

RAYMUND KOTTJE – BERND MOELLER
Ekumenska povijest Crkve 1

BIBLIOTHECA FLACIANA

SVEZAK VI

Raymund Kottje – Bernd Moeller
Ekumenska povijest Crkve 1

RECENZENTI

dr. Davorin Peterlin
dr. Jure Zečević

UREDNIK

dr. Lidija Matošević

RAYMUND KOTTJE – BERND MOELLER

Ekumenska povijest Crkve 1

Stara i Istočna crkva

PREVELA
dr. Marina Miladinov



Teološki fakultet
"Matija Vlačić Ilirik"
ZAGREB, 2007.

NASLOV IZVORNIKA

Ökumenische Kirchengeschichte, hrsg. von Raymund Kottje und Bernd Moeller. Bd. I: *Alte Kirche und Ostkirche* (5., durchgesehene Auflage. Mainz: Matthias-Grünwald Verlag, 1989)

NAKLADNIK

Teološki fakultet "Matija Vlačić Ilirik",
Radićeva 34, Zagreb

ZA NAKLADNIKA

dr. Lidija Matošević

PRIJEVOD

Marina Miladinov

TEOLOŠKA REDAKCIJA

Lidija Matošević

TEOLOŠKO-JEZIČNA LEKTURA

Ruben Knežević

PRIJELOM I GRAFIČKA PRIPREMA

Teofil Dereta

OPREMA KORICA

Mario Aničić i Jele Dominis, _ured

TISAK I UVEZ

Grafički zavod Hrvatske,
Radnička cesta 210, Zagreb

© Matthias-Grünwald Verlag, Mainz, 1989

© za hrvatski prijevod Teološki fakultet "Matija Vlačić Ilirik",
Radićeva 34, Zagreb, 2007

Sva prava pridržana. Ni jedan dio ove knjige ne smije se bez odobrenja nakladnika reproducirati ili prenositi u bilo kojem obliku, ni na koji način, elektronički ili mehanički, uključujući fotokopiranje, snimanje ili pohranjivanje u bazu podataka.

Izdanje ove knjige pripomogli su novčanom potporom:

Ministarstvo kulture Republike Hrvatske

Goethe-Institut Inter Nationes

Martin Luther Bund

Evangelička crkva u Republici Hrvatskoj

CIP zapis dostupan u računalnom katalogu

Nacionalne i sveučilišne knjižnice u Zagrebu pod brojem xxxxxx

SADRŽAJ

PREGOVOR HRVATSKOM IZDANJU (M. Miladinov)	9
PREGOVOR UREDNIKA NJEMAČKOG IZDANJA (R. Kottje – B. Moeller)	11
I. DIO	
POVIJEST RANOGA KRŠĆANSTVA	
E. Lohse i A. Vögtle	13
1. poglavlje: Isus iz Nazareta (A. Vögtle)	14
Problem povijesne rekonstrukcije	14
Isusova pretpovijest	17
Ivan Krstitelj i početak Isusova javnog djelovanja	19
Okvir Isusove povijesti	20
Isusovo naviještanje: tumačenje Božje volje	21
Isusovo naviještanje: dolazak Božjeg kraljevstva	23
Isusova svijest o vlastitom poslanju	27
Isusova muka i smrt	27
2. poglavlje: Kršćanska praopćina (A. Vögtle)	32
Uskršnja ukazanja	32
Izvori za povijest kršćanske praopćine	33
Počeci kršćanske praopćine	34
Kršćanska praopćina i židovstvo	37
Organizacija kršćanske općine	39
3. poglavlje: Ranokršćanska misija (E. Lohse)	42
Počeci	42
Misija i židovstvo u dijaspori	43
Kršćanska misija i crkvene općine nastale misijskim djelovanjem	44
4. poglavlje: Pavao (E. Lohse)	46
Pavlov život i djelo	46
Pavlov utjecaj	51

5. poglavlje: Kršćanstvo na prijelazu iz 1. u 2. stoljeće (E. Lohse)	55
Širenje kršćanstva	55
Evangelja	56
Prvi progoni	58
6. poglavlje: Rani katolicizam (E. Lohse)	61
Etika	61
Ustrojstvo kršćanske općine	62
Vjeroispovijest	64
Sveto pismo	65
Daljnji izgledi	67
II. DIO	
POVIJEST STARE CRKVE DO KONSTANTINA	
A. Benoît i B. Kötting	68
1. poglavlje: Kršćani i njihovo okruženje (B. Kötting)	69
Spor s poganstvom	69
Kršćani u društvu	74
2. poglavlje: Crkva i država u razdoblju 150.-300. g. (B. Kötting)	77
Pravni položaj i javno mnijenje	77
Veliki progoni	79
Nastojanja oko novog odnosa s Crkvom	82
3. poglavlje: Razvoj teologije (A. Benoît)	85
Osnove teološkog razvoja	85
Križa u 2. stoljeću	86
Apostolicitet kao norma pravovjerja	92
Prva teološka sinteza: Irenej iz Lyona	96
Zapadna teologija	98
Istočna teologija	101
4. poglavlje: Vjerski život	104
Crkvene strukture (A. Benoît)	104

Crkveni red (A. Benoît)	105
Počeci štovanja svetaca (B. Kötting)	107
III. DIO	
POVIJEST DRŽAVNE CRKVE DO KRAJA ANTIKE	
B. Kötting i A. Schindler	110
1. poglavlje: Crkva i država (B. Kötting)	111
Konstantin i Crkva	111
Prizivanje državne vlasti u crkvenim sporovima	118
Udaljavanje Crkve od države	122
Postupci države i Crkve protiv pogana, Židova i heretika	131
2. poglavlje: Prostorna podjela Crkve (B. Kötting)	139
Nastanak patrijarhatâ	139
Rim i Carigrad	141
3. poglavlje: Teološki i dogmatski razvoj (A. Schindler)	144
Uvod	144
Nastanak dogme o Trojstvu	144
Formiranje kristoloških dogmi	150
Kristološki sporovi u 6. i 7. stoljeću	154
Augustin i spor oko nauka o milosti	159
4. poglavlje: Počeci redovništva (A. Schindler)	166
Osnove i praoblici	166
Antun Pustinjak i eremitizam	171
Pahomije i cenobitizam	176
Redovništvo Bazilija Velikog	179
Počeci zapadnog redovništva	181
IV. DIO	
POVIJEST ISTOČNE CRKVE OD SPORA OKO ŠTOVANJA SLIKA DO	
POČETKA 20. STOLJEĆA	
A. Kallis	186
Uvod	187

1. poglavlje: Razdoblje spora oko štovanja slika	188
Trijumfalni pohod ikona u bogoštovlju Istočne crkve	188
Spor oko slika i njegovo privremeno smirivanje	189
Raskid između Istoka i Zapada	190
Ikonoklastička reakcija i konačna pobjeda zagovornika štovanja ikonâ	192
Teologija i pobožnost u razdoblju ikonoklazma	194
2. poglavlje: Istočna crkva od Focija do Cerularija	196
Dogadanja oko patrijarha Ignacija i Focija	196
Bizantska misija u Slavena	198
Produbljenje raskola između Istoka i Zapada	200
Duhovni život u Bizantu od Focija do Cerularija	202
3. poglavlje: Od Križarskih ratova do pada Carigrada	204
Pokušaj stvaranja unije i produbljenje crkvenog raskola	204
Borba Istočne crkve za samopotvrđenje u 13. i 14. stoljeću	206
Posljednji pokušaj ostvarenja unije u Ferrari i Firenzi	207
Kasnobizantska teologija i duhovnost	209
Unutarnji život Istočne crkve nakon Cerularija	211
4. poglavlje: Novija povijest Istočne crkve	213
Istočna crkva u Osmanskom Carstvu	213
Novo usmjerenje i prestrukturiranje Istočne crkve	214
Susret Istočne crkve s crkvama Zapada	216
Unutarnji život novije Istočne crkve	219
BIBLIOGRAFIJA	222
KAZALO OSOBA I MJESTA	244
BILJEŠKE O UREDNICIMA	252

PREDGOVOR HRVATSKOM IZDANJU

Shvatimo li ekumenizam kao pokret zbližavanja kršćanskih crkava u smislu tolerancije i konstruktivnijeg dijaloga, pa prema tome i kao suprotnost svakoj težnji za unijaćenjem i zatiranjem konfesionalnog identiteta, nameće se spoznaja da je ekumenski pogled na povijest Crkve jedan od preduvjeta takvog procesa, ali i da pisanje takve povijesti nije nipošto lak zadatak. Brojne poteškoće koje bi mogle iskrsnuti u ostvarenju takvoga projekta te osujetiti prije nego unaprijediti ekumenski susret crkava, autori ove trosveščane *Ekumenske povijesti Crkve* nastojali su izbjeći strategijom koja se pokazala najbezbolnijom, a u konačnici je dala doista kvalitetne rezultate: niz istaknutih stručnjaka raznih konfesija sastavio je kronološki uređen kolaž povijesnih prikaza, čiji je ekumenizam razvidan tek iz njihova spoja u brižljivo ujednačenu cjelinu. Urednici Raymund Kottje i Bernd Moeller pritom su odigrali nimalo jednostavnu ulogu moderatora, a o suptilnosti i taktu koji su se pokazali nužnima u ophođenju s individualnim autorima i njihovim priložima možemo steći konciznu, ali ipak rječitu sliku iz kratkih uredničkih predgovora pojedinim svescima. Osobitu pozornost u tom pogledu zavrjeđuju poglavlja o ekumenskom pokretu u 20. stoljeću (u trećem svesku), koja nisu samo izuzetno vrijedna zbog svoga sadržaja, nego na djelatan način opravdavaju i demonstriraju primijenjenu metodologiju, koja tu gotovo prerasta u dijalog: poglavlja su strukturirana tako da su opisu razdoblja s gledišta pojedine konfesije pridodane kritičke bilješke stručnjaka iz druge, što ne pridonosi samo čitateljevoj informiranosti, nego mu daje i dojam sudjelovanja u živom i neprekinutom ekumenskom dijalogu.

