

Časopis za teološka i međureligijska pitanja
Katoličkog bogoslovnog fakulteta u Sarajevu
Vol. 18, br. 1, 2014.

Marinko VIDOVIĆ , Vjera u Markovu evanđelju, s posebnim osvrtom na vjeru zauzetu protiv uzetosti	5-49
Vinko MAMIĆ , Vjera vs. strah u Matejevu evanđelju	51-59
Mario CIFRAK , Vjera u Djelima apostolskim	61-79
Ivan DUGANDŽIĆ , Pojam i sadržaj vjere u Pavlovim poslanicama	81-101
Mato ZOVKIĆ , Vjera autora i naslovnika Jakovljeve poslanice	103-121
Ivica ČATIĆ , Vjera u Prvoj Petrovoj poslanici	123-146
Nikola HOHNJEC , Vjera u knjizi Otkrivenja	147-160
Nikola VRANJEŠ , Crkva i sveučilište: pastoral na izvorištu znanosti i kulture	161-177
Brigita PERŠE , Buduća uloga svećenika i laika u Crkvi u Sloveniji	179-198
Zdravko MATIĆ - Slavko BABIĆ , Ivan Merz sudionik Prvoga svjetskog rata 1916.-1918. godine	199-221

VRHBOSNENSIA – GODINA XVIII – BROJ 1 – SARAJEVO 2014.

Izdavač ■ *Publisher*

Katolički bogoslovni fakultet - Univerzitet u Sarajevu ■
Catholic Theological Faculty in Sarajevo - University of Sarajevo
J. Stadlera 5, BiH – 71000 Sarajevo
Tel./fax.: +387-33-533-516
e-mail: vrhbosnensia@kbf.unsa.ba
<http://www.kbf.unsa.ba>

Glavni i odgovorni urednik ■ *Editor-in-Chief*

Darko Tomašević

Uredništvo ■ *Editorial Board*

Niko Ikić, Pavo Jurišić, Zdenko Spajić, Tomo Vukšić

Znanstveno vijeće ■ *Scientific Council*

Carmelo Dotolo (Rim), Serafin Hrkać (Mostar), Ante Mateljan (Split), Anto Mišić (Zagreb), Anto Popović (Sarajevo), Rudolf Prokschi (Beč), Ivica Raguž (Đakovo), Slavko Slišković (Zagreb), Milan Špehar (Rijeka), Anton Štrukelj (Ljubljana), Tomislav Vuk (Jeruzalem), Ronald Witherup (SAD), Mato Zovkić (Sarajevo)

Lektura ■ *Language Editor*

Marija Znika

Korektura ■ *Proofreaders*

Ljubo Zelenika, Davor Madžarević, Darko Tomašević

Vrhbosnensia izlazi dva puta godišnje ■ *Vrhbosnensia is published twice a year*

Naklada ■ *Print Run* – 500

Grafičko oblikovanje i prijelom ■ *Graphic design and layout*

Darko Tomašević

Tisak ■ *Printing*

CPU Printing company, Sarajevo

Cijena ■ *Price*

BiH: pojedinačni broj 10 KM; godišnja pretplata (2 broja) 20 KM
Europa ■ *Europe*: 10 € (1 fasc.); 20 € (2 fasc. pro anno)

Uplata ■ *Payment*

Tuzemstvo na transakcijski račun ■ *in BiH to transactional account*: Katolički bogoslovni fakultet – časopis Vrhbosnensia; Intesa SanPaolo Banka d.d. BiH
154-921-2002-1485-74

Inozemstvo ■ *from abroad*: Katolički bogoslovni fakultet – časopis Vrhbosnensia;
Intesa SanPaolo Banka d.d. BiH
IBAN: BA391549212002148574
SWIFT: UPBKBA22

Časopis je referiran u EBSCO bazi podataka te u Religious & Theological Abstracts ■
This publication is referenced in the EBSCO data-base (Ipswich, Massachusetts, US)
and *Religious & Theological Abstracts* (Myerstown, US)

ISSN 1512-5513

orbosnensia

Časopis
za teološka
i međureligijska pitanja

Katolički bogoslovni fakultet
Univerzitet u Sarajevu
God. XVIII, br. 1
2014.

Sadržaj • Contents

Članci ■ *Articles*

Marinko VIDOVIĆ, Vjera u Markovu evanđelju, s posebnim osvrtom na vjeru zauzetu protiv uzetosti	5
Vinko MAMIĆ, Vjera vs. strah u Matejevu evanđelju	51
Mario CIFRAK, Vjera u Djelima apostolskim	61
Ivan DUGANDŽIĆ, Pojam i sadržaj vjere u Pavlovim poslanicama	81
Mato ZOVKIĆ, Vjera autora i naslovnika Jakovljeve poslanice	103
Ivica ČATIĆ, Vjera u Prvoj Petrovoj poslanici	123
Nikola HOHNJEC, Vjera u knjizi Otkrivenja	147
Nikola VRANJEŠ, Crkva i sveučilište: pastoral na izvorištu znanosti i kulture	161
Brigita PERŠE, Buduća uloga svećenika i laika u Crkvi u Sloveniji	179
Zdravko MATIĆ - Slavko BABIĆ, Ivan Merz sudionik Prvog svjetskog rata 1916.-1918. godine	199

Prikazi ■ *Surveys*

Joan WEINER, <i>Frege Explained. From Arithmetic to Analytic Philosophy</i> (Igor ŽONTAR)	223
---	-----

Recenzije ■ *Book reviews*

Richard HEINZMANN i dr. (ur.), <i>Lexikon des Dialogs. Grundbegriffe aus Christentum und Islam</i> (Mato ZOVKIĆ)	257
Amy-Jill LEVINE – Marc Zvi BRETTLER (ur.), <i>The Jewish Annotated New Testament</i> (Mato ZOVKIĆ)	261
Ina MERDJANOVA, <i>Rediscovering the Umma. Muslims in the Balkans between Nationalism and Transnacionalism</i> (Mato ZOVKIĆ)	267

UDK: 27-184.3-247.6
Izvorni znanstveni rad
Primljeno: siječanj 2013.

Marinko VIDOVIĆ
Katolički bogoslovni fakultet u Splitu
Zrinsko-frankopanska 19, HR – 21000 Split
mvidovic@kbf-st.hr

VJERA U MARKOVU EVANĐELJU, S POSEBNIM OSVRTOM NA VJERU ZAUZETU PROTIV UZETOSTI

Sažetak

Na današnjoj razini istraživanja općenito je prihvaćeno da su evanđelja vjernički spisi nastali iz vjere za vjeru. Tu se o vjeri govori pripovjedački, što će reći životno. U takvu govoru vjeru nije moguće definirati, jednoznačno izreći i svesti na neki zajednički nazivnik. Potrebno ju je promatrati u različitim pripovjedačkim cjelinama koje osim svojega Sitz im Leben imaju i svoj Sitz in der Literatur. Uzevši kao okosnicu pojmovlje vjere u glagolskom i imeničnom obliku, autor u ovom radu najprije izdvaja kontekste u kojima se pojavljuje pojmovlje vjere u Mk, uočavajući da se o njoj najčešće govori u prikazima Isusovih čudesa, njegove molitve, zahtijevanja molitve i pouke o molitvi. Takav smještaj govora o vjeri pokazuje da je vjera prvenstveno stvarnost odnosa prema Bogu i očitovanju Njegove (sve)moći u povijesti. Tu je Mk posve na tragu starozavjetnoga i predajnog poimanja vjere. U to baštinjeno poimanje on unosi i svoje specifično viđenje i naglaske. Vjeru prikazuje kao oslonjenost na Boga, ali posredovanu Isusom, Njegovim djelovanjem, riječju i poukom. Teocentričnost vjere neodvojiva mu je od njezine kristocentričnosti. Uz kontekstualne varijable govora o vjeri, vjerničko ponašanje ima i svoje konstante: prihvaćanje Kraljevstva, dolazak k Isusu, traženje pomoći od Njega i Boga njegovim posredstvom, prihvaćanje i razumijevanje Njegovih riječi i dijela, molitveno obraćanje Bogu u povjerenju da On u Isusu ostvaruje ono što je ljudski nemoguće i posvemašnje nasljedovanje Isusa i Njegova puta. Ove pozitivne odrednice vjere Mk razbistrava ponašanjima koja očituju nedostatnu vjeru i nevjeru. Vjera je nedostatna kad se temelji samo na znakovima i čudesima, na gledanju i traženju ljudskih sigurnosti, kad nije pozorna na Isusovu riječ i kad ostaje samo na razini čuđenja i divljenja koje ne vodi k Onomu tko im je izvor. Nevjera se očituje kao odbacivanje Isusove osobe i Njegova ostvarivanja Božjih nauma, kao neshvaćanje uzrokovano strahom za sebe i krivim očekivanjima od Boga, kao bijeg od Isusova puta, kao krivo percipiranje stvarnosti, otvrdnulo srce, slijepe oči i gluhe uši, kao slabo sjećanje na ono što se već doživjelo, kao razmišljanje „po ljudsku, a ne po Božju“. Prava vjera je nasljedovanje Isusa, hod za Njim i prihvaćanje Njegove smrti kao Božje volje. Pred tom i takvom smrću

egzistencijalna vjera može se pretočiti u pravu vjeroispovijest, priznanje Isusova identiteta Sina Božjega. Kolikogod osobni stav pojedinca, njegova osvjedočenost o Božjem djelovanju u povijesti, prava vjera ima i eklezijalnu dimenziju zauzetosti za nevolju drugoga, konkretno, uzetoga koji po svojoj, ali i po vjeri onih koji su ga nosili dolazi do Božje pomoći u Isusu.

Ključne riječi: vjera, nevjera, nedostatna vjera, nasljedovanje, čudo, molitva, Božja (sve)moć, teocentričnost, kristocentričnost, oslonjenost.

Uvod

Na današnjoj razini poznavanja i tumačenja Svetoga pisma, posebno novozavjetnih evanđeoskih spisa, suvišno je ponavljati da su evanđelja narativni, pripovjedačko-kerigmatski spisi¹ u kojima se kroz teologizirano pripovijedanje Isusova zemaljskoga života i ministrija želi izraziti vjera u Njegov istinski identitet i dovesti čitateljstvo do vjerničkoga oslanjanja na Božje obećanje koje je u Isusu postalo povijesna stvarnost otvorena eshatološkoj punini, kad će Bog okončati svoj spasiteljski naum s čovjekom i svekolikim stvorenjem.² Puno je ljudskog truda i uma uloženo i tinte potrošeno³ u raščlanjivanje tih u svakom pogledu složenih i višeslojnih spisa u potrazi za njihovim izvorima, njihovim predajama, ustroju, uređenju, manjim književnim cjelinama, povijesnom i društvenom okruženju njihovih tvrdnji⁴ i da ne nabrajam dalje sve tehnike i metode kojima se pristupalo razumijevanju evanđeoskih spisa.⁵ Sav taj trud bio je itekako koristan⁶ i odgo-

1 Usp.: Norman R. PETERSEN, „Point of View in Mark’s Narrative“, *Semeia* 12 (1978.), 97-121; Norman R. PETERSEN, *Literary Criticism for New Testament* (Philadelphia: Fortress Press, 1978.).

2 Usp.: Giuseppe SEGALLA, *Evangelo e Vangeli. Quattro evangelisti, quattro Vangeli, quattro destinatari* (Bologna: EDB, 1993.), 9-20.

3 Može se vidjeti u: Frank MATERA, *What are They Saying About Mark?* (New York: Paulist Press, 1987.). Autor donosi pregled dvadestogodišnjega istraživanja Markova evanđelja.

4 Usp.: Vittorio FUSCO, „Un secolo di metodo storico nell’esegesi cattolica [1893.-1993.]“, *Studia Patavina* 41 (1994.), 341-398; Ralph P. MARTIN, *Mark: Evangelist and Theologian* (Grand Rapids: Zondervan, 1973.).

5 Usp.: Ralph P. MARTIN, *Mark*, 21-35; Wilhelm EGGER, *Metodologia del Nuovo Testamento. Introduzione allo studio scientifico del Nuovo Testamento* (Bologna: EDB, 1989.), 169-208.

