1968., hrv. prijev., *Biblijska teologija Staroga i Novoga zavjeta*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb 1980, 21993., 266-355.
- Graham N. STANTON, *The Gospels and Jesus*, Oxford University Press, Oxford 1989.
- Robert C. TANNEHILL, „The Gospel of Mark as a Narrative Christology“, u: *Semeia* 16 (1979.), 57-95.
- William R. TELFORD, *The Theology of the Gospel of Mark*, Cambridge University Press, Cambridge 1999.
- Gerd THEISSEN, *The New Testament. History, Literature, Religion*, T & T Clark, London 2003.
- Richard P. THOMPSON, “Luke - Acts: The Gospel of Luke and the Acts of the Apostles”, u: David E. AUNE (ur.), *The Blackwell Companion to the New Testament*, Willey-Blackwell, Chichester (UK) 2010., 319-343.
- Bruce VAWTER, „Ivanovska teologija“, u: R. E. BROWN – J. J. CASTELOT – J. J. McKENZIE i dr., *The Jerome Biblical Commentary*, Prentice Hall, Inc., Englewood Cliffs 1968., hrv. prijev., *Biblijska teologija Staroga i Novoga zavjeta*, KS, Zagreb 1980, 21993., 435-465.
- Marinko VIDOVIC, *Pavlovski spisi. Uvod i osnove tumačenja*, Crkva u svijetu, Split 2007.
- Geerhardus Vos, *The Idea of Biblical Theology as a Science and as a Theological Discipline*, Anson D. F. Randolph, New York 1894.

- Charles A. WANAMAKER, „Book of 1 Thessalonians“, u: Kevin J. VANHOOZER (ur.), *Dictionary for Theological Interpretation of the Bible*, Baker Publishing Group, Grand Rapids, 2005., 793-796.
- Alexander J. M. WEDDERBURN, *A History of the First Christians*, T&T Clark Ltd., London 2004.
- Alfred WIKENHAUSER – Josef SCHMID, *Einleitung in das Neue Testament*, Freiburg 1973<sup>6</sup>; tal. prijev., *Introduzione al Nuovo Testamento*, Brescia 1981.
- Sara C. WINTER, „Paul’s Letter to Philemon”, u: *New Testament Studies* 33 (1987.), 1-15.
- Ben WITHERINGTON, *1 and 2 Thessalonians. A Socio-Rhetorical Commentary*, Wm. B. Eerdmans Publishing Co., Grand Rapids, 2006.
- Nicholas T. WRIGHT, *Jesus and the victory of God. Christian origins and the question of God* 2, Fortress Press, Minneapolis 1996.

## SADRŽAJ

<b>UVOD.....</b>	<b>1</b>
<b>EVANĐELJE PO MARKU .....</b>	<b>2</b>
1. Status kroz povijest .....	2
2. Povod nastanka .....	2
3. Narativna teologija.....	4
4. Osnovne linije literarno-teološke konstrukcije Evanđelja po Marku .....	4
5. Teologija.....	6
5.1. Spasenje .....	7
5.2. Kraljevstvo Božje.....	14
5.2. Kristologija .....	17
5.3. Mesijanska tajna.....	19
5.4. Isusova čuda.....	20
5.5. Autoritet i služenje .....	21
5.6. Učeništvo .....	22
5.7. Ekleziologija .....	24
5.8. Eshatologija.....	28
<b>EVANĐELJE PO MATEJU .....</b>	<b>31</b>
1. Status kroz povijest .....	31
2. Teologija.....	31
2.1. Kraljevstvo nebesko .....	32
2.2. Stari zavjet i veća pravednost .....	34
2.3. Kristologija .....	35
2.4. Izrael i Crkva.....	37
2.5. Ekleziologija .....	38
2.6. Eshatologija.....	39
<b>EVANĐELJE PO LUKI I DJELA APOSTOLSKA .....</b>	<b>41</b>
1. Status kroz povijest .....	41
2. Povod nastanka .....	42
3. Međusobni odnos Lk – Dj .....	44
4. Pitanje književne vrste .....	45
5. Teologija.....	47
5.1. Teologija povijesti spasenja.....	48
5.2. Centralnost Božjeg plana .....	49
5.3. Kristologija .....	50
5.4. Spasenje .....	52
5.5. Ekleziologija u širem povjesnospasenjskom kontekstu .....	53
5.6. Crkva – konkretni obrisi života nove zajednice .....	54
5.7. Etika.....	56
5.8. Eshatologija.....	58
<b>EVANĐELJE PO IVANU.....</b>	<b>60</b>
1. Teologija.....	60
1.1. Kristologija .....	60