Važnost prijevoda ovog vrijednog djela na hrvatski jezik teško je precijeniti. Zanimarimo li malobrojne dosadašnje preglede crkvene povijesti, koji su uglavnom zastarjeli, pristrani ili naprosto zastrašujuće površni, hrvatskoj javnosti nedostajala je temeljna literatura iz koje bi oni manje vični stranim jezicima mogli brzo doći do pouzdanih osnovnih informacija s tog područja, bilo u svrhu početnog istraživanja neke specifične teme ili radi proširenja opće kulture. Stoga vjerujem da će ovaj moderno pisani i nepristrani prikaz ekumenske povijesti Crkve potaknuti ne samo studente, teologe i povjesničare, nego i šire čitateljstvo na stjecanje novog znanja i promišljanje pitanja koja su možda smatrali nerazumljivima ili zatvorenima za debatu.

Iako se *Ekumenska povijest Crkve* drži klasičnog recepta povijesnog prikaza, odnosno povijesti događanja, ne zalazeći u neke važne aspekte crkvenog života u razdoblju koje predstavlja, npr. umjetnost, liturgiju ili književnost, ta se činjenica s obzirom na sažetost djela može smatrati i prednošću, budući da omogućuje lakšu navigaciju knjigom kao priručnikom ili udžbenikom. Kako autori ističu u

predgovoru trećem svesku, knjiga je ciljano pisana za nestručnog čitatelja koji se zanima za povijesne procese, ali taj program ne umanjuje njezinu vrijednost znanstvenog prikaza crkvene povijesti. Štoviše, «nestručnost» dotičnog čitatelja nipošto ne podrazumijeva potpunu neupućenost u povijesne procese te će ga autori često nekom ovlaš nabačenom opaskom, koja podrazumijeva određenu količinu predznanja, vješto potaknuti da pokuša dublje proniknuti u pozadinu neke pojave i kauzalne veze koje su je odredile. Pridržavanje kronološkog redosljeda u povijesnom prikazu umjesto modernijeg tematskog pristupa također je u funkciji jasnoće i jednostavnog rukovanja, na čemu će vjerojatno osobito zahvalni biti studenti, budući da će im to omogućiti brzo smještanje obilja imena, događaja i pojmova u odgovarajući povijesni kontekst. Dodamo li tome jednostavnost izraza i isticanje pojedinih imena i pojmova kurzivom, bibliografiju klasificiranu prema poglavljima, kazalo i kronologiju događaja iz čitave povijesti Crkve pridodanu trećem svesku, ali i detaljnu analizu složenih povijesnih procesa i kritičnost pristupa, doista možemo preporučiti *Ekumensku povijest Crkve* i kao udžbenik i kao vrijedan referentni priručnik za stručnjake, koji će zacijelo otkrivati nešto novo sa svakim ponovnim otvaranjem njegovih stranica.

Prije točno osamdeset godina, u kolovozu 1927., u Lausanni je održana prva svjetska konferencija pokreta "Vjera i ustrojstvo" (*Faith and Order*), jednog od dvaju ekumenskih pokreta koji su se 1948. godine u Amsterdamu združili u Svjetsko vijeće crkava (*World Council of Churches*). Ovaj prvi svezak *Ekumenske povijesti Crkve* s radošću posvećujemo toj presudnoj stepenici u stvaranju današnjega svjetskog ekumenskog pokreta.

Marina Miladinov

U Zagrebu, 3. kolovoza 2007.

PREDGOVOR UREDNIKA NJEMAČKOG IZDANJA

Djelu kojega prvi svezak ovdje predstavljamo potrebno je dati nekakav uvod. Može se reći da se tu radi o inovativnom pothvatu. Koliko nam je poznato, pokušaj okupljanja povjesničara i teologa velikih kršćanskih konfesija za rad na zajedničkom prikazu povijesti Crkve nije do današnjih dana još bio ostvaren.

To se može lako objasniti. Crkveno-povijesna znanost stoljećima je bila jedno od glavnih sredstava borbe u sporovima unutar kršćanstva. Dugo i odviše dugo veliki dio argumenata kojima je svatko nastojao utemeljiti vlastitu crkvenu povijest crpio se iz povijesti. Tek u našem stoljeću ta se slika promijenila. Pokret za uzajamno razumijevanje, do kojega je došlo u kršćanstvu, prirodno je zahvatio i promatranje crkvene povijesti, a to je među crkvenim povjesničarima od razdoblja historicizma kasnog 19. stoljeća stvorilo i potaknulo ionako sve veću spremnost da se, s nesputanom objektivnošću, suoče s prošlošću. Danas bi se moglo reći da je sazrelo vrijeme za procjenu situacije, za pokušaj da se prenese i prikaže do koje je mjere znanost o povijesti Crkve u različitim taborima dovela do koherentne slike toga predmeta.

Urednici i suradnici nadaju se da im je uspjelo osloboditi se danas raširenog ekumenskog iluzionizma. Raskol unutar kršćanstva povijesna je pojava, koja počiva na odlukama prošlosti, i zato bi onaj tko se bavi proučavanjem prošlosti trebao osobito uzeti u obzir ozbiljnost, neizbježnost i sudbonosnost tih odluka, kao i pogibeljnost mišljenja da se u tom teškom pitanju o kršćanskom jedinstvu može ostvariti budućnost, a da se, s punom savjesnošću, ne uhvatimo u koštac s prošlošću. Stoga se od našeg djela ne smije očekivati rješenje kršćanskog spora. Povijest može dovesti samo do boljeg razumijevanja, ali ne i do rješenja aporija.

Iz navedenih razloga brižljivo smo pazili da ne odabiremo suradnike prema mjerilu njihova ekumenskog entuzijazma, nego prema znanstvenim kriterijima i vrlo smo zadovoljni što nam je uspjelo okupiti krug kompetentnih i uglednih stručnjaka. Činjenica da se pojedini dijelovi knjige ne nalaze na istoj liniji u pogledu sklonosti i ideja koje su u njima sadržane lako je razumljiva i čini nam se prije prednošću nego nedostatkom. Također se mišljenja koja zastupaju autori pojedinih doprinosa ne poklapaju u svakom slučaju s mišljenjem urednika i čitatelj nikako ne bi trebao očekivati da će tu naći «službena» shvaćanja katoličanstva, protestantizma i pravoslavlja o nekom procesu ili problemu iz povijesti Crkve. Ipak, unatoč individualnim značajkama koje su ostale prisutne, «Ekumenska povijest Crkve» u cjelini jasno pokazuje, barem nam se tako čini, svoje unutarnje jedinstvo. Ona je bez daljnjega kontekstualno čitljiva i možda se čak na široj osnovi može izgubiti iz vida njezina primarna svrha.

Ovo trosveščano djelo strukturirano je tako da su za dijelove I-III i V-X

zajednički odgovorna dvojica autora, po jedan evangelički i katolički stručnjak za dotično vremensko razdoblje. Dio IV, koji obrađuje povijest Pravoslavne crkve u stoljećima raskola između Istoka i Zapada, pregledali su i evangelički i katolički stručnjak. U posljednjem, jedanaestom dijelu čitavoga djela, onome o povijesti Crkve 20. stoljeća, dvojici znanstvenika pridružit će se treći, grkopravoslavni povjesničar Crkve. Neposredni doprinos pojedinih autora u nekom dijelu može se zaključiti iz sadržaja. Predviđeno je da se ondje, gdje se autori s obzirom na svoje konfesionalno stajalište nisu mogli usuglasiti u pogledu nekog ulomka, u bilješci navede, u kurzivu i s inicijalima imena, mišljenje koautora koje odudara od glavnog teksta; međutim, u prvom svesku nigdje nije došlo do takvog razmimoilaženja.

Naposljetku je ipak došlo do raspre među urednicima. Prof. dr. Erwin Iserloh iz Münstera, koji je surađivao na koncepciji, planiranju i pripremi knjige, smatrao je da zbog teških dvojbi u pogledu prvog i drugog dijela mora odstupiti kao urednik. Poštujemo tu odluku i žao nam je što nismo uspjeli prevladati tu razliku u mišljenjima. Gospodin Iserloh i dalje je mjerodavno zaslužan za uspjeh «Ekumenske povijesti Crkve» u cjelini te mu zbog toga zahvaljujemo i radujemo se što je ostao povezan s knjigom kao koautor XI. dijela.

Dugujemo zahvalnost i mnogim drugim stručnjacima zbog njihove ljubazne pomoći. Valja imenovati dvojicu nakladnika od kojih je i potekao plan za ovo djelo i koji su ga čitavo vrijeme podupirali svojom velikodušnošću i strpljenjem. Završnoj redakciji dijela o povijesti Pravoslavne crkve znatno su doprinijeli Jan R. Remmers iz Münstera i Reinhard Slenzcka iz Heidelberga kao katolički i evangelički arbitri. Hartwig Keute iz Göttingena sastavio je kazalo. Naposljetku osobito ističemo pomnost i savjesnost s kojom je Hans Schneider savladao teškoće redakcije.

Raymund Kottje
Bernd Moeller

Uz peto izdanje:

U tekstu dijelova I.1, II.1, II.2 i III.1 bili su potrebni neki ispravci. Svakako je barem popis literature znatno prerađen. I tu se na redakcijskom poslu iskazala gospođa Elke Schott, studentica teologije u Göttingenu, i time zaslužila zahvalnost urednikâ i čitateljâ.

U Bonnu i Göttingenu, svibnja 1989.

Raymund Kottje
Bernd Moeller

I. DIO
POVIJEST RANOGA KRŠĆANSTVA

Eduard Lohse i Anton Vögtle

1. poglavlje: Isus iz Nazareta

Problem povijesne rekonstrukcije

Na početku kršćanstva nalazimo Isusa iz Nazareta. Što se može reći o njegovu liku u okviru povijesne znanosti? Kao i kod drugih osoba iz davno prohujalih vremena, tu se moramo ravnati prema dostupnim izvorima. Ti izvori u našem slučaju zaslužuju osobitu pozornost. Struktura glavnih izvora – a to su Evanđelja, koja potječu iz pera Kristovih vjernika druge kršćanske generacije¹ – i sama je razumljiva jedino s obzirom na jedinstveni način na koji je Isus ušao u povijest.