6 Usp.: Romano PENNA. „In difesa della *intentio auctoris*. Breve discussione di un aspetto non secondario dell’ermeneutica biblica“, *Lateranum* 61 (1995.), 159-181. Za vrijeme audijencije o stogodišnjici enciklike *Providentissimus Deus* Leona XIII., u svojem govoru od 23. travnja 1993., Papa Ivan Pavao II. je rekao: „Crkva Kristova ozbiljno uzima realizam Inkarnacije i stoga ona pridaje veliku važnost ‘povijesno-kritičkom’ izučavanju Biblije“.

varao je zrelosti ljudske misli i shvaćanja u različitim epohama njezina dozrijevanja. Od njega smo baštinili temeljnu ideju u svjetlu koje se stječe temeljna pretpostavka za ispravno razumijevanje evanđeoskih spisa, koje nikada nije niti može biti dogotovljeno.

Znamo da su evanđelja književna djela, složena od manjih u predaji nastalih usmenih ili pisanih cjelina, da evanđelisti nisu bili, kako je tvrdila *Formgeschichte*, samo njihovi kompilatori s manjim zahvatima njihova usklađivanja, da nisu bili samo prenositelji već poznatoga, nego pravi autori koji su primljeno pretakali u svoj izričaj, od njega kompozicijski stvarali nove cjeline, ovisno o svojim temeljnim teološkim preokupacijama i potrebama zajednica⁷ kojima su se pisanim putem obraćali. Uza sve to znanje, ili baš zbog njega, često zanemarujemo temeljnu odrednicu evanđelja, ono po čemu ona i jesu evanđeoski spisi. Zaboravljamo, naime, da se radi o naracijama, o pripovijedanju,⁸ da se radi o, možemo to bez straha reći, angažiranoj književnosti koja ima točno određen cilj:⁹ buđenje, širenje, učvršćivanje, pročišćavanje i rast u vjeri koja niče iz susreta s jedinstvenom povijesnom osobom Isusa iz Nazareta,¹⁰ koji je prepoznat, vjerom prihvaćen i kerigmom izrečen kao Sin Božji.

Narativna-dijegetska (διήγησις, Lk 1,1) određenost evanđelja čini od njih spise koji su najbliži životu,¹¹ u smislu da najbolje prate dinamiku života i da u toj dinamici na čovjeku najprikladniji način nude vjeru kao odgovor na mnoga životna pitanja u perspektivi otvorenosti te dinamike Bogu od kojega je i započela i u kojemu će doseći svoju puninu. Narativnost evanđelja ne dopušta nikakve definicijske i dogo-

⁷ Ovaj vid Mk vrlo je dobro obradio Howard Clark KEE, *Community of the New Age. Studies in Mark's Gospel* (Philadelphia: Westminster Press, 1977.).

⁸ Usp.: Wilhelm EGGER, *Metodologia*, 125-140.

⁹ Takvu definiciju evanđelja nalazimo već kod Origena. On piše: „Evanđelje je diskurs (λόγος) koji za vjernika označuje prezenciju (παρουσία) nekog dobra ili pak diskurs koji navješćuje da je očekivano dobro nazočno (πάρειναι)“. *Commentarii in epistulam ad Romanos*, Theresia HEITHER (ur.), III (Herder: Freiburg i. B., 1993.), 75. O ovom vidu Markova pisanja može se vidjeti u: David RHOADS – Michie DONALD, *Mark as Story: An Introduction to the Narrative of a Gospel* (Philadelphia: Fortress Press, 1982.).

¹⁰ Kad bi bile sačuvane samo poslanice, naše informacije o Isusovu životu bile bi krajnje fragmentarne. Evanđelja ih čuvaju i prenose u teološkoj i kristološkoj obradi.

¹¹ Usp.: Jean-Noël ALETTI, „Le Christ raconté. Les Évangiles comme littérature?“, Jean-Noël ALETTI i dr. (ur.), *Bible et littérature. L'homme de Dieu mis en intrigue* (Namur: Presses universitaires, 1999.), 29-53.

tovljene izričaje o njihovoj istini,¹² jednako kao što se ni život ne može definirati, nego promatrati, razumijevati i tumačiti u trajno novim oblicima, okolnostima, pretpostavkama i ostvarenjima. Takav način pisanja započeo je upravo Marko,¹³ a njegov spis je najstarije, po vremenu nastanka prvo napisano evanđelje koje poznajemo i priznajemo kao kanonsko.

Iz straha ili uočene opasnosti da se kerigma, vjernički iskaz o Božjemu spasiteljskomu djelu u Isusu iz Nazareta, ne pretvori u puku ideologiju, u puku teoretiziranje i spekuliranje koje je udaljeno od života i strano životu, Marko je posegnuo za kerigmom i njezinim iskazima i prikazima Isusa kojega je Bog uskrsnućem proslavio kao svojega Sina i uspješno je povezoao s pripovijedanjem Njegova zemaljskoga života, s Njegovim djelima i riječima do kojih je opet došao na temelju navještajnih prikaza, a sve to imajući pred očima točno određenu zajednicu koja je već vjerovala Isusu i u Isusa, ali koja se životnom dinamikom nalazila uvijek u novim (ne)prilikama vjerničkoga življenja.¹⁴ Svojim pisanjem uspio je sačuvati vjeru zajednice u njezinoj ukorijenjenosti u povijest, u njezinoj utemeljenosti u povijesna događanja koja je iščitavao optikom već prisutnom u navješčaju, ali i optikom svoje posebne zamisli o Bogu i Božjoj volji koja se očitovala i ostvarivala u osobi, riječi i djelu Isusa iz Nazareta. Kolikogod možemo temeljnu Markovu preokupaciju označiti kao poziv na vjeru u Isusa iz Nazareta kao Sina Božjega (usp.: 1,1¹⁵ s 15,39), dakle, kao kristološku vjeru, ta je vjera

12 Na prste jedne ruke mogu se izbrojiti biblijski tekstovi za koje je Crkveno učiteljstvo dalo mjerodavno tumačenje. Ni dogma, ispravno shvaćena, što se vidi već iz formulacija Nicejskoga (325.) i Nicejsko-carigradskoga (381.) vjerovanja, ne ide za tim da pretvori predaju u nešto mrtvo, ustaljeno, nego kao služenje vjeri i kao tumačenje predaje, tu predaju trajno sučeljava s novim poteškoćama koje život donosi sa sobom. Usp.: Walter KASPER, *Isus Krist* (Split: CUS, 2004.), 216s.

13 Prva rečenica njegova djela Ἀρχὴ τοῦ εὐαγγελίου Ἰησοῦ Χριστοῦ ne označava samo njegov početak nego i početak novoga načina govorenja i pisanja o Isusu Kristu koje je utemeljeno na onomu što je sam Isus Krist navijestao. Genitiv Ἰησοῦ Χριστοῦ može se tumačiti i kao objektni (o Isusu Kristu) i kao subjektni (Isus Krist je subjekt navještaja Radosne vijesti – evanđelja).

14 Ovaj vid Markova pisanja posebno ističe James G. WILLIAMS, *Gospel Against Parable: Mark's Language and Mystery*, BLS 12 (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1985.).

15 Istina, govor o Isusovu sinovstvu Božjemu u kritičkim je izdanjima grčkoga teksta stavljen u uglate zagrade, što znači da nije izvorno pripadao tekstu, odnosno da može biti izraz piščeva proširenja teksta u nakani da jasnije izrazi naslov ili kvazinaslov djela. Usp.: Bruce M. METZGER, *A Textual Commentary on the Greek New Testament* (Stuttgart: United Bible Societies, 1975.), 73.

kod Marka uvijek i teocentrična, usmjerena Bogu koji je u Isusu bio nazočan i djelatan.¹⁶ Vjera je temeljna nit kojom Mk uspijeva povezati različite epizode svojega prikaza i gotovo da nema misaone i književne cjeline njegova prikaza u kojemu ona ne dolazi do izražaja.¹⁷

Ni Marko, kao ni ostali evanđelisti, nije htio o vjeri govoriti suhoparno, apstraktno i spekulativno,¹⁸ nego vjeru prikazati u njezinoj konkretnosti, kod različitih ljudi i u različitim prigodama života i životnoga događanja.¹⁹ Sve te različitosti mogu se kod Marka svesti na dva tipa: vjera u Božju moć pred nevoljama koje život sa sobom donosi i vjera u Boga koji je sposoban nadići i pobijediti posljednju nevolju ljudskoga života – smrt.²⁰ Premda nikada ne odvaja u potpunosti ta dva tipa vjere, Marko ipak prvi dio svojega evanđelja (1,14 – 8,26/30) uglavnom posvećuje prvom tipu, a drugi dio (8,27/31 – 16,8) drugom tipu vjere.²¹ Premda ne rabi uvijek pojmovlje vjere, i u jednom i u drugomu dijelu svojega spisa gotovo uvijek o njoj govori.

Ako zanemarimo uvodni sažetak (1,14-15),²² gdje Isus poziva

-
- 16 Teocentričnu dimenziju Markova evanđelja koja je dugo bila zanemarivana u istraživanju ponovno je aktualizirao John R. DONAHUE, „A Neglected Factor in the Theology of Mark“, *Journal of Biblical Literature* 101 (1982.), 563-594. Neki autori, pozivajući se posebno na Mk 13,32, gdje Isus izjavljuje da ne poznaje vrijeme parusije, govore o patrocetričnosti Sina, Njegova usmjerenja na Oca. Tako, Thomas SÖDING, *Božji Sin iz Nazareta. Isusovo čovječstvo u Novom zavjetu* (Zagreb: KS, 2010.), 27s.
- 17 Može se vidjeti u: Bas VAN IERSEL, *Leggere Marco* (Cinisello Balsamo: Edizioni Paoline, 1989.). Joachim GNILKA, *Marco*, (Assisi: Cittadella editrice, 1987.), 77 piše: „La fede appartiene essenzialmente al vangelo ‘secondo Marco’, poiché questo processo della giustificazione del vangelo, nell’accettazione o nel rifiuto di esso, ha caratterizzato in modo decisivo la concezione di tutta l’opera di Marco fino alla sua conclusione.“
- 18 To je učinio ulazak metafizičko-ontološkoga mišljenja u teologiju, koje je potisnulo svetopisamsko, eshatološko-spasenjsko mišljenje. „Time je kršćanstvo mnogo izgubilo od svoje povijesne dinamike i svoje otvorenosti prema budućnosti, tako da u tezi o deeshatologizaciji kršćanstva kao preduvjetu i posljedici njegove helenizacije ima podosta veliko zrno istine.“ Walter KASPER, *Isus Krist*, 219.
- 19 Vidi, Dan O. VIA, *The Ethics of Mark’s Gospel in the Middle Time* (Philadelphia: Fortress Press, 1985.). Autor istražuje etički nauk Mk, posebno 10 poglavlje, ističući poveznice i značenje Markova nauka o vjeri za suvremeno ponašanje.
- 20 Usp.: Walter REBELL, „‘Sein Leben verlieren’ (Mark 8.35 parr.) als Strukturmoment vor- und nachösterlichen Glaubens“, *New Testament Studies* 35 (1989.), 202-218.
- 21 Za takvu razdiobu Markova evanđelja na dva dijela vidi: Ignace DE LA POTTERIE, „De compositione evangelii Marci“, *Verbum Dei* 44 (1966.), 142-151.
- 22 Od mnoštva bibliografije u odnosu na ovaj sažetak upućujem na: Wilhelm EGGER, *Frohbotschaft und Lehre. Die Sammelberichte des Wirkens Jesu im Markusevangelium* (Frankfurt am Main: Knecht, 1976.), 43-64.

na vjeru u evanđelje,²³ Mk prvi put rabi pojmovlje vjere u perikopi o ozdravljenju uzetoga u Kafarnaumu (2,1-12). Izabrali smo tu perikopu za poseban osvrt našega istraživanja zbog njezine višestruke specifičnosti. Nju je, naravno, moguće uočiti tek nakon uočavanja i tumačenja drugih mjesta u kojima Mk rabi pojmovlje vjere jer je njegov govor o vjeri posve uronjen u životna događanja i zato vjera kod njega nipošto nije jednoznačna ni svediva na neki zajednički nazivnik. Moguće je uočiti samo njezine konstante i varijable.