1.1.1. Logos objavljuje Boga .....	60
1.1.2. Kristološki tituli.....	65
1.1.3. Isusove izreke <i>Ja sam</i> .....	67
1.3. Specifična ivanovska kozmologija.....	70
1.4. Pneumatologija.....	73
1.5. Ekleziologija .....	75
1.6. Sakramenti: krštenje i euharistija .....	81
1.7. Eshatologija.....	82
<b>PRVA POSLANICA SOLUNJANIMA .....</b>	<b>85</b>
1. Teologija.....	85
1.1. Teologija izabranja .....	85
1.2. Etika.....	88
1.3. Eshatologija.....	92
<b>DRUGA POSLANICA SOLUNJANIMA .....</b>	<b>94</b>
1. Status kroz povijest .....	94
2. Teologija.....	94
2.1. Značenje progona i nevolja .....	94
2.2. Otajstvo bezakonja .....	94
2.3. Živjeti sređenim životom.....	95
2.4. Zaključne misli.....	95
<b>PRVA POSLANICA KORINĆANIMA .....</b>	<b>96</b>
1. Specifičnosti korintske crkvene zajednice .....	96
2. Teologija.....	96
2.1. Mudrost Božja i riječ križa .....	96
2.2. Ekleziologija .....	97
2.3. Liturgijski život.....	98
2.4. Isusovo uskrsnuće .....	99
<b>DRUGA POSLANICA KORINĆANIMA .....</b>	<b>101</b>
1. Odnos s 1 Kor .....	101
2. Teologija.....	101
2.1. Služba Novoga saveza .....	101
2.2. Služba potvrđena trpljenjem i nevoljama .....	102
2.3. Služba pomirenja.....	102
2.4. Isusovo uskrsnuće .....	103
<b>POSLANICA GALAĆANIMA .....</b>	<b>104</b>
1. Problem galatskih crkvenih zajednica.....	104
2. Teologija.....	104
2.1. Pavlovo apostolstvo i istina Evandželja .....	104
2.2. Istina Evandželja .....	105
2.3. Smisao Zakona u svjetlu Evandželja .....	106
2.4. Evandželje i moralni život .....	106
2.5. Zaključni osvrt .....	107
<b>POSLANICA RIMLJANIMA .....</b>	<b>109</b>
1. Status kroz povijest .....	109
2. Povod nastanka .....	109
3. Teologija.....	111

3.1. Evandelje Božje .....	111
3.2. Stanje čovječanstva prije Evanđelja .....	112
3.3. Božji milosni dar spasenja .....	114
3.4. Nova egzistencija opravdanih - život po Duhu.....	117
Excursus: integritet moralnog i duhovnog života krštenika .....	121
3.5. Božja pravednost prema Izraelu.....	123
3.6. Moralni život.....	124
<b>POSLANICA FILIPLJANIMA .....</b>	<b>127</b>
1. Status kroz povijest .....	127
2. Povod nastanka .....	127
3. Teologija.....	128
3.1. Nasljedovanje Pavla kao uzora .....	128
3.2. Krist kao uzor.....	130
3.3. Kristologija himna u 2,6-11 .....	131
<b>POSLANICA FILEMONU .....</b>	<b>133</b>
1. Status kroz povijest .....	133
2. Tradicionalni pogled na problem.....	133
3. Noviji uvidi.....	134
<b>BIBLIOGRAFIJA .....</b>	<b>138</b>
<b>SADRŽAJ .....</b>	<b>147</b>