Isus je raspet na križu u Jeruzalemu, u vrijeme blagdana Pashe, za upravljanja rimskog prokuratora Poncija Pilata (oko 30. godine poslije Krista). Njegovi pristaše vjerojatno su takav dovršetak bez borbe, na sramotnom stupu križa, doživjeli kao katastrofu s kakvom, barem u tom opsegu, očito nisu računali do samoga kraja. Za njih je to značilo slom svih nada koje su polagali u Isusa. Za protivnike Nazarećanina, koji su izborili njegovo pogubljenje kod rimskog prokuratora, taj sramotni kraj bio je uspjeti udarac. Mogli su računati s time da su, zajedno s čovjekom u kojemu su iz različitih razloga vidjeli opasnog neprijatelja, zauvijek osujetili i njegovu stvar. A ipak, dogodilo se nešto sasvim drugo. Njegovi učenici tvrdili su da se sâm Bog objavio pogubljenom Isusu, navodnome Mesiji. Bog ga je uskrisio od mrtvih, uzvisio ga i postavio za Mesiju. Prošlo je samo nekoliko godina, a u susjednim područjima Palestine, osobito u sirijskoj prijestolnici Antiohiji, raspetom i uzvišenom Mesiji Isusu priklonio se, osim Židova, i velik broj pogana. Četvrt stoljeća kasnije, kada je Pavao oko 57./58. godine pripremao misiju u Španjolskoj, planiranu za vrijeme pisanja Poslanice Rimljanima, ta je vjera već bila raširena u brojnim središtima helenističkog Sredozemlja i postala je «svjetskom religijom».

Činjenica da *nekršćanski izvori* iz toga doba, židovski i pogansko-rimski, unatoč tome ne opovrgavaju ništa bitno od konkretnih činjenica o Isusu – uključujući, dakako, i to da niti najgorčnijim protivnicima kršćanstva nije padalo na pamet dovesti u pitanje Isusovu povijesnost – ne treba nas osobito čuditi, i to iz više razloga. Ipak, utoliko više začuđuje činjenica samoga misijskog uspjeha. Jer i u izvanpalestinskim središtima carskih provincija postojala su gubilišta baš kao i u Jeruzalemu, na koja su odvodili osuđenike s drvenim križem na leđima i optužnicom oko vrata kako bi skončali u mukama. «Križ ne treba ostati stran samo tijelu rimskih građana, nego i njihovim mislima, očima i ušima» – izjavio je Ciceron u svome govoru upućenom Rabiriju. Čovjek kao što je bio Pavao, koji je po svojem podrijetlu i obrazovanju pripadao oboma svjetovima, židovskom

¹ Misli se na konačnu redakciju Evanđelja, bez ulaženja u rasprave o slojevima građe nastalim u prvoj generaciji Isusovih sljedbenika. *Nap. ur.*

i pogansko-helenističkom, duboko je doživljavao križ kao simbol svega onoga što je nužno zbunjivalo njegove suvremenike. Činjenica da je jedan raspeti bio donositelj spasenja bila je «Židovima sablazan», ruganje Jahvi, jer se za dokazivanje božanske moći pozivalo na eshatološkog Spasitelja, a «poganima ludost» (1 Kor 1,23) i čista besmislica, pri čemu niti nevjerojatna tvrdnja o uskrsnuću i uzvišenju Isusa kod Boga nije mogla ništa promijeniti.

A ipak, nova je vjera upravo od toga raspetog i uskrslog Isusa iščekivala izbavljenje i istinsko spasenje. Već se vjernici palestinske kršćanske praopćine nisu obraćali naprosto Jahvi kako bi im se objavio po Isusu, uzvišenom kao «Mesiji» i time navijestio spasenje na kraju vremena. Obraćali su se samom uzvišenom Isusu: «Marānā thā, Gospodine naš, dođi!». Takvo kultno zazivanje održalo se i u aramejskoj formulaciji u kršćanstvu grčkoga govornog područja (1 Kor 16,22; Did 10,6; usp. Otk 22,20). To je znakovito. Pogled prve kršćanske generacije bio je prvenstveno usmjeren na onoga koji je ustao od mrtvih, a to znači: na Isusa, kojega je Bog potvrdio kao konačnog Spasitelja, čiji se skori dolazak s čežnjom iščekivao.

Tek na osnovi takve vjerske situacije mogu se razumjeti *povijesni izvori* koji se nameću pri svakom pokušaju rekonstrukcije Isusove povijesti. Čak je i Lukino dvostruko djelo prema općem mišljenju daleko od toga da bi moglo vrijediti kao povijesni prikaz događanja vezanih uz Isusovu osobu – od njegovih zemaljskih početaka do misijskog statusa Kristova navještaja na kraju prve generacije. Rano kršćanstvo nije proizvelo ni Isusovu biografiju ni bilo kakav opsežniji spis u kojemu bi otišlo dalje od prikazivanja Isusova zemaljskog života i dalo cjelokupnu povijest nastanka kršćanske vjere. To se prije svega može objasniti osebujnošću istočnjačkoga i osobito biblijskog čovjeka. Njemu je značenje neke činjenice, osobe i njezine povijesti, pa i one konkretne, dakle istina «pripovijesti», bila daleko važnija od čiste povijesti, specifičnog procesa, detalja, njihova smještaja i odvijanja – što se itekako razlikuje od suvremenog načina mišljenja. Jer upravo u pogledu fenomena Isusa iz Nazareta moderni čovjek snažno je usredotočen na nastojanje da odgovori na pitanje što se doista dogodilo.

Međutim, već spomenuto primarno zanimanje za značenje Isusova života i djela za vjeru i život kršćanske zajednice na Bliskom Istoku ne treba podcijeniti. Već se vrlo rano kršćanski propovjednici pozivaju u sve većem opsegu na sadržaje iz Isusova javnog života te je između ostalog 50-ih ili 60-ih godina stvorena pismena zbirka ulomaka iz predaje o Isusu, koja se pretežno sastojala od njegovih riječi. To su takozvane *logije ili izreke*, kojima se autori Evandeljâ po Luki i Mateju koriste kao dodatnim (konkretnim) pisanim izvorom uza starije Evandelje po Marku. Za potrebe propovijedi i kateheze nije bila važna sama ta Isusova riječ, prisposoba itd., nego upravo mjesto tog elementa u procesu Isusova javnog djelovanja, i to u onoj mjeri u kojoj se očevicima i svjedocima uopće može smisljeno pripisati takvo

točno sjećanje. Stoga ne čudi da su logije, koliko ih je uopće moguće rekonstruirati, jedva upotrebljive za kronologiju pojedinih elemenata Isusova govora i djelovanja o kojima svjedoče.

Time još nismo naveli ključne aspekte. Za rekonstrukciju kronološke i protokolarne ili pak praktično orijentirane povijesti nastanka kršćanske vjere logično bi u obzir došle osobe iz prve generacije, koje su očima i ušima svjedočile Isusovu djelovanju te su kao svjedoci ukazanja Uskrsloga i sami postali dijelom predaje. Ali činjenica da generacija očevidaca nije došla na tu pomisao niti je daljnjim prepričavanjem tijeka Isusove povijesti barem stvorila materijalne preduvjete za sastavljanje biografski zadovoljavajućeg prikaza koji bi težio kasnijoj dokumentaciji, upućuje na akutno iščekivanje paruzije, koje je vladalo u toj generaciji, a zacijelo i u razdoblju nakon nje.

Od te specifične okolnosti iščekivanja kraja vremena još je znakovitija bila općenita činjenica iščekivanja paruzije te vjera u Kristovo uskrsnuće i uzvišenje na kojoj se to iščekivanje neposredno temeljilo. Da su željeli barem pružiti informacije za neko kasnije, što egzaktnije izvješće o Isusu, očevici i drugi Kristovi vjesnici prve generacije morali bi, govoreći o Isusu, paziti na to da prenesu jedino i upravo ono što je Isus rekao i učinio, kako i u kojem kontekstu je nešto rekao, što su ga drugi pitali ili mu odgovorili, što se s njime dogodilo itd., i to donekle bez ikakvog obzira na događaje koji su slijedili nakon Velikoga petka. Dakle, morali bi neprestano i dosljedno apstrahirati od onoga što je za njih same postalo najvažnije na tom Isusu, onoga što ga je u njihovim očima učinilo veličinom koja je prisutna u sadašnjosti i time utječe na budućnost. A to je bila stečena vjera da je Isus, koji je umro na križu, uskrsnućem iznova i konačno postavljen od Boga kao Spasitelj.

Budući da su Isusovi učenci, na temelju uskrsne vjere, gledali na Isusa kao na onoga koji je, svojim uzvišenjem kod Boga, zadobio svoje konačno i presudno mjesto i svoj spasiteljski značaj, sve je pripovijesti i svjedočanstva o sadržajima njegova protekloga zemaljskog života otada obilježavala ta vjera u uzvišenog Isusa, iščekivanoga kao Spasitelja, a time ih je obilježavalo i stajalište mesijanske općine, koja se u tumačenju Isusove smrti i osobito u utemeljenju vlastite vjere i postupaka sve više pozivalo na Isusove riječi i postupke. Tome valja osobito pridodati fenomen ranokršćanskog proroštva. Riječi koje su proroci, govoreći u Duhu, javno iznosili kao tumačenje Kristova navještaja vrijedile su kao riječi i napatci uzvišenoga Gospodina, koje su se izjednačile s onime što je govorio zemaljski Isus.

Već daleko prije nego što je s Evandjeljem po Marku, koje je u potpunosti koncipirano u duhu poslijeuskrsne kerigme, stvorena prva knjiga o Isusu kao paradigma novoga književnog roda svete povijesti, sadržaji predaje o Isusu istodobno su u višeslojnom procesu predaje stavljeni u službu aktualnog

naviještanja te sve većih promišljanja, pitanja i potreba, koji su se također mijenjali iz desetljeća u desetljeće i razlikovali od jednoga crkvenog područja do drugog. Kao što je to bio slučaj već s autorom Evanđelja po Marku, i kasniji su evanđelisti, od kojih nijedan nije bio Isusov učenik,² naposljetku crpili iz predaje u skladu sa specifičnim i različitim ciljevima, redigirajući odabranu građu.

Cijela ta situacija rezultirala je time da Evanđelja, naši glavni izvori o Isusovoj povijesti koje u materijalnom smislu ne upotpunjavaju znatnije ni stare formule vjerovanja ni fragmentarne Gospodinove riječi koje nisu sadržane u četirima Evanđeljima (tzv. *agrapha*) ili apokrifnim Evanđeljima, nameću predodžbu kojoj se čitatelj neopterećen znanstvenim proučavanjem Evanđelja ne može lako oduprijeti. On neizbježno stječe dojam da su bitni sadržaji Kristova navještaja koji su objavljeni nakon Velikoga petka eksplicitno ili barem implicitno najavljeni u samoj Isusovoj povijesti. Nasuprot toj predodžbi, koja počiva na nepoznavanju specifične «naknadne povijesti» koju je definirala vjera, trebalo bi ustvari, prema jednodušnom mišljenju stručnjaka, pretpostaviti obrnuti proces: naime da naša Evanđelja, kao istinski spisi naviještanja, dopuštaju da po zemaljskom Isusu navjestitelju čas više, čas manje dolazi do riječi i onaj pouskršno naviješteni, po vjeri uzvišeni Isus. Mjera u kojoj je moguće zastupati vjerojatnost ili činjeničnost ove ili one mogućnosti stvara osobite poteškoće, koje se nameću pri svakom nastojanju destilacije Isusove povijesti.