1. Uporaba i kontekstualizacija pojmovlja vjere

Pojmovlje vjere u imeničnom obliku „vjera“ (πίστις), glagolskom obliku „vjerovati“ (πιστεύω), kao i u obliku nasuprotnih pojmova „nevjera“ (ἀπιστία) i „nevjeran“ (ἄπιστος) relativno se vrlo često pojavljuje u izvornom tekstu Markova evanđelja (Mk 1,1 – 16,8):²⁴ ukupno 18 puta. Imenicu πίστις susrećemo 5 puta (2,5; 4,40; 5,34; 10,54; 11,22), glagol πιστεύω 10 puta (1,15; 5,36; 9,23.24.42; 11,23.24.31; 13,21; 15,32), a čini se da među njima nema velike značenjske razlike.²⁵ Pridjev ἄπιστος susrećemo u Mk 9,19, a imenicu ἀπιστία u 6,6 i 9,24. Već na temelju ovakva pojavljivanja pojmova možemo uočiti razliku između Mk i ostale dvojice sinoptika. Dok kod njega već Isusov program, Njegova programska riječ sadržava vjeru kao zahtjev (1,14s), kod Mt (4,17) i Lk (4,16-30) nije tako. Markov Isus u svojem prvomu javnom nastupu, koji je prikazan kao sažetak, naviješta blizinu kraljevstva Božjega i zahtijeva od ljudi obraćenje i vjerovanje²⁶ evanđelju, vjero-

23 Izraz ἐν τῷ εὐαγγελίῳ može se shvatiti i u smislu neizravnoga objekta: vjerovati evanđelju. Izričaj se može shvatiti kao semitizam i kao takav nije Markova kreacija jer on obično o vjeri govori bez objekta ili s prijedlogom εἰς. Usp.: Joachim GNILKA, *Marco*, 73.

24 Općenito je prihvaćeno da su rr. 16,9-20 kasniji dodatak Mk, nazvan kanonski dodatak. Usp.: Bruce M. METZGER, *A Textual*, 122-126.

25 To se jasno vidi u Markovoj „najjasnijoj pouci o vjeri“ (Mk 11,22-25). Tako, Klemens STOCK, *L'attività di Gesù a Gerusalemme, Mc 11-12* [ad uso degli studenti], (Roma: PIB, 1990-1991.), 92, gdje u početnom retku nalazimo Isusov zahtjev ἔχετε πίστιν θεοῦ (r. 22) koji se u rr. 23 i 24 pretače u glagol πιστεύω. Razlika je u tomu što se glagol odnosi na određena događanja, a imenica na Boga, promatrana upravo u Njegovu boštvu. Imenica θεός je u genitivu bez člana, što je rijetkost za Mk. Od 30 uporaba te imenice u genitivu, samo ovdje i u sintagmi υἱός θεοῦ Mk je rabi bez člana, što nije slučajno. Na taj način upućuje nas da se radi o Božjoj naravi. Usp.: Klemens STOCK, *Alcuni aspetti della cristologia marciana* (ad uso degli studenti), (Roma: PIB, 1989.), 17s, 25.

26 To ne znači da su mu vjera i obraćenje sinonimni izričaji. To se vidi iz činjenice što kod njega samo i sam Isus zahtijeva vjeru, a obraćenje zahtijevaju i Ivan

vanje poruci o Božjemu spasiteljskom djelovanju u povijesti.²⁷ Blizina (γγικεν) Kraljevstva može biti prostorna i vremenska,²⁸ ali svakako je zalog i jamstvo učinkovitosti i uprisutnjenja Božjega djelovanja u povijesti.²⁹ Ta učinkovitost budi i zahtijeva obraćenje i vjerovanje, štoviše, na ta dva načina može se jedino ispravno odgovoriti na Božje djelo. Vjerovati evanđelju, znači odlučiti se za život u sferi Božjega kraljevanja koje se objavljuje i uprisutnjuje u Isusovoj osobi i djelu. Budući da se radi o sažetku, Mk ostavlja dojam da je Isus u svim svojim nastupima tražio upravo obraćenje i vjeru. Bez njih, jer se radi o prvomu nastupu, nije moguće razumjeti ono što Mk u nastavku govori o Isusu.

Pojmovlje vjere susrećemo u različitim kontekstima. Potrebno ih je izdvojiti da bismo dobili osnovne spoznaje o njegovu poimanju vjere.

1.1. Čudesa kao kontekst govora o vjeri

Uz početni Isusov poziv na vjeru (1,15), najveći broj Markovih

Krstitelj (1,4) i Dvanaestorica (6,12). Za Krstitelja, obraćenje je vezano uz priznanje grijeha (1,4s), uz radikalni zaokret dotadašnjega života u smislu zaokreta od fiksiranosti na sebe u usmjerenje života Bogu i na Boga. Takav pojam obraćenja zastupa i Mk, što se vidi iz još jedne jedine uporabe ovoga pojma u 6,12. Grčki pojam μετανοέω više smjera na promjenu mišljenja, ideje, ali Mk nije toliko helenist i njegovo je poimanje obraćenja ukorijenjeno u biblijskoj predaji. Dokaz tomu je uporaba analognoga pojma επιστρέφομαι u Mk 4,12.

27 U tom smislu mogli bismo se složiti s Ernstom LOHMEYEROM, *Das Evangelium des Markus* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 171967.), 30, koji predlaže da se ovdje radi o vjerovanju „na temelju evanđelja“.

28 Blizina ne označuje dolazak kraljevstva o parusiji (Marxsen), nego njegovu realnu, premda još ne kozmičku prisutnost koja će biti svakomu očita (Haenchen). Usp.: Joachim GNILKA, *Marco*, 75s.

29 To je uprisutnjenje otajstveno (4,11), a potpuno će ostvarenje doseći tek na kraju kao kozmički događaj. To se najjasnije vidi u Mk 9,42-45, gdje je izričaj Božje kraljevstvo paralelan izričaju život (vječni). Hans WEDER, *Metafore del regno. Le parabole di Gesù: ricostruzione e interpretazione* (Brescia: Queriniana, 1991.), na str. 118 piše: „U ranom judaizmu kraljevstvo je Božje čisto eshatološki pojam, koji se isključivo odnosi na onostranost. On ocrtava kraljevsko dostojanstvo Boga koji dovršava svijet i uvodi novu epohu [...] Onostranost kraljevstva izražava se u apokaliptičkim tekstovima kao *budućnost*; u njima je u prvom planu drastično razdvajanje sadanjega svijeta od budućega Božjega svijeta koji će donijeti kraj svijeta kakav poznajemo. Kad se pak u Isusovim riječima pojam kraljevstva metaforički dovodi u svezu sa *svijetom* o kojemu se govori, onda se nadilazi doslovno značenje toga pojma, jer se nenadmašiva onostranost kraljevstva Božjega preobražava u *blizinu svijetu*, i to svijetu u njegovoj svjetskosti.“

uporaba pojma vjera nalazi se u kontekstu izvješća o čudesima. Ta izvješća sadržavaju oko 30% njegova spisa, osobito u obliku izvješća (15), ali i u obliku sažetaka (4) i rasprava (u 3,22-27). Takva brojnost čudesa, bez obzira na to što se gotovo sva nalaze u prvomu dijelu evanđelja (osim tri izvješća),³⁰ mnogima su dokaz Markova zanimanja za Isusa kao moćnoga i slavnoga Božjega poslanika, onoga tko je obdaren posebnim Božjim moćima. Za druge pak, obilje građe o čudesima koju donosi Mk očituje njegovo viđenje kristologije slave, kojoj će u drugom dijelu evanđelja, gdje uglavnom govori o putu prema mucu i smrti na križu (8,31; 9,31; 10,31-33), sam Mk suprotstaviti teologiju križa i tako uravnotežiti i realno prikazati Isusov ministerij.³¹ Isus jest od Boga poslani i čudesima potvrđeni poslanik, ali i onaj koji, upravo kao čudotvorac, u posluhu prihvaća Božju volju (14,36) o potrebi patnje za otkupljenje svijeta (10,45).³² Premda je građa o Isusovim čudesima obilna i Njegova moć u prvomu planu, za Mk ipak nije presudno to da je Isus čudotvorac, nego mu je odlučna blizina³³ kraljevstva Božjega koju Isus nudi kao evanđelje,³⁴ što je temeljni pojam Markova prika-

30 U prvomu dijelu evanđelja nalazimo 15 izvješća o čudesima: opsjednuti iz Kafarnauma (1,23-28), Petrova punica (1,29-31), gubavac (1,40-45), uzeti (2,1-12), čovjek usahle ruke (3,1-5), oluja na moru (4,35-41), opsjednuti iz Geraze (5,1-20), Jairova kći (5,22-24+35-42), žena s izljevom krvi (5,25-34), prvo umnažanje kruhova (6,30-44), hod po vodi (6,45-52), kći žene Kanaanke (7,24-30), gluhonijemi (7,31-37), drugo umnažanje kruhova (8,1-9) i slijepac iz Betsaide (8,22-26). Sažeci o čudesima su 1,32-34; 3,10-11; 6,5; 6,54-56. Tri izvješća o čudesima nalaze se u drugomu dijelu evanđelja: opsjednuti dječak epileptičar (9,14-29), slijepac iz Jerihona (10,46-52) i proklinjanje smokve (11,12-14+20-24).

31 Markovo pisanje povezuje dvostruki pogled na Isusa: s jedne strane, On je kao i mi slab, razapeti čovjek iz Nazareta, a s druge, On je moćni Sin Božji, u čemu se mi ne možemo mjeriti s njim. Ovo je glavna postavka kod Eugena M. BORINGA, *Truly Human/Truly Divine. Christological Language and the Gospel Form* (St. Louis: CBP Press, 1984.).

32 Usp.: Romano PENNA, *I ritratti originali di Gesù il Cristo. Origini e sviluppi della cristologia neotestamentaria – II. Gli sviluppi*. Studi sulla Bibbia e il suo ambiente (Cinisello Balsamo: San Paolo Edizioni, 1999.), 342-344.

33 Ovakvim izričajem Marko jasno naznačuje da kraljevstvo još nije ljudima dostupna stvarnost, nego stvarnost koja im je na dohvat ruke. Čak i Lukin izričaj da je „Božje kraljevstvo ἐν τὸς ὑμῶν“ (17,21), ne znači, kako se obično prevodi i tumači, da je ono „među vama“, nego da je na dohvat ruke, u okviru mogućega djelovanja. Usp.: Alexander RÜSTOW, „Entos ymon estin. Zur Deutung von Lukas 17,20-21“, *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft* 51 (1960.), 214-217.

34 Usp.: Karl KERTELGE, *Die Wunder Jesu im Markusevangelium*. SANT 23 (München: Kosel, 1970.), 37s.

za.³⁵ Ta blizina budi i izaziva vjeru, kako Isus i zahtijeva u početnomu sažetku.

U kontekstu čudesa Mk dosta različito govori o vjeri. U nekim slučajevima Isus zahtijeva vjeru prije čudotvornoga djela (5,36), u nekima samo konstatira već postojeću vjeru koja je bila spasenjska i omogućila čudo (2,5; 5,34; 10,52; usp. 5,20), a u nekima nalazimo sučeljavanje vjere i nevjere, odnosno privođenje ili nastojanje oko privođenja onih koji ne vjeruju vjeri (4,40; 6,6a; 9,2-13.19.23s). Zanimljivo je zamijetiti da u ovim kontekstima Marko rabi tri ustaljena oblika govora o vjeri za koje možemo reći da su njegov redakcijski dodatak predajnim izvješćima: 1. ἡ πίστις σου σέσωκέν σε (5,34; 10,52). Taj je oblik već Mt preformulirao u ὡς ἐπίστευσας γενηθήτω σοι (8,13; usp.: 9,28s; 15,28). 2. μὴ φοβοῦ μόνον πίστευε (5,36); 3. καὶ ἰδὼν ὁ Ἰησοῦς τὴν πίστιν αὐτῶν (2,5). Ovaj je posljednji oblik kod Mt i Lk, pod utjecajem Q, zamijenjen s οὐδὲ ἐν τῷ Ἰσραὴλ τοσαύτην πίστιν εὔρον (Lk 7,9 par Mt 8,10). Iz ovakvih izričaja vidi se da Isus najčešće konstatira spasiteljsku snagu vjere, da zahtijeva vjeru koja je slobodna od straha i da prije svojega čudotvornoga djelovanja pronalazi vjeru kao pouzdanje na kojemu počiva njegovo djelovanje. U svakom slučaju, čini se da za Mk nema čuda bez vjere, da je vjera spasiteljska i da ona vodi na put nasljedovanja Isusa. Primjerice, u prikazu ozdravljenja Jerihonskoga slijepca Bartimeja (10,46-52), Isus izričito spominje vjeru kao onu koja ga je spasila, nakon čega imamo prvi izričito imenovani lik koji slijedi Isusa, ali ne kao slijepac, nego kao onaj koji vidi. Bartimejevo korištenje prigode Isusova prolaska i njegova upornost u traženju pomoći od Isusa, unatoč ušutkavanju od strane nazočnih,³⁶ označena je u završnom retku kao njegova vjera. Zanimljivo je uočiti da je on prvi imenovani lik u nizu onih koji će uslijediti,³⁷ što upućuje na zaključak da je došao do

³⁵ Vidi: Helmut MERKLEIN, *La signoria di Dio nell'annuncio di Gesù*. SB 107 (Brescia: Paideia, 1994.); Božo LUJIĆ, *Božja vladavina kao svijet novoga čovjeka. Biblijska teologija Novoga zavjeta* (Zagreb: KS, 2010.). Joachim GNILKA, *Teologija Novoga zavjeta* (Zagreb: KS, 1999.), 130, piše: „Kraljevstvo Božje nailazi, međutim, na odbacivanje i otpor. Tako dolazi do žestokog razilaženja. Marko je to zaodjenuo u mitološku sliku. Kraljevstvo Božje, koje s Isusom moćno započinje, nailazi na kraljevstvo sotone. (...) Isus pobjeđuje mnogostruke oblike zla, nasilja i bolesti, fizičkog i psihičkog tlačenja, koji se – sukladno tada raširenoj slici svijeta – smatraju prouzročeni od demonskih sila. (...) S tim dualističkim konceptom ostvaren je povijesnoteološki nacrt.“

³⁶ Do sada je mnoštvo naroda uglavnom pozitivno reagiralo na Isusovo djelovanje. Ovdje prvi put negativno reagira, želeći ušutkati Bartimeja.

³⁷ Ti likovi su sljedeći: udovica koja ubacuje milostinju u hramsku blagajnu (12,41-44), žena koja pomazuje Isusa u Betaniji (14,3-9), čovjek koji nosi posudu s vodom u kuću u kojoj će Isus blagovati Pashu s učenicima (14,13), mladić koji u prigodi

prave vjere kakva bi trebala biti i učenička: iskoristiti prigodu Isusove nazočnosti, biti uporan, vidjeti, točnije progledati i slijediti Isusa na Njegovu putu. Možemo reći da je za Mk učenje neodvojivo od vjere.³⁸

Neka izvješća o čudesima uopće ne spominju vjeru izričito, ali je očito da se i u njima govori o vjeri jer se radi o ponašanju koje se ne može drukčije okarakterizirati nego kao vjerničko. Primjerice, gubavac koji traži od Isusa da ga očisti (1,40-45), Jair koji traži zdravlje za svoju kćer (5,21-24.35-43), žena koja je болоvala od krvarenja (5,25-34), Sirofeničanka koja traži zdravlje za svoju kćer (7,25-30). Svi se oni približavaju Isusu s povjerenjem da ima moć učiniti ono što ga traže, ako hoće. Ta vjera može imati i magijske elemente kao u slučaju žene koja je болоvala od krvarenja,³⁹ ali je uvijek prikazana kao dinamička vjera koja niče iz konkretnih potreba i životnih okolnosti pojedinaca iz kojih prilaze Isusu. Te potrebe nisu uvjetovane ni određene ni religijskom ni etničkom pripadnošću. To znači da nisu samo Židovi u Isusu prepoznali donositelja izobilja Božje milosti nego i pogani.

Zanimljivo je uočiti da Mk prikazuje sve više pojedinaca koji očituju pozitivan stav prema Isusu od trenutka kada mnoštvo⁴⁰ počinje negativno reagirati. Nije li to naznaka da pravu vjeru vidi ne u reakciji mnoštva, nego u pojedinačnoj i osobnoj reakciji i zauzimanju stava pred Isusom?! Takva je reakcija pojedinaca snažno izražena osobito u prikazu muke (14,3-9; 15,21.39.40-41.42-46; 16,1). Vjernička je i eksplicira uglavnom što znači služenje na koje Isus poziva učenike. Vjerovanje se konkretizira u služenju, sve do davanja vlastitoga života, za što je Isus model i predvodnik.

U kontekstu čudesa vjera se očituje kao pouzdanje u Boga, posredovano, omogućeno i djelatno po Isusovoj *ἐξουσία* i *δυναμείς*. Radi se,

Isusova uhićenja bježi u noć bez odjeće (14,51s), Šimun iz Cirene koji pomaže Isusu nositi križ (15,21), satnik koji nazoči Isusovoj smrti (15,39), žene na Golgoti (15,40s), Josip iz Arimateje koji se pobrinuo za Isusov ukop (15,43-46).

38 Usp.: Joachim GNILKA, *Teologija*, 138.

39 Žena se želi dotaknuti barem skuta Isusovih haljina. Tu je prisutna magijska dimenzija njezine vjere. Slično je i u Isusovu ozdravljenju gluhonijemoga čovjeka kojemu stavlja prste u uši i rukom dodiruje njegov jezik (usp.: 7,31-35). Druga dvojica sinoptika, upravo jer su tu vidjeli magijski element, potpuno izostavljaju ovu Markovu epizodu.

40 Mnoštvo je kod Mk otvoreno Isusu, dolazi odasvud, traži Isusa, okuplja se oko njega, slijedi ga (1,28.37.39.45; 2,13; 3,7s; 10,1), ali bez prave vjere u Njega. Pripada onima „vani“ kojima nije dano znati otajstvo kraljevstva Božjega (4,10s). Premda je stajalište mnoštva prema Isusu drukčije od stanovišta židovskih uglednika (2,6-7.12; 11,18), na kraju se i mnoštvo pokazuje potpuno solidarno s autoritetima u odnosu na Isusa (15,29-30).

dakle, o teocentrično usmjerenoj i kristocentrično posredovanoj vjeri u kojoj se čudo događa i jedino se može i dogoditi. Čudo je za Mk uvijek iskaz približavanja i prisutnosti Božjega, ali i Isusova kraljevanja,⁴¹ što znači da su vjera u Boga i u Isusovo posredovanje njegova djelovanja neodvojive.

1.2. Molitvena vjera

Vjera je na više mjesta u Mk vezana uz Isusovu pouku o molitvi ili uz Njegov zahtjev i isticanje potrebe molitve (11,22-25; 9,14-29). Zajedno s drugim molitvenim tekstovima (13,18; 14,38) ili upozorenjima pred hipokritskom molitvom (7,6s; 12,40), očito je da je Mk pojam vjere snažno vezao uz molitveno ponašanje, da je obraćanje Bogu i molitveno komuniciranje s njim bez vjere nemoguće, da nema nika-kve, a posebno ne prave molitve bez vjere koja joj prethodi i iz koje niče. Molitva je očitovanje, produbljenje i življenje vjere.

U najopširnijoj pouci o molitvi⁴² i „najjasnijoj pouci o vjeri“⁴³ koja se sastoji od četiri retka (11,22-25)⁴⁴ koja sadržavaju četiri Isusove *logia*, vjera je stavljena odmah na početak (ἔχετε πίστιν θεοῦ, r. 22) kao bit onoga što Isus traži, ili kao naslov Njegove pouke u nastavku. Osim neuobičajenosti izričaja gdje se imenica πίστις pojavljuje s glagolom ἔχω,⁴⁵ i vrijednost uporabljenoga genitiva θεοῦ je upitna.⁴⁶ Prihva-

41 Kraljevsku teologiju Isusova djelovanja koja dolazi do vrhunca u satnikovoj vjeroispovijesti pod križem posebno razrađuje Frank J. MATERA, *The Kingship of Jesus: Composition and Theology in Mark 15*. SBLDS 66 (Chico, CA: Scholars Press, 1982.).

42 Usp.: Thomas SÖDING, *Glaube bei Markus. Glaube an das Evangelium, Gebetsglaube und Wunderglaube im Kontext der markinischen Basileiatheologie und Christologie*. SBB 12 (Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 21987.), 317; Sharyn E. DOWD, *Prayer, Power and Problem of Suffering. Mark 11,22-25 in the Context of Marcan Theology*. SBLDS 105 (Atlanta: Society of Biblical Literature, 1988.), 57s.

43 Klemens STOCK, *L'Attività*, 92.

44 Redak 26 koji se pojavljuje u nekim rukopisima – ponekad s inačicama – treba ukloniti jer se ne nalazi u najvažnijim rukopisima i jer strukturalno ne odgovara r. 25. Neki ga uklanjaju zbog *homoteleutona*, što je malo vjerojatno jer se pojavio u tekstu pod utjecajem paralele kod Mt 6,14s. Usp.: Bruce M. METZGER, *A Textual*, 109s.

45 Takav se izričaj rijetko pojavljuje u Novomu zavjetu: Dj 14,9; 1 Kor 13,2; 1 Tim 1,19; Jak 2,1.18. Samo kod Jak 2,1 izraz ima imperativnu vrijednost i povezan je s objektnim genitivom.

46 Rasprava se vrti oko toga radi li se o genitivu subjektivnom (Božja vjernost) ili objektnom (vjera u Boga).

tivši da se radi o genitivu objektnom i da je taj početni izričaj kasnije preciziran glagolom πιστεύω (rr. 24.25), možemo reći da je vjera u Boga ovdje označena kao zauzimanje ispravnoga stava pred Bogom upravo u njegovu boštvu.⁴⁷ Vjera je, dakle, povjerljiva usmjerenost Bogu koja rezultira moćnim ponašanjem prema nekim objektima, prema onomu što je ljudski nemoguće. Takva vjera dolazi do izražaja u molitvi,⁴⁸ a označuje pristup Božjoj (sve)moći. Njezine oznake su naznačene u produženoj protazi u Mk 11,23, gdje upotrijebljeni glagoli sa svojim objektima pokazuju određeno stupnjevanje vjere. Ona ima izvanjsko očitovanje - govor (ὅς ἂν εἴπῃ) i unutarnje djelovanje koje je najprije negativno - isključenje sumnje (μὴ διακριθῆ), a potom i pozitivno - vjerovati (ἀλλὰ πιστεύῃ) označeno. Prije očitovanja vjere u govoru treba isključiti sumnju u srcu i vjerovati u ono što se govori.⁴⁹ Vjera se u molitvi pojavljuje kao povjerenje u Boga u ritmu života,⁵⁰ kao sučeljavanje vlastitih ljudskih planova s Božjim naumima i davanje prednosti Bogu.⁵¹ Ona je stvarnost srca koje progovara preko usana.

Zanimljivo je da samo u kontekstu govora o molitvenoj vjeri, koliko god ustrajavao na Božjoj svemoći, Mk govori o Božjemu očinstvu u odnosu na ljude (11,25).⁵² Bog Otac kojemu se čovjek približava Isusovim osjećajima,⁵³ osim što je jamstvo sigurnoga uslišanja molitve,

47 Od 30 slučajeva u kojima Mk rabi imenicu θεός u genitivu, osim u izričaju υἱὸς θεοῦ, ona se samo ovdje pojavljuje bez člana. To izostavljanje nije slučajno i bez značenja. Njime Mk naznačuje da se radi o Božjemu boštvu, o Božjoj naravi. Usp.: Klemens STOCK, *Alcuni aspetti*, 17s, 25.

48 Molitva je izričaj vjere. Usp.: Thomas SÖDING, *Glaube*, 333, 365; Rinaldo FABRIS, *La preghiera nella Bibbia* (Roma: Borla, 1985.), 107. Otto H. PESCH, *Sprechender Glaube. Entwurf einer Theologie des Gebets* (Mainz: Matthias Grünewald-Verlag, 1970.) već naslovom svojega djela tako definira molitvu.

49 Usp.: José CABA, *La oración de petición. Estudio exegetico sobre los evangelios sinópticos y los escritos joaneos*. AnBib 62 (Roma: Biblical Institute Press, 1974.), 131-133.