Isusova pretpovijest

Problem se javlja već pri prosudbi pripovijesti o Isusovu rođenju i djetinjstvu u kasnijim velikim Evanđeljima. Kao što pokazuje Evanđelje po Marku, a to na svoj način potvrđuje i kasnije Evanđelje po Ivanu, te pripovijesti ne pripadaju takozvanoj sinoptičkoj građi, odnosno dijelovima predaje o Isusovu javnom djelovanju i završetku života koji počinju s Ivanom Krstiteljem, a za koje se rano kršćanstvo očito zanimalo već vrlo rano i na širokoj osnovi. Prema čvrsto utemeljenom shvaćanju, ti «prolozi», koji se uglavnom koriste starozavjetnim motivima i shemama, svjedoče osobito u svojim teološki značajnim dijelovima o kasnijim stupnjevima kristološke refleksije. Po toj logici, iskazi koji polaze od takve namjere pretpostavili bi Isusovo javno djelovanje i također već znatnu artikulaciju apostolske vjere u Krista.

Još više od usklađenih navoda u Mt 2,1 i Lk 1,5, sklop pripovijesti u Mt 2 vezan uz lik Heroda Velikoga opravdava pretpostavku da je Isus bio rođen još prije smrti Heroda I. (4. g. pr. Kr.), i to vjerojatno u galilejskom Nazaretu, koji cjelokupni ostatak predaje jednodušno navodi kao Isusov rodni grad. Iz vremena

² Autori ovdje imaju u vidu konačne redaktore Evanđelja, a ne prve učenike koji se tradicijski drže autorima Evanđelja po Mateju i po Ivanu. *Nap. ur.*

nakon Isusa poznajemo pak slučaj da je jedan mesijanski kandidat, Bar Kohba (umro 135. g. poslije Krista) naknadno, zahvaljujući vjeri svojih židovskih pristaša, proglašen «Sinom Davidovim». Za razliku od toga, u Isusovu vremenu bio bi jedinstven slučaj da je neka obitelj unaprijed vrijedila kao Davidova. Judeokršćanska strana zacijelo je tumačila Isusovo eshatološko značenje koristeći se mesijansko-kraljevskim kategorijama te mu osobito pridala mesijanski naslov «Sina Davidova». Kristološkom izričaju o davidovskom porijeklu, koji potječe još iz razdoblja prije Pavla (Rim 1,3), pridodan je kao idući korak izričaj o Isusovu rođenju u Betlehemu, «gradu Davidovu» (Lk 2,11), koji je također biblijsko-teološki tumačen i mišljen. Stoga je u najmanju ruku neizvjesno može li se za Josipovu obitelj i njezina velikog sina pretpostaviti svijest o davidovskom podrijetlu. U svakom slučaju, nedostaje bilo kakav nagovještaj da je Isus u javnom djelovanju polagao pravo na to da vuče podrijetlo od Davida. Da je takozvani razgovor o sinu Davidovu (Mk 12,35-37) izvoran, što je ipak prilično nevjerojatno, Isus bi čak svjesno nijekao mesijansku relevantnost davidovskog podrijetla.

Izvjesno je da je novorođeni obrezan u skladu sa Zakonom i da je dobio ne odviše rijetko ime «Isus». Također valja sa sigurnošću pretpostaviti da je nakon što je navršio zakonsku dob prisustvovao s roditeljima velikim židovskim blagdanima u Jeruzalemu (kao što su Pasha ili Blagdan sjenica). Iako možemo pretpostaviti da je njegova obitelj brižljivo poštivala Zakon, kasnija strogost «brata Gospodinova» Jakova, koju su cijenili i farizeji, ne može dokazati ništa u pogledu ranijega Isusova stajališta prema farizejskom rigorizmu. Na osnovi poznavanja tadašnjih okolnosti mogli bismo, dakako, izvesti čitav niz daljnjih pojedinosti Isusova života koji je u stvarnosti «skriven», osobito u vezi s predajom o njegovu zvanju drvodjelje (Mk 6,3) – premda Isusove predajom sačuvane prisposode niti najmanje ne odražavaju milje toga obrta. Jednostavno moramo biti svjesni upitnosti takvih pokušaja.

O unutarnjem i izvanjskom Isusovu razvoju, o položaju mladića i čovjeka u njegovoj sredini, o njegovoj djelatnosti, bavljenju spisima i svetim tradicijama vlastitog naroda ili pak o osobnim iskustvima, osobito vjerskoga karaktera, ne možemo gotovo ništa konkretno zaključiti. Mišljenje koje se povremeno čuje, naime da je Isus ranije bio rabinski učenik, budući da je vladao hebrejskim, drevnim jezikom Biblije i učenjakâ, puka je hipoteza. I na pitanje do koje je mjere Isus bio upoznat s idejama apokaliptičkih konventiklâ i izdvojenih sljedbâ kao što su bili eseni iz Kumrana, židovska sljedba koja je privukla zanimanje biblijskih stručnjaka nakon značajnih nalaza rukopisa u spiljama pored Mrtvog mora 1947. godine i iskopina sklopa nalik na samostan, čak se i za razdoblje njegova javnog djelovanja može odgovoriti samo neizravno i uglavnom hipotetički. Isusov idejni i predodžbeni svijet u svakom slučaju ne odaje nikakav neposredni helenistički utjecaj. Razumljivo je da se uvijek iznova javlja potreba za objašnjenjem njegova

javnog djelovanja i osobito njegove jedinstvene svijesti o vlastitu poslanju u okviru povijesti religije te se zato pretpostavlja nekakav doživljaj vokacije. Međutim, tako nešto ne može se argumentirati čak niti prizorom objave, koji potječe tek iz razdoblja nakon uskrsnuća, a koji Marko navodi nakon čina krštenja (Mk 1,10 i d.).

Ivan Krstitelj i početak Isusova javnog djelovanja

Izvjesno jest da je Isus jednoga dana posjetio na Jordanu Ivana, eshatološkog propovjednika obraćenja, i dao se od njega pokrstiti. Taj Ivan «Krstitelj» javlja se u Evanđeljima kao jedini lik koji konkurira Isusu, što je svakako izuzetno znakovito. Međutim, vrlo je teško stvoriti sveobuhvatnu i točnu sliku o njihovu odnosu. Snažni su argumenti u prilog tome da je Ivan naviještao eshatološki Jahvin dolazak. Ako je i imao na umu neki lik Suca koji je bio različit od Jahve, izrazito apokaliptička predodžba o krstitelju koji krštava vatrom na kraju vremena vjerojatno nije dopuštala povijesnom Ivanu da dođe na pomisao kako bi taj «koji će doći» mogao biti Isus, kako daje naslutiti perikopa o razgovoru s Ivanom Krstiteljem, upućena kasnijim Krstiteljevim pristašama, vjerojatno tek u razdoblju rane Crkve (Mt 11,2-6). Evanđelja nude sliku Ivana Krstitelja uglavnom sa stajališta poslijeuskrsne vjere. U njemu se Isus priznaje kao Mesija te se zbog toga Ivan Krstitelj, iako s promjenjivim naglaskom, prikazuje kao proročanski vjesnik Mesije Isusa u «Evanđelju Isusa Krista Sina Božjega» (Mk 1,1 i d.). Pristaše Ivana Krstitelja, koji barem većim dijelom nisu dijelili vjerovanje u Mesiju koji je došao, bio raspet i uskrsnuo u Isusovoj osobi, i dalje su u svojem učitelju vidjeli posljednjega Božjeg glasnika prije Suda. U sve oštrijem sporu s tim Krstiteljevim učenicima kršćanska je objava čak Ivana Krstitelja proglasila, i to najizraženije u četvrtom Evanđelju, kao izričitog svjedoka Mesije i Sina Božjega koji se već pojavio u Isusovoj osobi.

Utoliko je važnije za procjenu Isusova javnog djelovanja pitanje o uzajamnom odnosu, vezi i stajalištu Isusa prema Ivanu Krstitelju. Svjedoči li epizoda u Iv 1,35-39, koja govori o tome kako su (barem dvojica) Isusovih učenika došli iz Krstiteljeva kruga, o povijesnom trenutku, jednako je nesigurno s obzirom na tendencije četvrtog Evanđelja kao i na pretpostavku da je Isus u početku djelovao u tom smislu uz Ivana ili pak da je posredstvom svojih učenika udjeljivao Ivanovo krštenje (Iv 3,22-26; 4,1). Izvjesno jest da je Ivan nastupio *prije* Isusa kao eshatološki propovjednik. Dosta okolnosti govori u prilog tome da je Isus počeo javno djelovati tek nakon uhićenja ili čak pogubljenja Ivana Krstitelja.

Nepostoji razlog za sumnju u to da je Isusov susret s Ivanovim propovijedanjem o predstojećem Sudu, za koji će Židovi koji su bili spremni na obraćenje biti zapečaćeni jednokratnim primanjem krštenja, bio i ostao od vrhunskog značaja za njegovu svijest o vlastitu poslanju. S Ivanom se Isus opredijelio protiv

službenog židovstva, a za iščekivanje kraja vremena, iako to valja pretpostaviti i za kumransku zajednicu iz istog razdoblja, te je sada i on zahtijevao ispunjenje Božje volje s obzirom na skori Sud, koji će odlučiti o spasenju ili prokletstvu. Obojica odbacuju samorazumljivo poistovjećivanje zemaljskoga i vidljivog Izraela s nadolazećom zajednicom spasenja – ali i to je također bila vrlo raširena temeljna ideja onovremenih pokreta obraćenja. Ali prije svega su se obojica nedvojbeno smatrala posljednjim Božjim glasnicima. Već ta okolnost trebala bi ukazati na nedostatnost aktualne definicije njihova odnosa.