50 Usp.: Thomas SÖDING, *Glaube*, 325; Klemens STOCK, *L'Attività*, 93s; Joachim GNILKA, *Marco*, 621. To znači da Mk, za razliku od Mt (6,9-13) i Lk (11,2-4), nije sklon obrascima molitve, premda ni njihov *Očenaš* nije obrazac, nego model svakoga obraćanja Bogu. Usp.: Heinz SCHÜRMAN, *Das Gebet des Herrn als Schlüssel zum verstehen Jesu* (Freiburg – Basel – Wien: Herder, ⁴1981.; ¹1957.), 127-131.

51 Usp.: Rinaldo FABRIS, *La preghiera*, 115s; 124; Thomas SÖDING, *Glaube*, 335.

52 Bog je Otac u odnosu na Isusa kod Mk 3 puta, kod Mt 25 puta, kod Lk 13 puta i kod Iv 118 puta. U odnosu na ljude kod Mt 20 puta, kod Lk 4 puta, kod Iv 3 puta, a kod Mk samo ovdje.

53 Jedini je Isus Sin Božji (1,1.11; 9,7) i jedini se on može obratiti Bogu apelativom *Abba* (14,36).

jamac je i milosrdne i nepristrane aktualizacije svoje božanske svemoći.⁵⁴ Vjerničko prihvaćanje Boga za Oca nije ništa drugo nego ulazak u Isusov sinovski odnos s njime, što je središnja Isusova poruka kod Mk.⁵⁵ Ulazak u sinovski, Isusov odnos s Bogom⁵⁶ određuje ljudsko ponašanje koje najviše dolazi do izražaja u opraštanju. Opraštanje je, a njime Mk zaključuje ovaj prikaz, lakmus papir vjere. Vjera je, parafrazirajmo Pavla, opraštanjem djelotvorna (usp.: Gal 5,6).

Zanimljivo je spomenuti da Isus poučava učenike o molitvi nakon što su oni konstatali usahlost besplodne smokve na putu iz Betanije u Jeruzalem. Takva kontekstualizacija pokazuje vjeru, molitvu i opraštanje kao načine kojim učenici mogu donijeti rod koji Bog hoće.⁵⁷

U sklopu eshatološkoga govora, koji je koncipiran poput Isusove oporuke,⁵⁸ Isus potiče učenike na molitvu i bijeg pred nevoljama koje predstoje (13,18), što nije ništa drugo nego aktivna konkretizacija temeljenoga povjerenja u Boga. U opasnostima i kriznim situacijama utočište treba tražiti u Bogu, u njegovoj zaštiti, u nadi da Bog upravlja poviješću i u tegobama, da ne zaboravlja svoje. Usmjerenost i povjerenje u Božju moć i milosrđe pozitivna je snaga koja utječe na razvoj povijesti spasenja, unatoč ljudskoj slabosti (πᾶσα σὰρξ u r. 20). Povjerenje u Boga treba biti tako dalekosežno da se sigurnim drži da Bog može mijenjati i svoje naume, barem što se tiče modaliteta njihova ostvarenja, u korist čovjekova spasenja.

U kontekstu izvješća o Isusovoj molitvi u Getsemaniju (14,32-42), Mk u r. 38 donosi Isusov poticaj učenicima na budnost i molitvu (γρηγορήτε καὶ προσεύχεσθε). Ovdje se pojmom budnost izražava vjeru⁵⁹ iz koje niče i koja usmjerava ispravnu molitvu. Vjera je budnost koja

54 Ovaj vid nepristranosti Božjega djelovanja, koji posebno razvija Pavao, nije tuđ ni Mk. Usp.: Jouette M. BASSLER, *Divine Impartiality. Paul and a Theological Axiom* (Chico, CA: Scholars Press, 1982.), passim.

55 Usp.: Eugene E. LEMCIO, „The Intention of the Evangelist Mark“, *New Testament Studies* 32 (1986.), 187-206, ovdje 201.

56 I taj je odnos obilježen vjerom. I „riječ o vjeri koja premješta brda može se promatrati u svjetlu Isusove vjere.“ Joachim GNILKA, *Teologija*, 138.

57 Više o tomu vidi u: Marinko VIDOVIĆ, „Isus proklinje smokvu ili...?“, *Bogoslovska smotra* 70 (1998.), 347-361.

58 Usp.: Joachim GNILKA, *Teologija*, 130.

59 Većina poziva na budnost u Novomu zavjetu utemeljena je na uočenoj opasnosti za vjeru. Usp.: Reinhard FELDMEIERS, *Die Krisis des Gottessohnes. Die Gethsemaneerzählung als Schlüssel der Markuspasion*. WUNT 2/21 (Tübingen: J. C. B. Mohr, 1987.), 198.

je sposobna podnijeti iskušenje (πειρασμός)⁶⁰ skandaloznoga⁶¹ Božjega djelovanja, odnosno prihvaćanja Isusove smrti kao Božje volje.⁶² To je moguće samo Božjom objavom⁶³ koja otkriva pozitivnosti Božjega nauma i u, ljudski gledano, razočaravajućim, suprotnim i zabrinjavajućim okolnostima. Iskušenje dolazi od ljudske slabosti, odnosno iz suprotstavljanja Božje stvarnosti stvarnosti po mjerilima ljudskim.⁶⁴ Nadići samo ljudska mjerila stvarnosti, znači vjerovati Bogu i Njegovu naumu i postupanju. Vjerovati je jednako zauzimanju Božjega, a ne ljudskoga motrišta na stvarnost.

Upozoravajući učenike zauzimanjem stava prema molitvi svojih protivnika, Isus im nudi molitvu, odnosno vjerničko ponašanje koje mora biti u skladu sa životom (12,40), odnosno koje mora odražavati ispravan odnos prema samima sebi i prema drugima, što je odlučno za ispravan odnos s Bogom.⁶⁵ Neispravno poimanje Boga, koje najviše dolazi do izražaja u molitvi, dovodi nužno do neispravnoga stava prema sebi i drugima, a ispravno poimanje Boga i odnos s Njim, što i jest vjera, nije spojivo s egocentrizmom i hipokrizijom.

60 Usp.: Reinhard FELDMEIERS, *Die Krisis*, 200-202; Karl Georg KUHN, „Πειρασμός - ἀμαρτία - σάρξ im NT und damit zusammenhängenden Vorstellungen“, *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 49 (1952.), 200-222. Ovaj potonji autor piše: „Der πειρασμός trifft, schon von seinem Begriff her, immer nur die Gläubigen“ (str. 202).

61 Bliskost u značenju pojmova πειράζω i σκανδαλίζω najbolje se vidi iz usporedbe Mk 4,17 s Lk 8,13.

62 Da je tomu tako, vidi se iz Mk prikaza prvoga Isusova nagovještaja svoje muke, smrti i uskrsnuća učenicima (8,31-33). Učenici se, nošeni ljudskom mišlju, na Petrova usta suprotstavljaju takvu Božjemu planu. Njihov protest, ne samo Božjemu naumu s Isusom nego i s njima koji su pozvani na nasljedovanje, Isus označuje kao sotonski, a Mt ga još precizira riječima σκάνδαλον εἰ ἐμοῦ (16,23). Premda Isus Petrovu reakciju kvalificira sotonskom, to ne mora značiti da je Sotona na djelu, ali misliti samo po ljudsku, vrlo je blizu sotonskome.

63 U tomu smislu je posebno važna tumačiteljska rečenica u r. 40: ἦσαν γὰρ αὐτῶν οἱ ὀφθαλμοὶ καταβαρυνόμενοι, καὶ οὐκ ᾔδεισαν τί ἀποκριθῶσιν αὐτῷ. U njoj imamo jasno prizivanje na Petrovo ponašanje u izvješću o Preobraženju, dakle na atmosferu objave. Usp.: Anthony KENNY, „The Transfiguration and Agony in the Garden“, *Catholic Biblical Quarterly* 19 (1957.), 444-452, ovdje 444s.

64 Reinhard FELDMEIERS, *Die Krisis*, str. 199, bilješka 29 piše: „die Versuchung entsteht aus dem Gegensatz von Gottes Wirklichkeit und der Wirklichkeit nach dem Maßstäben dieser Welt; dieser erliegt, wer nicht immer im Gebet seine Beziehung zu Gott erneuert“.

65 U odnosu na jedan drugi slučaj hipokritskoga ponašanja koje Mk kritizira (7,6), Thomas SÖDING, *Glaube*, str. 363, piše: „Sie [vrhunac Isusove kritike u Mk 7,6, o. m.] besteht darin, daß man zwischen Gottesverehrung und sozialem Verhalten nicht trennen kann, daß vielmehr beides *eine* Wurzel und *eine* Perspektive haben muß: den Willen Gottes.“

U svim je tekstovima o molitvi vrlo jasno istaknuta teocentričnost molitvene vjere, premda ostaje nedirnuta njezina kristocentrična uvjetovanost. Dok je, s jedne strane, Isusovo djelovanje nužna pretpostavka za neograničeno povjerenje u Božju spasenjsku moć, s druge strane, vjera u Boga je početak prihvaćanja Isusova istinskoga identiteta i ministerija. Karakteristično je za Mk da se kreće u ovomu hermeneutičkomu krugu.⁶⁶

1.3. Čudo, vjera i molitva

U prikazu ozdravljenja opsjednutoga dječaka epileptičara (Mk 9,14-29), govori se o nevjeri učenika (9,19), o vjeri koja je moćna (9,23), o svjedočanstvu vjere koja moli (9,24) i o Isusovoj pouci učenika o snazi molitve (9,28s). Ovdje su vjera pred čudom i molitvena vjera snažno povezane i temeljni su motiv pripovijedanja. Epizoda nije prvenstveno usredotočena na govor o čudu, nego na pouku koju Isus daje svojim. Smještena je u drugi dio evanđelja gdje čudesa nisu prisutna toliko kao u prvomu dijelu, što je znak da je Mk shvaća više kao pouku nego kao izvješće o čudu.⁶⁷ Pouka se odnosi na molitvenu vjeru (9,28s) kao izlazak iz krize koju tvori nemoć vjere (9,19).⁶⁸ Primjer joj je vjera dječakova oca koja je paradoksalna i u svojoj paradoksalnosti prava vjera:⁶⁹ Πιστεύω· βήθει μου τῆ ἀπιστίᾳ (9,24). U vjeri otac moli Isusa da otkloni njegovu nevjeru. Vjeruje u Isusovu moć, ali i sumnja zbog nemogućnosti Njegovih učenika da mu ozdrave dječaka.

Svi izričaji o vjeri u ovoj epizodi uglavnom su Mk dodatak tekstu iz predaje.⁷⁰ To se jasno vidi u paradoksalnosti vjere dječakova oca. Rec 25b-27, gdje se govori o ozdravljenju dječaka, tematski se naslanjaju na rr. 22.23, ali ne na očevu paradoksalnu vjeroispovijest. Paradoksalna vjera se razlikuje od svih govora o vjeri u sinoptičkim

⁶⁶ Usp.: Thomas SÖDING, *Glaube*, 290-311.

⁶⁷ U drugom dijelu evanđelja Isus uglavnom poučava učenike (8,31.32s.34-38; 9,31.32.33-35.36-50; 10,32-34.35-37.38-45). I kad se radi o čudesima, ona su otvorena za Isusovu pouku učenika (10,46-52; 11,12-14.20). Bez te pouke čudo bi bilo strano u ovomu kontekstu. Usp.: Thomas SÖDING, *Glaube*, 456s, 461s.

⁶⁸ Ove završne retke mnogi autori vide kao Markov redakcijski dodatak kojim se izvješće o čudu transformira u pouku učenika o važnosti molitve. Usp.: Thomas SÖDING, *Glaube*, 460-463. Joachim GNILKA, *Marco*, 259, bilježi isti postupak kod Mk 4,34b; 7,17ss i 10,18ss.

⁶⁹ TERTULIJAN, *De carne Christi* V. (PL 2, 805-808) je to kasnije formulirao poznatom izrekom: *credo quia absurdum est*.