Na primjer, često se kaže da je vijest o pogubljenju Ivana Krstitelja bila za Isusa znakom da treba uskočiti i nastaviti njegovo djelo. Osim čina krštenja, koji je valjani dokaz, doista nalazimo i uvjerljive tragove predaje koji svjedoče o dubokom i neograničenom poštovanju koje je Isus gajio prema Ivanovoj osobi i djelu (usp. Mt 11,9.11 par.). Ali tim više upada u oči ranije spomenuto činjenično stanje: iako uopće nije dovodio u pitanje proročko poslanje Ivana Krstitelja i premda je njegovo djelovanje vremenski bilo doista vrlo blisko Krstiteljevu, Isus se također smatrao posljednjim Božjim glasnikom. I to je činio iako očito nije niti pomišljao na to da označi svoje djelovanje kao puki nastavak djelovanja Ivana Krstitelja ili da se potruži oko pridobivanja Krstiteljevih učenika predstavljajući se kao njihov novi učitelj, zastupnik staroga, ili pak da nastavi s krštenjem kakvo je za Ivana očito bilo karakteristično – o čemu svjedoči i Ivanov nadimak «Krstitelj», koji su mu pridali već Židovi – i u kojemu je po svemu sudeći kulminiralo nastojanje Isusova prethodnika da pripremi Izrael za kraj vremena. Ipak, za takvo stanje stvari postoji i zadovoljavajuće objašnjenje koje je, kako se čini, u potpunom skladu s kritičkim prikazom Isusova djelovanja: Isus je očito bio mišljenja da Ivan još nije izgovorio posljednju riječ o eshatološkom događanju i da Isus sâm ima još mnogo toga za reći.

Okvir Isusove povijesti

Prije nego što pređemo na to «dodatno» u Isusovu navješćaju valja nam postaviti povijesno opravdano pitanje o *kronološkom* i *topografskom* okviru njegova javnog djelovanja. Lukinu procjenu da je Isus na početku javnog djelovanja imao «oko trideset godina» (Lk 3,23) vjerojatno će trebati zaokružiti na više ako je Isus rođen još prije 4. godine pr. Kr. Kao što je slučaj s početkom Isusova javnog djelovanja, tako se i njegovo trajanje može odrediti tek vrlo nejasno. Jedini apsolutni datum u čitavom Novom zavjetu, *Lukin sinkronizam* (međusobna kronološka veza) u Lk 3,1, datira nastup Ivana Krstitelja u 15. godinu (su)vladavine cara Tiberija, dakle u 27./28. g. (vjerojatnije 28./29.). Iako taj navod izmiče našoj kontroli, vjerojatno je uglavnom ispravan. Luka, koji i ovdje, kao i na jednom ranijem ključnome mjestu (2,1 i d.), nastoji smjestiti događanja oko Isusa u okvir svjetske povijesti, ipak

šuti «o tome koliko je dugo Ivan Krstitelj djelovao, koliko je prošlo do trenutka kada mu je Isus pristupio ili kada i koliko dugo je sam Isus javno djelovao» (H. Conzelmann).

Prema svim Evanđeljima, Isus je raspet na petak i to početkom blagdana Pashe: prema Marku, Mateju i Luki, bilo je to 15. nisana, prvoga dana same Pashe, a prema Ivanu već 14. nisana, dana uoči Pashe. Iako su obje datacije u Evanđeljima teološki opravdane, danas vlada mišljenje da Ivanova svakako ima prednost. Budući da se početak proljetnog mjeseca nisana nije računao astronomski pa su prestupne godine vodile do kolebanja, ne može se sa sigurnošću reći koje je godine 14. nisana padao u petak: vrlo je vjerojatno da je to bio 14. nisana, dakle 7. travnja 30. godine.

Budući da u Evanđeljima ne može biti riječi o kronološkom poretku građe koja je sačuvana predajom, Isusovi se putovi unatoč imenovanju nekih mjesta i područja više ne mogu rekonstruirati, niti se tu nude nekakva sigurna uporišta. Prikaz iz Evanđelja po Marku, koji je zacijelo shematičan i skraćen te poznaje samo jedno putovanje u Jeruzalem, naime ono pred Isusovu muku i smrt, odredio bi Galileju kao glavnu povijesnu pozornicu Isusova djelovanja. Itinerarij iz Evanđelja po Ivanu, koji je daleko bogatiji putovanjima i prema kojemu je javno djelovanje Isusa obuhvaćalo dva ili čak tri blagdana pashe, vjerojatno ispravno navodi da je Isus više od jedanput boravio i javno istupao u Jeruzalemu i okolici. Međutim, budući da Ivanov prikaz u cjelini gotovo i ne počiva na staroj predaji, sam po sebi ne može potvrditi teoriju o tri godine, pa čak niti onu o dvije. Možda valja uzeti u obzir i visoku eshatološku tenziju Isusova navještanja o kraljevstvu Božjem, na koju prvenstveno ukazuje njegovo zacijelo autentično opominjanje na stalnu spremnost, a vjerojatno i činjenica da je odaslao učenike u veliku misijsku akciju. Ta snažna eshatološka napetost sama po sebi ukazuje na relativno kratko vrijeme Isusova djelovanja, tako da je trajanje od jedne cijele godine ili eventualno dvije vjerojatno najbliže stvarnosti.

Isusovo navještanje: tumačenje Božje volje

Kao što već daje naslutiti veza s Ivanom Krstiteljem s Jordana, Isusovo javno djelovanje valja promatrati prvenstveno u kontekstu pokretâ obraćenja i obnove njegova doba. Kao i oni, Isus je nastojao tumačiti i provoditi stvarnu Božju volju. Međutim, da bismo pojmlili ono shvaćanje Božje volje koje je bilo karakteristično za Isusa, moramo uzeti u obzir i procese koje je potaknulo razaranje Jeruzalema. Umjesto veće raznolikosti vjerskog mišljenja, palestinsko židovstvo je nakon katastrofe 70. godine bilo obilježeno *reformnim farizejstvom*, koje je tu katastrofu nadživjelo i koje je dovelo do osude i izopćenja kršćana, kao i drugih sljedbi i učitelja koji su od njega odudarali. Budući da se autor Evanđelja po Mateju, koji

u svojem obilju specifičnosti prije svega slijedi judeokršćansku predaju, oštro suprotstavlja tom farizejstvu, on prikazuje Isusa kao još žešćeg protivnika farizejâ i njihovih pismoznanaca. S druge strane, u njegovu Evanđelju Isus govori više u duhu Zakona nego što to odgovara njegovoj velikoj unutarnjoj slobodi. Budući da se u svojoj crkvenoj domeni istodobno morao boriti protiv vjersko-moralnih posljedica postupnog gubitka nade u paruziju, nastojao je prikazati Isusa kao istinskog tumača i provoditelja Zakona, koji kao konačni tumač Božje volje sada navješćuje kršćansku «halaku» nasuprot židovskoj, konkretne naputke za obraćenje i život upućene vjerničkoj zajednici čiji je žar popustio.

Unatoč takvim pomacima naglaska, sinoptička predaja s još većom sigurnošću ističe osobitost s kojom je Isus tumačio Božju volju. Već su u njegovo vrijeme farizejski učitelji (rabini) šabatnim bogoslužjem u sinagogama stekli velik utjecaj u židovskoj javnosti. Norma za utemeljenje božanske volje bila je «za židovstvo Isusova doba, koje je bilo predvođeno farizejstvom, sva ona tradicija koju su održavali pismoznanci, dok su Božje zapovijedi sadržane u Svetom pismu samo dio te tradicije te se trebaju shvatiti jedino u kontekstu pretežno usmene predaje» (W. G. Kümmel). Isti onaj Isus, koji se običavao pridržavati ostalih vjerskih običaja svoga naroda, suprotstavio je svoje poznavanje i tumačenje Božje volje farizejskoj tradiciji i opozvao je tu tradiciju, «predaju otaca», kao normu i nauk ljudskog podrijetla (Mk 7,7; Mt 15,9).

Svojim odbacivanjem Zakona sačuvanog u usmenoj predaji, kojim su farizeji činili Mojsijev zakon istodobno podnošljivijim i lakše provedivim, Isus se približio kumranskoj zajednici, s kojom je dijelio i apokaliptičko iščekivanje nasuprot službenom židovstvu. A ipak, u višestrukome smislu bio je u izrazitoj i za židovsko shvaćanje nečuvenoj suprotnosti u odnosu na oba usmjerenja. Kako pokazuje više primjera (zapovijed o Šabatu, razlikovanje čistih i nečistih jela, pravo na otpuštanje bračne družice), Isus se sa svojim shvaćanjem Božje volje čak usprotivio određenim zahtjevima pisanog Zakona. S pravom se govori o tome da za Isusa čak ni *Stari zavjet* – za razliku od židovstva u cjelini – «više nije u stvarnom središtu njegova navješćaja. Isus u pravilu argumentira egzegetski samo onda kada ga netko treći ispituje ili napada u vezi s Torom i povremeno također ondje gdje se radi o njegovim pretenzijama i ovlastima, pri čemu je metodološki često teško razlikovati između načina na koji se Isus služi Svetim pismom i onoga na koji to čini kršćanska praopćina, budući da je ona iz apologetskih razloga ponovno bila vrlo zainteresirana za dokaze na toj osnovi» (M. Hengel).

Ono što je Isusa i te kako razlikovalo od svakovrsnog židovskog tumačenja Svetoga pisma i praktične pobožnosti bila je njegova dotad nečuvena pretenzija na tumačenje istinske Božje volje na temelju vlastitoga autoriteta, ne pozivajući se pritom na druga mjesta iz Svetoga pisma ili pak, kao što su to činili tradicionalni učitelji i mudraci, na dokazivost svoga nauka kroz promatranje i životno iskustvo.

Time što se Isus nije postavio ispod, nego iznad autoriteta Mojsijeva zakona (Tore), načelno se razlikovao od svih svojih židovskih suvremenika i njihovih učitelja, uključujući i Ivana, propovjednika obraćenja, kojega je priznavao kao proroka.

Isto tako, Isus je onime što je sadržajno naviještao kao izvornu i neograničenu Božju volju stvorio dubok jaz između sebe i svih drugih židovskih religijskih skupina, koje su se na temelju svoga shvaćanja Zakona i praktične pobožnosti smatrale istinskim Božjim narodom, «svetim ostatkom» u smislu onovremenog separatizma. Samouvjereni i samozadovoljni farizeji prezirali su druge, «svjetinu»,³ koji su u njihovim očima bili grješnici već i zbog nepoznavanja Zakona (usp. Iv 7,49). Pripadnici pokreta otpora, koji su djelovali od prvog rimskog popisa stanovništva (6./7. g. poslije Krista), nisu se ustručavali u metežu nožem (lat. *sicca*) ubijati kola-boracioniste koji bi izdali Zakon, što im je pribavilo naziv «sikariji». Još daleko radikalnije od farizeja odvojili su se od «grješnika» eseni iz Kumrana. Kao «sinovi svjetla» nužno su mrzili sve ostale ljude kao «sinove tame», kao što ih je upravo zbog toga i Bog mrzio. Za razliku od toga, Isus je naviještao apsolutno svetoga Gospodina, pred kojime su svi grješnici i dužnici, svi priznaju svoju grješnost i stoga se nužno smatraju upućenima na jednako tako radikalno shvaćenu očinsku ljubav i Božje milosrđe, umjesto da Boga učine dužnikom u odnosu na «pravedno». Bila je to nepremostiva sablazan za sve pobožne ljude njegova doba: Isus je naviještao Boga koji je ljubio i tražio grješnika!

Činjenica da Isus nije usvojio asketski životni stil Ivana Krstitelja baš kao ni njegovo krštenje obraćenja te da je, za razliku od njega, posvuda osobno posjećivao Židove, da nije obraćao pozornost na granicu između «pravednika» i «grješnika», koju je prema uvjerenju svih usmjerenja u pobožnosti njegova doba postavio sâm Bog, da nije uskraćivao svoje društvo ni vjerski deklasiranim, notornim grješnicima, opravdavajući to ponašanje neshvatljivo velikom Božjom ljubavi – sve to naznačuje novu osnovu njegova shvaćanja Božje volje i svijesti o svome vlastitom poslanju. Dakako, njegovo naviještanje Božje volje, koje zahtijeva čovjeka u cijelosti, te isticanje *jednoga* neograničenog naloga ljubavi prema Bogu i bližnjemu obilježava neizmerno pojednostavljenje i subjektivizaciju «Zakona», sadrži i «nauk» koji slijedi iz «ovlasti», nauk koji izaziva čuđenje. Ali nametanje toga krajnje zahtjevnog i oslobađajućeg zahtjeva za «metanojom» odvija se u okviru izrazito alarmantnog navještaja, koji snažno apelira na slušatelje. Taj je navještaj u znaku proglašenja konačnog Božjeg djelovanja, koje nadilazi svaku ljudsku aktivnost.

Isusovo naviještanje: dolazak Božjeg kraljevstva

Prema najčešće zastupanom i dobro utemeljenom shvaćanju, Isus je uviđao da su njegove riječi o Božjoj volji i Božjem kraljevstvu alarmantne po tome što je

³ Izvorno "obični ljudi", "ljudi zemlje" (ἄνθρωποι), najpriprostiji puk, svjetina, grč. οχλός. *Nap. ur.*

Božje kraljevanje na kraju vremena, koje on u potpunosti shvaća kao Božje djelo i dar, prestalo biti pukim predmetom neodređenog iščekivanja, budući da se približava te je, štoviše, unatoč svomu definitivnom karakteru budućnosti, djelatno *in actu* u njegovu aktualnom naviještanju Božjega poziva na spasenje i svetost riječju i djelom, tako da pozitivan ili negativan stav o tom njegovu naviještaju odlučuje o tome tko će na kraju vremena pripadati zajednici spašenih. Iako ne nalazimo izraz Bog ili «Božje kraljevstvo» u blagoslovu (makarizmu) u Lk 10,23 i d. ili u Mt 13,16 i d., ta formulacija, koja je općenito prihvaćena kao autentična, jednoznačno govori sljedeće: ono što se, po Isusu, može vidjeti i čuti označava ispunjenje spasenjskoga proročanstva. «Ovdje je i više od Jone»; «ovdje je i više od Salomona» (Mt 12,41 i d.). Isus izričito veže oslobađajuću moć «Božjeg kraljevstva» uza svoje djelovanje, koje proizlazi iz božanske sile, u isto tako bitno neosporenom i autentičnom govoru u Lk 11,20: «Ali ako ja prstom Božjim izgonim đavle, zbilja je došlo k vama kraljevstvo Božje». Dakako, Isus tu i u sličnim izjavama slijedi popularni dualizam svoga vremena i svoje sredine, prema kojemu su određene bolesti uzrokovane demonima, koji se smatraju Sotoninim pomoćnicima. Ali to ne može oslabiti navedenu Isusovu tvrdnju da se u njegovim iscjeljenjima očituje kraljevstvo Božje kao oslobađajuća sila, kao što to ne može ni okolnost da Isus i sâm svjedoči o egzorcističkoj djelatnosti svojih židovskih suvremenika. Osim toga, to nastupanje Božjeg kraljevstva, koje Isus naviješta, i za njega je samog u bitnome tek budući događaj, što potvrđuje još daleko veći broj izjava o Božjem kraljevstvu u budućemu vremenu. Pritom cjelokupni ton Isusova naviještanja jasno pokazuje da on ne opisuje nastupanje tog Božjeg kraljevstva, koje naznačuje uz pomoć tradicionalne slike o zajedničkom blagovanju kao spasenju, u apokaliptičkom stilu, kao nešto što neposredno predstoji, kao događaj s kojim njegovo pokoljenje na neki način može svakoga trenutka računati. Štoviše, to Isusovo iščekivanje ne temelji se na poznavanju nekog vremenskog roka, nego prije na njegovoj neutemeljivoj pretenziji da je eshatološko htijenje i djelovanje Božje počelo i počinje s njime. Vjerojatno je Isus i izabrao apstraktni pojam «Kraljevstva Božjega» u značenju Božjega kraljevanja koje se događa *in actu*, pojam koji je rijedak u židovskoj eshatologiji, uglavnom i zbog toga što jedino on sadrži ideju o kontinuitetu božanskog djelovanja, te dakle omogućava intrigantno pridruživanje konačnoga Isusova govora i djelovanja, eshatološkoga Sada, k eshatološkome Onda.

Ako je Izrael u Isusovo doba, osujećen u svojoj političkoj egzistenciji, barem u jednome bio jedinstven, onda je to bilo zazivanje Jahve kako bi intervenirao i uspostavio svoje kraljevstvo. Tri puta dnevno molio je pobožni Židov: «što prije postani našim kraljem!»⁴ Kakve je predodžbe i iščekivanja mogao izazvati

⁴ U njemačkome izvorniku: "Sei eilends König über uns!". Misli se na 11. blagoslov židovske molitve poznate pod nazivima "Amida", "Šemone Esre" ili "Osamnaest blagoslova". U hrvatskome prijevodu (Molitvenik dr. Šaloma Miroslava Freibergera (1903. - 1943.), zagrebačkog nadrabina, tiskan 1938. godine u Zagrebu, Zagreb, Židovska općina, 1998, str. 123.) stoji na tom mjestu: "Budi nam ti vladar". Nap. ur.

Isusov navještaj o Božjem kraljevstvu u vrijeme koje je k tome u židovstvu bilo obilježeno *zelotskim* političkim pokretom otpora i koje je možda već poznavalo i zelotske kandidate za Mesiju?

Tek je zelotski pokret otpora postavio plaćanje poreza poganskim vladarima na razinu načelnog pitanja za židovstvo. Pitanje o dopustivosti carskog poreza (Mk 12,13-17 par.) bilo je utoliko istoznačno s pitanjem ima li zelotski pokret Boga na svojoj strani kada odbacuje svako priznavanje rimske vladavine. Poznato je da je Isus onima koji su ga o tome pitali odgovorio kako su oni sami već odgovorili na to pitanje trgovanjem carskim novcem. A što se tiče ključnog pitanja o obvezi plaćanja poreza, on ih podsjeća na obvezu na koju plaćanje poreza ne utječe, naime obvezu ispunjavanja Božje volje, koju je on navijestio. Zelotskoj ideji o aktivnom otporu, nasilnoj inicijativi i intervenciji sa svrhom oslobođenja od rimske tuđinske vlasti, kod Isusa se, unatoč poznatim riječima o maču (Mt 10,34; Lk 22,36.38), koje očito govore o nečemu drugom, suprotstavlja svjesno odricanje od sile (Lk 22,25-27 par.), te očitovanje ljubavi prema neprijatelju (Lk 6,27 i d.), kao «nešto doista revolucionarno» (M. Hengel).

I kao karizmatični egzorcist i čudesni iscjelitelj Isus potpuno odudara od nama poznatih karizmatičko-eschatoloških vođa i «mesijanskih» proroka iz prokuratorskog razdoblja. S tvrdnjom koja sa židovske strane nije imala presedana, naime da će kao «snažniji» slomiti moć Sotone i njegovih demonskih duhova-mučitelja (Lk 11,21-23 par.; Mk 3,27 par.) i time znakovito obilježiti nastupanje Božjeg kraljevstva, Isus se u svijesti o vlastitu poslanju kreće na bitno drugačijoj i višoj razini od one takozvanih mesijanskih proroka, koji su se izdavali za «novog Mojsija» i «drugog osloboditelja» te budili time nadu u čudo novog Izlaska, kao nekoč iz Egipta.