⁷⁰ Usp.: Wolfgang SCHENK, „Tradition und Redaktion in der Epileptiker-Perikope Mk 9,14-29“, *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft* 63 (1972.), 76-94.

izvješćima o čudesima. Drugdje se riječi *πίστις, πιστεύω* nalaze u Isusovim ustima ili u komentaru evanđelista, a ovdje u ustima dječakova oca. On sam govori o svojoj nevjeri, odnosno o vjeri u nevjeri. Razlika između ovoga iskaza i drugih iskaza nevjere u izvještajima o čudima je jasna. Ovdje je nevjera jasno verbalizirana, a tamo iskazana drugim motivima. Možemo zaključiti da u Mk 9,24 nalazimo relativno kasniji stadij promišljanja vjere, one vjere koja je često na iskušenju i u drugim prikazima čudesa. I r. 22, gdje se govori o očevoj molbi upućenoj Isusu koja je puna sumnje, dolazi od Mk. U r. 23 imamo predajno tumačenje vjere u sumnji, tako da se r. 24 ne tiče izravno Isusove moći, nego očeva ponašanja.

Predajni izvještaj koji se sastoji uglavnom od rr. 14-23.25b-27 kontrastira nemoć učenika i Isusovu moć pred bolešću.⁷¹ O tomu se raspravlja kao o temi vjera-nevjera (9,19a.23). To daje prigodu Mk za redakcijske dodatke kojima izražava svoju nakanu. On želi prikazati Isusa kao onoga koji poučava učenike o snazi molitve, i zato kontrast učeničke nemoći i Isusove moći rabi u tu svrhu. Unoseći u izvještaj riječi o snazi vjere (r. 23b) i paradoksalnu vjeroispovijest dječakova oca (r. 24), Mk dovodi napetost između vjere i nevjere, prisutnu u izvješću o čudu, do izravnoga izričaja, a razrješuje je u pouci učenika o snazi molitve kao povjerljivom oslanjanju na Božju moć.

Nevjera učenika u r. 19 izražena je izričajem „nevjerni rode“ (*ὁ γενεὰ ἄπιστος*),⁷² a odnosi se na njihovu nemoć, kako tumači dječakov otac (rr. 17-18). Nevjera je razlog njihova zakazivanja, a sastoji se, kako pokazuje kontekst, u odbijanju Isusove muke i spremnosti na nasljedovanje Isusa.⁷³ U vjeri, i to molitvenoj, i oni su moćni (r. 29; usp. 11,22-25), dionici su Božje svemoći, a to se najprije vidi u sposobnosti nasljedovanja Isusa na putu prema Jeruzalemu. Budući da su izrazili otpor tomu putu (8,27-33), zakazuju već u prvoj prigodi u kojoj su trebali pokazati moć danu im od Isusa.⁷⁴ Vjerom se participira u Božjoj svemoći, ali kroz spremnost nasljedovanja Isusa. Ta participacija je

⁷¹ Učenička nemoć polazište je i dolazište cijeloga izvješća. Usp.: Karl KERTELGE, *Die Wunder Jesu*, 178; Tomas SÖDING, *Glaube*, 459.

⁷² Ovaj je izričaj posebno istaknut jer je to jedini vokativ u Mk uveden s *ὦ*.

⁷³ To je jasno iz usporedbe Mk 8,38 (*ἐν τῇ γενεᾷ ταύτῃ τῇ μοιχαλίδι καὶ ἁμαρτωλῶ*) s ovim izričajem. Usp.: Ermenegildo MANICARDI, *Il cammino di Gesù nel Vangelo di Marco. Schema narrativo e tema cristologico*. *Analecta biblica* 96 (Roma: PIB, 1981.), 184. Prihvatiti patnju, nije nimalo manje izraz moći od sudjelovanja u moći koja je svojstvena Bogu.

⁷⁴ Isus im je dao tu moć kad je ustanovio Dvanaesticu, ali s preduvjetom da budu s Njim (usp.: 3,14s). U prigodi prvoga samostalnoga djelovanja, bez Isusa, oni su realizirali tu moć (usp.: 6,13).

dar onomu tko živi od Boga i za Boga. Pouzdanje u samoga sebe, a ne u Božju moć, i onda kada se ona očituje kao nemoć koja vodi u smrt, to je izraz nevjere. Ta usmjerenost na same sebe potpuno je u skladu s Isusovim prijekorima učenika u 4,40; 6,52 i 8,14-21. Doduše, u ovim se tekstovima ne radi o njihovoj moći činiti čudesa, nego o njihovu kukavičluku, strahu, zabrinutosti za sebe same. Strah i zabrinutost za sebe pred Božjim naumima su jednakovrijedni i izraz su nevjere koja rezultira nemoću.

Zakazivanje učenika u suprotnosti je s onim što im je Isus obećao u 3,15 i što su već ostvarivali (usp.: 6,7.13): da će i oni izgoniti demone. Ta suprotnost nestaje ako ispravno shvatimo Isusove riječi kojima im predaje tu moć⁷⁵ i ako je stavimo u kontekst Mk prikaza poziva učenika na nasljedovanje Isusa,⁷⁶ na pouzdanje u njegovu moć, konačno na pouzdanje u Boga. Pouzdanje i zajedništvo s Isusom⁷⁷ izvor su učeničke moći.⁷⁸ Kad to zakaže, zakazuje i moć. Vjera u Boga nužno dovodi do povjerenja u Isusa, do nasljedovanja Isusa, a onda i do mogućnosti suprotstavljanja silama protivnima Bogu,⁷⁹ ali i obratno. Prihvatanje Isusa sa svim posljedicama Njegova nauka i života, hodanje za Njim osnažuje vjeru koja je moćna pred zlom.

⁷⁵ Marko bilježi: *καὶ ἐδίδου ἀποτοῖς* itd. (6,7), gdje glagol stoji u imperfektu. To znači da učenici uvijek iznova trebaju biti obdareni tom moći, da im nije dana jednom zauvijek.

⁷⁶ Ovaj odlomak evanđelja određen je prvom Isusovom najavom svoje muke i pozivom učenika na nasljedovanje. Budući da se oni tomu suprotstavljaju (8,27-33), prvi pokušaj realiziranja moći koju im Isus daje rezultira promašajem.

⁷⁷ Ovaj motiv nezajedništva s Isusom kao glavnim razlogom učeničke nemoći posebno ističe Konrad WEISS, „Ekklesiologie, Tradition und Geschichte in der Jüngerunterweisung. Mk 8,27 – 10,52“, Helmut RISTOW – Karl MATTHIAE (ur.), *Der historische Jesus und der kerygmatische Christus* (Berlin: Evangelische Verlagsanstalt, ²1961.), 414-438, posebno 422s; usp.: Rudolf PESCH, *Das Markusevangelium*. HThKNT (Freiburg – Basel – Wien: Herder, sv. I., ²1977., sv. II., 1977.); ovdje svezak II., 88. Zanimljivo je uočiti da Markov Isus ustanovljuje Dvanaesticu imajući u vidu svoju odsutnost. Nije slučajno da o ustanovi govori tek nakon izričite odluke židovskih uglednika da će ga ubiti (3,6). Isto tako, važno je uočiti da je ustanova Dvanaestorice usmjerena najprije tomu da budu s Njim, s Isusom (*ἵνα ὡσιν μετ’ αὐτοῦ*, 3,14), a tek onda slijedi njihovo poslanje naviještanja i posjedovanja moći izгона demona. Usp.: Klemens STOCK, *Boten aus dem Mit-ihm-sein* (Rome: Biblical Institute Press, 1975.), *passim*.

⁷⁸ Marko više puta stavlja u uzajamnu zavisnost ispravan odnos s Isusom i s Bogom (usp.: 10,17-22.28-31). Usp.: Klemens STOCK, *Il cammino di Gesù verso Gerusalemme. Marco 8,27 – 10,52* (ad uso degli studenti), (Roma: PIB, 1989.), 113-115.

⁷⁹ Usp.: Thomas SÖDING, „Die Nachfolgeforderung Jesu im Markusevangelium“, *Trierer Theologische Zeitschrift* 94 (1985.), 292-310, ovdje 303-307.

Otac dječaka epileptičara svojim paradoksalnim i molitvenim iskazom vjere pokazuje da vjera ne preskače nevjeru, nego da je na paradoksalan način integrira. Vjera je u svojoj biti trajno nadilaženje nevjere, štoviše, molitveni stav nadilaženja nevjere. „Vjera bez iskušnja mrtva je vjera. Vjera je vjera u iskušenjima.“⁸⁰ Onaj tko vjeruje, prihvaća život iz Božjih mogućnosti, a one su neograničene, djelotvorne i spasenjski zauzete za čovjeka. Kriza vjere nadvladava se, što može izgledati paradoksalno, upravo vjerom, molitvenom vjerom koja prosi od Boga učvršćenje vjere. Očito je da je prava i moćna vjera Božji dar onima koji nasljeđuju Isusa. To je nasljedovanje kasnije protumačeno kao pristajanje uz Isusa samim time što se nije izravno protiv Isusa (usp.: 9,40).

1.4. Upućivanje u vjeru i isključenje nevjere

Ako pozornost usmjerimo na tekstove koji nisu vezani ni uz Isusovo čudotvorno djelovanje ni uz pouke o molitvi, a u kojima se izričito spominje vjera, lako je uočiti da se radi o zgodama u kojima Isus upućuje naslovnike kada i u što ne treba vjerovati (13,21) ili im pokazuje na čemu se vjera ne smije bazirati (15,32). Već u prvom spominjanju vjere, Markov Isus veže je uz potrebu obraćenja (1,15). Obraćanje se pojavljuje kao preduvjet vjere, a ono što mu je suprotno kao zapreka vjeri. U 13,21 vjera je razgraničena od lažne ponude znamenja i čudeša (*σημεῖα καὶ τέρατα*, 13,22) s ciljem da se zavede (*ἀποπλανᾶν*) Isusove sljedbenike, a u 15,32 od krive potrage za znakovima i čudesima. Vjera, dakle, nije sve ono što na prvi mah može izgledati kao vjera. Nije oslonjena na sigurnost znaka i čuda, nego na shvaćanje i prihvaćanje Isusova puta kao Božje spasiteljske volje.

Marko i izrijekom govori o onomu što je oprečno vjeri. To izražava pojmovima *ἀπιστία* i *ἄπιστος*. Uz takav izričit govor o nevjeri kao oprečnosti vjeri, bilo da se radi o pokušaju ozdravljenja bolesnoga bez Isusove nazočnosti ili sumnje u mogućnost ozdravljenja (9,19.24), bilo da se radi o ispitivanju i neznanju o podrijetlu Isusove čudotvorne moći (6,6a), Mk rabi i neke druge pojmove koji iz konteksta jasno rezultiraju kao oprečni vjeri. Primjerice, *διαλογίζομαι* i *διαλογισμός* (2,6.8; 11,31s; usp.: 8,16.17; 9,33; 7,21), *σκανδαλίζω* (6,3; usp.: 4,17; 14,27.29; 9,42-47), *πειράζω* i *πειρασμός* (14,38; usp.: 8,11; 10,2; 12,15; 1,13), *ὄνειδίζω* (15,32) i *ἐπαισχύνομαι* (kao suprotnost glagolu *ἀκολουθέω* u 8,34.38), *ὑπόκρισις* (kao pojam paralelan glagolu *πειράζω* u 12,15),

⁸⁰ Gerhard EBELING, *Das Wesen des christlichen Glaubens*. GTB 8 (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Mohn, ⁴1977.; ¹1959.), 156.

ὑποκριτής (7,6). Tu se još mogu ubrojiti, ali samo na nekim mjestima glagol φοβέομαι (4,41; 5,36; 6,50), izdaljega i πώρωσις i πωρόω (3,5; 6,52; 8,17) kao i (ἀπ)ἀρνέομαι (14,30.31.68.70.72) i οὐ συνίημι (6,52; 8,17). Radi se, dakle, o ljudskim „raspravama“ koje se odnose na Isusa, Njegov nauk i moć, o „iskušenjima“, „sablaznima“, „dvoličnosti“, „strahu“, „otvrdnuću“ obično srca ili misli, „mučenju“ ili „izrugivanju“ Isusa, „neshvaćanju“ Njegova djela i nauka. Jednom riječju, radi se o onomu što Isus nakon Petrove vjeroispovijesti kod Cezareje Filipove definira kao „razmišljanje ne po Božju, nego po ljudsku“ (οὐ φρονεῖς τὰ τοῦ θεοῦ ἀλλὰ τὰ τῶν ἀνθρώπων, 8,33). Na temelju ovakva pojmovlja vidi se da Mk vidi nevjeru prije svega kao oslanjanje samo na ljudske planove i mogućnosti, iz čega proizlazi potpuno neshvaćanje i neprihvatanje Božjega djelovanja. To nužno rezultira krivim ljudskim ponašanjem kao izrazom nevjere. Jedini se Isus do kraja dosljedno ponaša „po Božju“ i u tomu smislu On je pravi vjernik, odnosno model istinske vjere, premda se u teologiji radije o njoj govori kao o vjernosti Ocu.