Naposljetku, čini se – a to zaslužuje najveću pozornost – da su zahtjev za «nasljedovanjem u poslušnosti» postavljale i zelotske sljedbe i njihovi vođe, koji su se također zasnivali na eschatološki shvaćenom borbenom cilju. U tom pogledu Isus je navedenim sljedbama bio daleko bliži nego rabinskoj školi i njezinu odnosu između učitelja i učenika. Ali upravo se tu otkrivaju i najveće razlike, koje ukazuju na sasvim novo shvaćanje «*nasljedovanja*». Za razliku od onih shvaćanja kod eschatoloških proroka, koji su obećavali ponovno čudo Izlaska, Isus je odbacivao zahtjeve za nekim čudesnim znakom (Mk 8,11-13 par.). On nije niti pomišljao da u stilu takvih vođa i proroka okuplja oko sebe narodne mase kao oduševljene sljedbenike i povede ih u eschatološku akciju. Budući da je Poncije Pilat, kako je poznato, brzo intervenirao protiv židovskih demonstracija i pobunjeničkih akcija (usp. Lk 13,1), već je i stoga malo vjerojatno da se Isus čak i pri posljednjem ulasku u Jeruzalem dao od one svećane povorke proglasiti «Sinom Davidovim» ili da je takozvano protjerivanje trgovaca iz hrama (Mk 11,15-19 par.; usp. Iv 2,13-25) bilo shvaćeno kao čin revolucionarnog pretendenta na mesijanstvo. Isus je pozivao

pojedince da ga slijede i taj poziv nema paralele u židovstvu i helenizmu, iako su obje religije poznavale fenomen «sljedbeništva» i «učenika» te «oslobođenja od svih veza», premda u dijelom sasvim različitim oblicima. Znakovito je da pravu analogiju nalazimo jedino u pozivu starozavjetnih proroka, koji bi se dogodio po Bogu samome. Pozivanje u krug osobnih sljedbenika – koji je isprva, sudeći po svemu, bio otvorenog karaktera i u neprestanom porastu – izraz je alarmantne aktualnosti i značaja same Isusove osobe i njegova naviještanja riječju i djelom. Time što su na djelu dokazali zajedništvo s Isusom u životu i sudbini te spremnost na odricanje (Mt 8,21 i d.; Lk 9,57-62 i d.; Mk 10,21 par.), učenici koji su ga slijedili ojačali su njegov poziv upućen Izraelu na spasenje i obraćenje, istaknuvši ga kao krajnje aktualan događaj za židovski narod.

Međutim, u politički i eshatološki razdraženoj Palestini valjalo je računati i s negativnim reakcijama. Već je okolnost da se Isus pokazao potpuno nezainteresiranim za slamanje poganske tuđinske vlasti nad židovskom matičnom zemljom i njezinom metropolom – Hramom, te da je čak izričito osuđivao svako osobno upletanje i primjenu sile, morala opteretiti njegov navještaj o skorom početku eshatološkog Božjeg djelovanja, a taj se dojam s vremenom pojačavao. Ono što se još nije dogodilo, ipak se moglo i moralo što prije dogoditi! Upravo se tu mogla prikrasti sumnja u brzi uspjeh i tu je moglo doći do razočaranja zbog činjenice da se na Božje kraljevstvo, posljednji sud i oslobođenje još uvijek trebalo čekati. Povijesni izvori otkrivaju i to da se Isus morao suprotstavljati idejama kao što su bile želja za ubrzanjem događanjâ, požurivanjem kraja i zahtjev za trenutnim nastupom Suda. Čak i ako je u prisposobi o beskvasnom tijestu i u takozvanim prispodobama o rastu isticao kako malen početak prikriva veliki kraj, onda je to najvjerojatnije bio odgovor na kritičke prigovore o tome upućuju li njegove riječi i djela doista na konačni dolazak Jahvina kraljevstva.

I ustanovljavanje *kruga Dvanaestorice*, koje neki autori, međutim, i dalje datiraju nakon uskrsnuća, moglo bi biti povezano s okolnošću da su se i u krugu Isusovih učenika javile sumnje u valjanost i konačni uspjeh njegova navještaja te su se neki od njega i odvratili. Zasnivanje zatvorenoga kruga Dvanaestorice vjerojatno se čak najjednostavnije može objasniti kao čin osiguranja jedne skupine učenika koja će ostati vjerna u nasljedovanju, a koja je nastala osipanjem većega kruga učenika. Možda je brojem od dvanaest vjernih sljedbenika Isus želio znakovito izraziti kako unatoč pomanjkanju spremnosti na vjeru i postojanost ustraje u svojem pozivu na spasenje i obraćenje te tvrdnji da priprema eshatološki Izrael. Unatoč temeljnoj otvorenosti njegova navještaja o Bogu i Božjem kraljevstvu prema uključivanju pogana u konačno spasenje, Isus je ipak poštivao židovsku povlasticu kao naroda Saveza te ga je svojim djelovanjem i jedinstvenim misijskim poslanjem svojih učenika želio naročito opremiti za eshatološko naslijeđe.

Isusova svijest o vlastitom poslanju

Budući da je u središtu apostolske kerigme raspeti i uskrsli Mesija, a time i Isusova osoba, osobito se živo raspravlja o tome kakav je značaj Isus pridavao vlastitoj osobi. Vjerojatno ne treba dovoditi u pitanje činjenicu da je ideja o značaju njegove osobe kao *eshatološkog posrednika* bitni kontinuum koji povezuje Isusa koji naviješta s onim Isusom koji je poukrsno naviješten. Dakako, za Isusa je njegova osoba bila u drugom planu s obzirom na ideju koju je naviještao i zastupao, ideju o Bogu i njegovu kraljevstvu. Međutim, tim je zanimljivije što se taj isti Isus usudio proglašavati Božju volju kao da on sâm stoji na mjestu Boga. Kao što smo već prikazali, Isus je shvaćao svoje djelovanje na eshatološki konačan i apsolutan način, a postizanje spasenja kao trenutno eshatološko Božje djelovanje vezao je uza svoje s ovlašću izrečene riječi i svoja djela. U tom kontekstu sporedno je pitanje je li on tvrdnju o apsolutnoj Božjoj neposrednosti, koja u onovremenom židovstvu nije imala nikakve analogije, iskazao i utemeljio uz pomoć apsolutne oznake sebe kao «Sina» u formulaciji iz Mt 11,27.

Također je drugotno pitanje je li već Isus *naslovom Spasitelja* označavao samu eshatološku pretenziju na autoritet koji se pridavao njegovu djelovanju, a koji je bio dostupan u predaji njegova naroda. Trenutno najpopularnije mišljenje da Isus nije upotrebljavao nijedan od tih počasnih naslova (Mesija, Sin Čovječji, Sin Davidov i sl.) kao oznaku za sebe sama čini se dvojbenim upravo ako je Isus doista polagao pravo na poslanje, što smo ovdje pretpostavili. Jer to se ne bi poklapalo niti s jednom onovremenom predodžbom o spasitelju niti bi se moglo kategorički legitimirati. U prvom planu dotične rasprave nalazi se prije svega pitanje je li Isus govorio o «bar-nāšā» (aram.) = «čovjeku» («sinu čovječjem») te u kojem opsegu i s kojim smislom. Je li možda upotrebljavao izraz «čovjek» kao opisnu oznaku za «ja», nadovezujući se time na predodžbu o progonjenom i naposljetku od Boga uzvišenom pravedniku te proričući – ne svoj «ponovni dolazak», nego – «svoje uzvišenje i svoju paruziju, tj. očitovanje svoga uzvišenja u Suca» (E. Schweizer)? Češće se postavlja pitanje je li Isus, temeljeći se na predodžbi o apokalipsi, sasvim objektivno prijetio dolaskom Sina čovječjega – posljednjega Suca ili je čak iščekivao da njemu pripadne služba toga Sina čovječjega koji će suditi. Ova posljednja mogućnost, koja se danas zastupa rjeđe ili tek nerado, doista se oslanja samo na nesigurne argumente i dokaze (osobito Mk 14,62 par.). Ali čak i ako Isus nije shvaćao i predvidio sebe sama kao Sina čovječjega i Suca koji treba doći, zacijelo je svojemu aktualnom djelovanju pridavao spasenjski značaj. Utoliko se vjerovanje izraženo u apostolskoj kerigmi barem u bitnome, naime u pogledu ideje o spasenjskom značaju Isusove osobe, može pripisati samomu Isusu.

Isusova muka i smrt

Izvjestno jest da je Isusa uhitila židovska strana, i to uoči blagdana Pashe – vjerojatno 30. godine – da ga je prokurator Poncije Pilat osudio na smrt na križu,

da ga je rimska egzekucijska četa pogubila kao «židovskog kralja» na «Golgoti» pred Jeruzalemom i da ga je vjerojatno – unatoč smrti određenoj za zločince – prikladno sahranila prijateljska strana. Samo na temelju fantastičnih i nategnutih rekonstrukcija moglo se nakon R. Eislera povremeno tvrditi da je rimski namjesnik po svojem nahodanju dao uhititi Isusa ili da je sudjelovao u njegovu uhićenju zato što je u njemu vidio političkog vođu napada koji je poduzeo zelotski pokret otpora. Vjerodostojni momenti tradicije o mucu, kao i djelovanje i držanje samoga Isusa, ne dopuštaju nikakvu utemeljenu dvojbu u to da je inicijativa za uklanjanje opasnoga Galilejca, koji je napao same temelje židovskoga društva, Zakon i vjerske propise, potekla upravo od vodećih židovskih krugova i to iz različitih pobuda. Stvarna poticajna snaga vjerojatno su bili saduceji, kojima je prvenstveno bio cilj sačuvati «hramsku državu» i koji su izrazito realno politički rasuđivali, a njihov nadležni visoki svećenik istodobno je predsjedao vrhovnim židovskim upravnim i sudskim tijelom.

Prema prevladavajućem mišljenju, nije vjerojatno da je Sinedrij («Veliko vijeće») sa svoje strane osudio Isusa u formalnom sudskom procesu. Do danas još nije postignuta suglasnost o tome u kojem je obliku – i da li je uopće – u nekom istražnom procesu Sinedrija, koji bi uslijedio nakon uhićenja, Isusu postavljeno pitanje o njegovoj tvrdnji o poslanju i je li on na to pitanje odgovorio. Međutim, ne postoji ni osnovana sumnja u to da su vodeći krugovi Sinedrija optužili Isusa pred namjesnikom kao pretendenta na mesijanstvo i da su kod Pilata, čije akcije vjerojatno već u to vrijeme nisu dobro stajale kod rimske središnje vlasti, postigli osudu na smrt raspećem. Vjerojatno se iz toga može zaključiti da Isus pred Pilatom nije učinio ništa kako bi se oslobodio te optužbe; ali ne i to da je sâm sebe potvrdio kao revolucionara i političkog pretendenta na mesijanstvo.

Ipak, je li Isus mogao pouzdano računati s odlučnom namjerom vodećih židovskih krugova da ga ubiju i čak s izvjesnim uspjehom te namjere? To nije jedini problem koji se postavlja pred povijesno-kritičku ocjenu naših izvora u vezi s teološki važnijim pitanjem, naime je li Isus svojoj nasilnoj smrti, koju je naposljetku mogao s izvjesnošću očekivati, pripisivao eshatološku učinkovitost.