1.5. Različitost i konstante govora o vjeri

Različita kontekstualizacija govora o (ne)vjeri jasno pokazuje koliko je Mk shvaća kao životnu stvarnost koja se u promjenjivim uvjetima života uvijek drukčije izražava, ali uvijek s određenim konstantama. *Sitz im Leben* njegova govora o (ne)vjeri je različit (misij-ski navještaj, kateheza, sukobi sa židovstvom), ali i teološki kontekst (navještaj Isusova čudotvorstva, rasprava o temeljnim pitanjima u zajednici, navještaj kraljevstva, Isusova muka). Unatoč toj različitosti, svi su njegovi izričaji o vjeri objedinjeni jednom književnom vrstom – evanđeljem, što znači da svi upućuju jedan na drugoga, da su uzajamno povezani i isprepleteni, da se uzajamno tumače i razjašnjavaju. Budući da Mk stvara teologiju pripovijedajući, razlike, pa i suprotnosti u izričajima o vjeri gube svoju težinu. Vjera i govor o njoj zavise o konkretnim okolnostima ljudskoga života, prate život, a glavni su joj elementi: prihvaćanje kraljevstva, dolazak k Isusu, traženje pomoći od Isusa, razumijevanje, štoviše, dublje razumijevanje Isusa, Njegovih riječi i djela, nasljedovanje Isusa i molitveno obraćanje Bogu u povjerenju da On može učiniti i činiti ono što je ljudski nemoguće, a jedino Njemu moguće.⁸¹

Sve Markove tekstove u kojima se govori o (ne)vjeri povezuje

⁸¹ Usp.: Dieter ZELLER, „Jesus als Mittler des Glaubens nach dem Markusevangelium“, *Bibel und Leben* 9 (1968.), 278-286.

njegova kristologija i teologija kraljevstva Božjega.⁸² To je lako uočiti jer u svim slučajevima jedini Isus zahtijeva vjeru (1,15; 5,36; 11,22-25), jedini je On budi i nalazi kod ljudi (2,5; 5,34; 9,23s; 10,52), jedino On raskrinkava lažnu vjeru ili nevjeru (13,21; usp.: 9,19; 4,40)⁸³. Ta kristološka dimenzija vjere, premda još nedozrele, vidi se i iz činjenice da je u ovim kontekstima Isus oslovljen kao Sin Čovječji (usp.: 2,10 s 2,5), Sin Davidov (usp.: 10,47 s 10,52; 11,9s s 11,22-25) i Sin Božji (usp.: 9,2-8 s 9,14-29), dakle, vrlo snažnim kristološkim naslovima.⁸⁴

Uz kristološku dimenziju vjere, gotovo u svim slučajevima može se uočiti i njezina teocentrična dimenzija (posebno u 11,22; 2,1-12), što je jasno povezano s Isusovim zahtjevom u Mk 1,15. U svim svojim različitostima, vjera je uvijek vjerovanje u evanđelje Božje,⁸⁵ duboko je ukorijenjena u teologiju o kraljevstvu Božjemu, o otajstvu koje, za razliku onih vani, Bog po Isusu daje znati učenicima (4,11).⁸⁶ Bez teološke i kristološke dimenzije svekolikoga Markova prikaza, njegovo poimanje vjere je nerazumljivo i neprihvatljivo. Mk postupno vodi čitatelja do prave vjeroispovijesti, one satnikove pod križem. Jedino tu

82 Usp.: Gerhard LOHFINK, „Die Grundstruktur des biblischen Bittgebetes“, Gisbert GRESHAKE – Gerhard LOHFINK (ur.), *Bittgebet – Testfall des Glaubens* (Mainz: 1978.), 19-31, posebno str. 27 gdje piše: „[...] Jesu starke Hervorhebung des vertrauensvollen Gebetes in unmittelbarem Kontext mit seiner Basileia-Botschaft steht.“

83 Svi Mk izričaji o vjeri s malim iznimkama (15,32; 9,24) potječu iz Isusovih usta (1,15; 4,40; 5,34.36; 9,19.23.42; 10,52; 11,22-25; 13,21; usp.: 9,28s; 13,18; 14,38; 7,6s; 12,40) ili su u svezi s onim što Isus misli i kako reagira (2,5; 6,6a; 11,31). Tu je Mk jasno određen predajom da vjera itekako zavisi o Isusu, s Njim je povezana i na Njega navezana.

84 Kad se uključe i drugi kristološki naslovi, kao što su Mesija (8,29), Kralj židovski (15,2), Mesija sin Blagoslovljenoga (14,61), svi su oni osim naslova Sin Božji nedostatni da izraze Isusov pravi identitet. I naslov Sin Čovječji koji se pojavljuje jedino u Isusovim ustima, nije toliko kristološki, koliko tehnički pojam. Naime, kristološki pojmovi izražavaju Isusov identitet i značenje Njegove osobe, a tehnički samo značenje. U tomu smislu, naslov Sin Čovječji označuje Isusa kao čovjeka koji je, premda djeluje božanskom moći (2,10.28), odbačen od Izraela i naroda (10,33s), ali i potvrđen od Boga, sada uskrsnućem, a kasnije parusijom (14,62). „In Mark’s story, therefore, the designation ‘the Son of man’ emphasizes the twin features of repudiation and vindication.“ Usp.: Jack D. KINGSBURY, *Conflict in Mark. Jesus, Authorities, Disciples* (Minneapolis: Fortress Press, 1989.), 58-61, navod 61; Jack D. KINGSBURY, *The Christology of Mark’s Gospel* (Philadelphia: Fortress Press, 1983.).

85 Genitiv se može uzeti i kao subjektivni i kao objektivni, odnosno, Bog je navjestitelj evanđelja, ali on je i sadržaj naviještenoga evanđelja.

86 Vidi: Joel MARCUS, *The Mystery of the Kingdom of God*. SBLDS 90 (Atlanta: Scholars Press, 1986.).

jedan čovjek ispovijeda ono što sam Bog tvrdi o Isusu (usp.: 1,11 s 9,7) i što je, prema naknadno uključeno u tekst,⁸⁷ i u naslovu Mk djela: „uistinu ovaj čovjek bijaše Sin Božji“ (15,39).⁸⁸

2. Istaknute odrednice Markova poimanja vjere

Da bismo uočili istaknute odrednice koje Mk pripisuje vjeri u različitim izvješćima, dobro je prije toga vidjeti njegov odnos prema predaji koju je uključio u svoja izvješća. Iz toga je vidljivo slaže li se u svemu s predajnim poimanjem vjere, ili toj i takvoj vjeri želi nešto nadodati, pojasniti je, drukčije je usmjeriti, naglasiti ili iskazati.

2.1. Vjera i predaja – vjera kao pouzdanje u Boga

Bez ikakve dvojbe možemo reći da je predajno poimanje novozavjetne vjere duboko ukorijenjeno u starozavjetne tekstove. Uzmemo li u obzir samo neke starozavjetne tekstove koji izričito govore o vjeri (primjerice, Iz 7,9; 28,16; Hab 2,4; Post 15,6),⁸⁹ možemo uočiti njezine osnovne i bitne konture. Prije svega, vjera je usmjerena na Boga kao osobu, ne na njegovo postojanje, nego na njegovo moćno spasiteljsko djelovanje u povijesti. To djelovanje očituje Božju vjernost, postojanost, Božju zauzetost u ostvarenju svojih nauma i obećanja. Kolikogod nije moguća bez priznanja Boga, vjera je puno više od toga priznanja. Ona je životni stav oslanjanja na Jahvu, prepuštanja sebe Njegovu vodstvu i naumima. Takva se vjera posebno verificira u teškim, kritičnim povijesnim trenucima. Oprečna je sumnji i traženju uporišta u svojim mogućnostima i sposobnostima. Vjerovati znači uspostaviti, imati i živjeti ispravan odnos s Bogom i prema Bogu u povijesti, u Njegovu povijesnom djelovanju, što znači da to ne može ostati bez reperkusija na uobičajene međuljudske odnose, na djelatni (etički) vid ljudskoga postojanja. Vjera nije nipošto samo individualni čin pojedinca. Koli-kogod osobna, ona nije privatna, nego je uvijek uključena u društvena povijesna događanja, u ono što Jahve smjera i izvodi u svojem izabranomu narodu.

U mlađim starozavjetnim tekstovima vjera poprima i druge i

⁸⁷ Usp.: Bruce M. METZGER, *A Textual*, 73.

⁸⁸ O Markovoj kristologiji može se vidjeti u: Marco VIRONDA, *Gesù nel vangelo di Marco. Narratologia e cristologia*. Rivista Biblica. Supplementi 41 (Bologna: Edizioni Dehoniane, 2003.).

⁸⁹ Usp.: Gerhard HARKAM, „Glaube (AT)“, Johannes B. BAUER i dr. (ur.), *Bibeltheologisches Wörterbuch* (Graz – Wien – Köln: Verlag Styria, 1994.), 245-250.

drukčije naglaske. Kod Deuteroizaije ona je vezana uz priznanje Jahvine jedincatosti (43,8-13). U Ps 78,21ss vjera je označena kao držanje za istinu Božjega čudotvornoga djela. Još kasnije, vjera se veže uz oslanjanje na Božju riječ, njegove zapovijedi, volju, na znakove koji drugi čine u Njegovo ime. Što je u ranijim tekstovima bilo vezano izravno uz Boga i što se ne gubi, sada je vezano izravno uz Njegove posrednike: Mojsija i Proroke. Vjerovati Bogu, znači vjerovati njima, Božjim ljudima.

Ovaj posljednji vid vjere posebno dolazi do izražaja u ranom judaizmu. Za Filona, koji je bio dosta pod utjecajem stoičkoga poimanja stvarnosti, po kojemu je vjera krepost stabilnosti i oslonjenosti na vjernost samomu sebi, izričaji *πιστεύειν τῷ θεῷ* ili *πίστις πρὸς θεόν* izražavaju svekoliko židovsku religioznost. Vjera je u tomu smislu izvlačenje iz stvorenoga, iz samo svjetskoga, ljudskoga i prolaznoga i okretanje Bogu, u kojemu se nalazi stabilnost i sigurnost. U ostatku ranožidovske literature vjera se pojavljuje kao poslušnost odredbama Zakona, posebno u mudrosnoj literaturi. Pojavljuje se kao mudro držanje, kao držanje vjerno Mudrosti i u skladu s Mudročću, kao uvjerenje i znanje o Gospodaru svijeta i povijesti, čije se gospodstvo pokazuje u zakonskim odredbama. U Kumranu, vjera označava priznaje i nasljedovanje, življenje po onomu što je izraženo u Svetim spisima, ali kako ih tumači Učitelj pravednosti.

Za Mk kao i za predajne tekstove koje baštini i usvaja, poimanje vjere oslonjeno je na ovo starozavjetno poimanje.⁹⁰ To je očito u onim prikazima gdje se spominje vjera, a koje uglavnom svi autori ubrajaju u predajne tekstove: 2,1-12; 5,21-24.35-43; 10,46-52; 11,22-25; 13,18.⁹¹ To ne znači da u njima nema i Markovih zahvata, ali osnovni ton ostaje predajni. Ne samo da je kontekst Markova spominjanja vjere predajni nego je i najveći dio Markovih izričaja o vjeri, barem u sklopu čudesa, preuzet iz predajnih tekstova (2,5; 5,36; 9,23; 10,52), premda ne i bez njegovih zahvata. Posve je razumljivo stoga da vjera tu označava prije svega povjerenje u Boga i Njegovu spasiteljsku i (sve) moćnu volju.