Kasnija predaja o Isusuzanimala se, dakako, za Isusovo predznanje i predviđanje vlastite patnje. Većina tih predviđanja mogu se shvatiti kao poslijeuskršne formulacije ili tumačenja. Međutim, unatoč tome ostaju neka čvršća uporišta za tvrdnju da je Isus za sebe iščekivao sudbinu proroka. Ipak, znatan nedostatak kronološke klasifikacije onih dijelova predaje koji se mogu povezati s Isusovim javnim djelovanjem ne dopušta nam da definiramo od kada je Isus računao s nasilnim krajem svoga djelovanja i o njemu više ili manje prikriveno govorio. Čak i ako je mogao računati i ako je računao s određenom mogućnošću nasilnoga kraja, to očekivanje nije nužno impliciralo ideju o otkupiteljskoj smrti. Doduše, od makabejskog razdoblja uvriježila se ideja o tome da patnja i mučeništvo

pravednika imaju otkupiteljsku snagu, što se s obzirom na Isusovu situaciju i mogućnost njegova vlastitoga misaonog tijeka može itekako uskladiti. S druge strane, židovstvo nije poznavalo ideju o očekivanju smrti spasiteljeve, a da bi ta smrt djelovala otkupiteljski u smislu zastupništva i učvršćivala Savez.

Što se tiče samih ranokršćanskih svjedočanstava, riječi ustanovljenja iz izvješća o Posljednjoj večeri predstavljaju specifičan slučaj utoliko što s obzirom na narativni kontekst stoje na samom kraju Isusova života te već imaju u vidu njegovu neposredno predstojeću smrt. Izuzmemo li specifičan slučaj tih Isusovih riječi, nema ni sigurnih (prije svega Mk 10,45 par.) ni jednoznačnih dokaza o tome da je Isus takoreći unaprijed iščekivao svoju otkupiteljsku smrt kao konačnu životnu zadaću. Općeniti ton njegova naviještanja uopće ne upućuje na takvo predviđanje. Njime bi Isus u židovskoj javnosti jednako tako oslabio i obesnažio svoj izričiti poziv na obraćenje i stalnu spremnost, kao i obećanjem misije među poganima koja će još prethoditi Sudu.

Ali i pretpostavka o prešutnom Isusovu predznanju podrazumijevala bi, mora se priznati, upravo nepodnošljivu napetost pa čak i nečasnu proturječnost u njemu samome. Morali bismo to čak izraziti na sljedeći način: ja svjesno propovijedam tako kao da je ispunjenje mojih vjersko-moralnih zahtjeva jedini uvjet za postizanje spasenja i ne otkrivam ništa o spasenjskoj nužnosti svoje buduće smrti – kako ne bih učinio iluzornim svoj poziv na radikalno obraćenje i stalnu spremnost. Dapače, s obzirom na suprotnost koja će zacijelo ubrzo izaći na vidjelo, naime onu naspram vladajućemu farizejskom tumačenju Božje volje, to bi se moglo formulirati čak i ovako: šutim kako bih izbjegao mogućnost da vođe moga naroda osujete moju namjeru i uopće mi ne učine uslugu mučeničke smrti.

S druge strane, ne treba dvojiti da je Isus s najbližim sljedbenicima, na Posljednjoj večeri, s moralnom izvjesnošću iščekivao svoje pogubljenje i s njime nasilno okončanje svoga djelovanja. Po kruhu, kojega je označio kao svoje «tijelo», što je na aramejskom označavalo njegovu osobu, zajamčio je učenicima da će s njima ostati u trajnoj vezi, koja će prevladati smrt (Mk 14,22). Kako bi ih ojačao u vjerskom ustrajanju u njegovu navještaju o spasenju, uvjerio ih je zatim u neosporno autentičnoj najavi smrti i dovršenja (Mk 14,25) u trajnu valjanost svoga navještaja o nadolazećem Božjem kraljevstvu: unatoč iščekivanoj smrti, on će slaviti večeru potpuno objavljenog Božjeg kraljevstva. Da je Isus osim toga, još k tome s riječima ustanovljenja uz pružanje blagoslovne čaše, objelodanio svoju životnu zadaću kao otkupiteljsku smrt, o navedenoj proturječnosti više ne bi moglo biti riječi utoliko što bi naviještanje svoje dotadašnje spasenjske ponude smatrao dovršenim. Prema jednoj novijoj hipotezi, Isus je naposljetku stekao uvjerenje da je cijeli Izrael zbog odbacivanja posljednjeg Božjega glasnika dospio pred Božji sud. Zato je spoznao da je njegova od Boga željena zadaća tâ da svojom

otkupiteljskom smrću omogućiti dolazak k spasenju čak i nepokornom Izraelu, kako donositelj spasenja ne bi postao donositelj propasti. I taj najbolji pokušaj da se utemelji Isusova koncepcija otkupiteljske smrti sadrži brojne poteškoće. Vrlo je dvojbeno i sama pretpostavka da se u Isusovim očima cijeli Izrael odrekao njegova navještaja o spasenju i da je on stoga s tim navještajem podbacio. U tom slučaju morala bi začuditi i okolnost da Isus u Mk 14,25 naviješta samo svoje sudjelovanje u blagovanju u kraljevstvu Božjem, a koje ne uključuje i one za koje on želi otkupiteljski umrijeti – pa niti prisutne učenike, na koje je čak proleptički mogao primijeniti riječi o otkupiteljskoj moći svoje smrti. Tek je Evandjelje po Mateju, koje datira s kraja 1. stoljeća,⁵ ubacilo u najavu smrti i dovršenja riječi «s vama» (Mt 26,29). Zatim je tu još jedan upadljivi neprecizni navod. U Pavlovoj i Lukinoj verziji predaje o Posljednjoj večeri Isus čak sekundarno daje nalog o ponavljanju njegova naviještanja. Iako tekstovi o Posljednjoj večeri navode kako je Isus tumačio svoju iščekivanu smrt kao nešto što donosi otkupljenje i Savez te je time za Dvanaestoricu otvorio novi preduvjet za postizanje spasenja, oni ne poznaju nikakav Isusov nalog o verbalnom naviještanju te nove spasenjske situacije. Čak ni poslijeuskrсна predaja nije došla na ideju o tome da Isusu pri oproštajnoj večeri stavi u usta zapovijed o misijskom naviještanju nove mogućnosti postizanja spasenja, koja je stečena njegovom otkupiteljskom smrću.

K tome je iz vrlo različitih verzija sačuvanih izvješća o Posljednjoj večeri (1 Kor 11,23-25; Mk 14,22-25; Mt 26,26-29; Lk 22,15-20) teško rekonstruirati izvornu riječ kojom je Isus sâm protumačio svoju smrt kao nešto što donosi spasenje. Za tu je problematiku znakovito općeprihvaćeno minimalističko rješenje, koje smatra da se treba odreći vjerovanja u takve Isusove riječi ustanovljenja. Isus se navodno «pouzdanog mogao nadati da će njegova smrt donijeti spasenje. Poblizje znanje o tome kako će Otac tu njegovu žrtvu učiniti spasonosnom možda je i za njega u smrtnome času bilo tek neko egzistencijalno tamno 'poimanje'» (H. Schürmann). Stručnjaci se jednodušno slažu u tome da se u svim dostupnim izvješćima o Posljednjoj večeri radi o «kulturnim etiologijama» poslijeuskrսne zajednice, koja je sada slavila Isusovu oproštajnu večeru s rassetim i uzvišenim Gospodinom. To znači: izvješća o Posljednjoj večeri vjerojatno su povezala Isusova djela i riječi tijekom blagovanja sa spoznajom da njegova smrt ima moć posljedovati otkupljenjem i Savezom, spoznajom koju je stekla na osnovi uskrսne objave. U artikulaciji, ta se spoznaja poslužila trima različitim biblijskim motivima: onim otkupiteljske smrti sluge Božjega iz Iz 53, te motivima Saveza iz Izl 24,8 i Jer 31,31 i d.. Upotreba tih triju starozavjetnih motiva imala bi upravo «egzemplarno značenje» za ranokršćansku interpretaciju objave i povijesti Staroga zavjeta, koje se više nisu mogle shvatiti same po sebi (F. Hahn). Osnova za spasenjsko shvaćanje Isusove smrti bila je, međutim, dana sa samim Isusovim djelovanjem, budući da

⁵ Autori pretpostavljaju kasnu dataciju završne redakcije Matejeva Evandjelja. *Nap. ur.*

je on objašnjavao svoje vlastito blagonaklono okretanje prema grješnicima kao izraz Božje volje i nepojmljivo velike ljubavi Oca koji daruje oprosteno. Ipak, spoznaja i presudna legitimnost vjere u spasenjsku učinkovitost Isusove smrti u tom bi slučaju proizašla tek iz objave koja je uslijedila nakon Velikog petka. A ona, prema praapostolskoj vjeri, potvrđuje da se sâm Bog poistovjetio s pogubljenim navjestiteljem svoje spasenjske i svete volje te je potvrdio njegovu smrt na križu kao smrt Mesije i kao događaj koji donosi spasenje. Nakon što je Bog u duhu uskrsne vjere potvrdio Isusa koji je pogubljen kao pretendent na mesijanstvo, uzvisujući ga kao konačnoga donositelja otkrivenja i spasenja u postojanje i djelovanje nalik svojem, onakav smisao njegove smrti kakvoga je želio Bog bilo je moguće sagledati samo u njegovu umiranju «za nas/vas» – kako glase najstarije formulacije. Stoga u karakter objave kakav u izvješćima o Posljednjoj večeri ima moć Isusove smrti, koja donosi otkupljenje i savez, ne treba sumnjati čak niti ako to nije objavio sâm Isus.

Od velike je važnosti naposljetku buduća perspektiva Isusove najave smrti i dovršenja (Mk 14,25). Kada će se dogoditi to blagovanje u kraljevstvu Božjem – koje je tradicionalna slika obećanoga konačnog spasenja? Na kojoj će egzistencijalnoj razini biti uspostavljeno Božje kraljevstvo kao pojam dovršenoga života? Na koji će se način omogućiti slavljenje Isusova blagovanja dovršenja prije odlaska u smrt? Njegova riječ obećanja lišava nas odgovora na takva pitanja. Isus i ne govori izričito o svojem uskrsnuću i uzvišenju kod Boga, koje će se uskoro dogoditi. Ipak, odlučujući moment je njegovo uvjerenje da neće ostati u smrti. Jer time njegova riječ obećanja, koja ponad smrti ukazuje na potpuno objavljeno Božje kraljevstvo, ostaje otvorena za objavu koja će uslijediti nakon Velikoga petka.