Ipak, kompozicijskim, ali i pravim autorskim zahvatima u predajne tekstove Mk izražava i novost vjere u odnosu na starozavjetnu pozadinu. Novost je u tomu što se u svim tim slučajevima vjera, povjerenje usmjeravaju na Isusovu osobu, da se po Njemu i preko Njega tra-

⁹⁰ Usp.: Gerhard LOHFINK, „Die Grundstruktur“, 22, 27s; Thomas SÖDING, *Glaube*, 35-44; Klemens STOCK, *Alcuni aspetti*, 97; Klemens STOCK, *L'Attività*, 120-123.

⁹¹ To ističu svi komentatori, a može se vidjeti u: Rudolf PESCH, *Das Markusevangelium*, sv. I., ²1977., sv. II., 1977.

ži susret s Bogom i Božja pomoć. Tek susret s Isusom, osobno ili preko glasa o Njemu, budi vjeru. Tegobe za koje ljudi drže da ih vjera kao oslanjanje na Boga može nadvladati i nadvladava stavljaju se pred Isusa. Povjerenje da Isus može pomoći ili dovesti do Božje pomoći jako je izraženo. Ako tu usmjerenost na Isusa stavimo u širi kontekst Markovih izvješća, vidi se da Isusov navještaj i djelovanje označuju vjeru kao usmjerenost Bogu jer on svojim navještajem kraljevstva i njegovim, barem početnim, uprisutnjenjem moćnim djelima upućuje na Božje djelo. Usmjerenost Isusu, posebno u izvještajima o čudesima, odraz je a nerijetko i retroprojekcija vjere u Njegovu proslavu od Boga, vjere u uskrsnuće i u sadanju spasiteljsku zauzetost. Ipak, taj odraz nije presudan jer se u svim izvješćima naglašava Isusova posebna moć, a ona nije samo refleksija nad temeljnom kerigmom nego navještajni ukaz da je On uprisutnjivao kraljevstvo Božje i za vrijeme svojega zemaljskoga ministrija. Vjera je potvrda povjerenja u Boga koji po Isusu, zemaljskom i proslavljenom, nudi pomoć i pomaže, približava svoje kraljevanje.

U odnosu na Stari zavjet, vjera kod Mk, a i u ostalim novozavjetnim spisima, dosta gubi svoju društveno-političku dimenziju i postaje više osobna usmjerenost Isusu, Njegovu navještaju i djelu, postaje stvarnost milosti.⁹² Kolikogod usmjereno na Isusa i zavisno o Njegovoj osobi i djelu, Markovo poimanje vjere je u kontinuitetu sa starozavjetnim poimanjem jer se uvijek radi o vjeri pouzdanja i povjerenja u Boga, o teocentričnoj vjeri kristološki probuđenoj i posredovanoj. Markovo isticanje kristološke dimenzije vjere nipošto ne zanemaruje njezinu teološku dimenziju. Ostavlja ih u plodnoj napetosti koja se realizira kao životna vjera, kao ostvarenje vjere u životu.

Važno je istaknuti i to da u mnoge predajne tekstove Mk unosi pojmovlje vjere.⁹³ Primjerice, u prikazu ozdravljenja dječaka koji je opsjednut i epileptičar, Marko u nekoliko navrata intervenira pojmovljem vjere, objašnjavajući u čemu je bit opisanoga ponašanja. Isusov razgovor s dječakovim ocem (9,21-24), koji je gotovo suvišan u pripovijedanju i gdje najviše rabi pojmovlje vjere, pripada, čini se, Markovu objašnjenju, „ima sve oznake izvornosti“.⁹⁴ Isto vrijedi i za Isusov usklik $\text{ᾠ} \gamma\epsilon\upsilon\acute{\alpha} \acute{\alpha}\pi\iota\sigma\tau\omicron\varsigma \kappa\alpha\iota \delta\iota\epsilon\sigma\tau\alpha\mu\mu\acute{\epsilon}\nu\eta$ (Lk 9,41) (r. 19), čiji predložak nala-

⁹² Usp.: Thomas SÖDING, *Više od knjige. Razumjeti Bibliju* (Zagreb: KS, 2001.), 242.

⁹³ Marko uvodi pojmove $\pi\acute{\iota}\sigma\tau\iota\varsigma$, $\pi\iota\sigma\tau\epsilon\acute{\upsilon}\omega$ i $\acute{\alpha}\pi\iota\sigma\tau\acute{\iota}\alpha$ u izvješća o čudesima koja je preuzeo iz predaje (usp.: 5,34; 4,40; 9,24), a isto tako i izričaje o vjeri sučeljava s onima o nevjeri, otvrdnuću i nerazumijevanju (6,6a; 8,14-21; 6,52; 4,40).

⁹⁴ Vincent TAYLOR, *The Gospel According to St. Mark* (London: Macmillan Press, 1987.), 395.

zimo u Pnz 32,5: γενεὰ σκολιὰ καὶ διεστραμμένη. Očito je da Mk ustrajava na vjeri i vjerničkom ponašanju,⁹⁵ odnosno da starozavjetnu „pokvarenost, izopačenost, opakost“ tumači kao nevjeru. Ovim unosima u predajne tekstove Mk jasno pokazuje koliko mu je stalo do ispravnoga poimanja vjere i ispravnoga vjerničkoga stava. Mnoga ponašanja koja predaja nije izričito označivala kao vjeru, Mk upravo tako označuje.⁹⁶

2.2. Vjera u Božju (sve)moć – konstanta svih iskaza o vjeri

Za razliku od naše suvremenosti, gdje je vjera u Božju svemoć jedna od temeljnih zapreka vjerovanju u Boga,⁹⁷ to se već na temelju tekstova u kojima najviše rabi pojam vjere ne može reći za Marka. On o vjeri najviše govori u izvješćima o čudesima. U sedam od osamnaest njegovih izvještaja o čudesima nalazimo pojam πίστις ili πιστεύω: 2,1-12; 4,35-41; 5,25-34; 5,21-24.35-43; 9,14-29; 10,46-52. Takav govor u potpunosti odgovara književnoj vrsti izvještaja o čudesima. Njoj pripadaju sljedeći elementi: prikaz nesavladive poteškoće, pojavak onoga za koga se vjeruje da bi poteškoću mogao svladati, njezino svladavanje i konstatiranje svladavanja od strane nazočnih ili onoga tko se nalazio u poteškoći. Vjera je, dakle, bitni element izvješća o čudesima,⁹⁸ ali je zanimljivo da Mk gotovo u svim slučajevima o vjeri govori apsolutno,

⁹⁵ To je posebno jasno ako se prihvati da je Mk ovdje redakcijski složio dva izvješća: 1. nesposobnost učenika da pomognu dječaku zbog manjkave vjere (rr. 14-19+28s); 2. izvješće o čudu kojemu je uklonjen izvorni zaključak (rr. 20-27). Čini se da je glavni razlog povezivanja tih dvaju izvješća upravo Markovo ustrajavanje na vjeri koja je temelj i molitve i čudotvornoga djelovanja.

⁹⁶ Redakcijsko-kritičko istraživanje Mk to jasno pokazuje. U tomu smislu može se vidjeti već klasično djelo Ernesta BESTA, *Mark. The Gospel as Story* (Edinburgh: T. & T. Clark, 1983.).

⁹⁷ Radi se o od pamtivijeka, a posebno danas poslije Auschwitzta, jako prisutnoj teodicejskoj problematici: kako vjerovati u svemoćnoga Boga uz tolike patnje u svijetu, posebno patnje nedužnih. Vidi: Johann. B. METZ (ur.), *Krajolik od krikova. O dramatici teodicejskog pitanja* (Rijeka: Ex Libris, 2011.). Ova je poteškoća, čini se, zaoštrena novovjekovnim načelom subjektiviteta, po kojemu je čovjek u svojoj slobodi i autonomiji polazna točka, mjerilo i sredstvo svekolikoga poimanja stvarnosti. I kršćanstvo je imalo velik udio u afirmaciji osobe i njezine slobode, ali ne tako da je zaniijekalo Božju slobodu, nego ju je vidjelo i tumačilo kao vječnu okrenutost Boga čovjeku, kao Božju ljubav koja od povijesti čini poprište suodgovornosti Božje i ljudske slobode. O ovomu se može vidjeti u: Carmelo DOTOLO, *Moguće kršćanstvo. Između postmoderniteta i religioznog traganja* (Zagreb: KS, 2011.).

⁹⁸ Vidi: Klaus SCHOLTISSEK, *Die Vollmacht Jesu. Traditions- und redaktionstheologische Analysen zu einem Leitmotiv markinischer Christologie. Neutestamentliche Abhandlungen 25* (Münster: Aschendorff Verlag, 1992.).

bez objekta. Takav je govor, premda nije karakterističan samo za Mk, kod njega posebno istaknut.⁹⁹ Možemo reći da nam Mk na taj način sugerira da je razumijevanje vjere određeno kontekstom, odnosno ispri-povijedanim Isusovim čudesnim zahvatom. Vjeru, dakle, nije moguće odrediti bez onoga što joj prethodi ili slijedi, a to je uvijek konkretna životna stvarnost i ponašanje pojedinca ili skupine. Iz dva teksta u kojima se pojavljuje objekt vjere (1,15; 11,22), moguće je zaključivati da je vjera uvijek usmjerena Bogu i evanđelju,¹⁰⁰ Radosnoj vijesti o blizini Božje vladavine u svijetu.

Na temelju svih izvješća o čudima u kojima se izrijeком spominje vjera, kao i izvješća o molitvenoj vjeri, očito je da je Mk vidi kao poznanje, svim poteškoćama unatoč, u Božju svemoć i pomoć po Isusu. Tko vjeruje Isusu, živi i misli o Bogu kao onomu kojemu je sve moguće, upravo kao Bogu (usp.: 10,27). Manjkavo povjerenje u Božju svemoć, odnosno sumnja u nju, jasni je izraz nevjere koja može blokirati i Božju svemoć koja se očituje po Isusu.¹⁰¹

Pitanje Božje svemoći snažno zaokuplja Marka, kao i ondašnji antički svijet.¹⁰² Ideja o božjoj svemoći pripada definiciji božanstva u grčkom svijetu. Kod Homera bog/Zeus sve može (*Od.* 4,237; 10,306), a različiti natpisi potvrđuju važnost ove ideje za pučku pobožnost. Ta ideja je temelj i raznih žrtvenih i molitvenih obreda. Pri tomu, važno je istaknuti da vizija (ne)mogućega ovisi o općenitom narodnom gledanju, a ne o nekom naravnom redu stvari. Božju su svemoć nijekali epikurejci, primjerice, u Ciceronovu *De natura Deorum* tvrdi se: „Bog je potpuno neaktivan i slobodan od svih muka zauzimanja; on niti poduzima što, niti radi, nego je zadovoljan svojom vlastitom mudrošću i vrlinom...“ (1,19,51). Epikurejci niječu i Božju providnost i čudesa. Peripatetici, neopitagorejci i stoici prihvaćaju Božju svemoć i ostva-

⁹⁹ Samo dvaput Mk govori o vjeri s objektom: u 11,22 Isus zahtijeva vjeru u Boga, a u 1,15 vjeru u evanđelje.

¹⁰⁰ U ova dva navedena slučaja objekt vjere je izražen različito. U Mk 1,15 radi se o vjeri ἐν τῷ εὐαγγελίῳ, a u 11,22 izričaj može označivati objekt, ali i subjekt vjere (ἔχετε πίστιν θεοῦ). Isključivši slučaj gdje je objekt vjere naknadno izražen sintagmom εἰς ἐμέ (9,42) (Bruce M. METZGER, *A Textual*, 101s), Mk se drži uobičajenoga grčkoga izražavanja sadržaja vjere dativom (vjerovati komu, 11,31) ili akuzativom, odnosno ὅτι i glagolom (11,23). U tomu smislu možemo reći da je njegovo poimanje vjere različito od Pavlova, koji najčešće rabi sintagmu πιστεύω εἰς. Mk kao i ostali sinoptici više ustrajava na vjerovanju Isusu, što i priliči književnoj vrsti evanđelja kojom piše.

¹⁰¹ Usp.: Otto KNOCH, *Dem, der glaubt, ist alles möglich. Die Botschaft der Wundererzählungen der Evangelien*. Werkbuch zur Bibel (Stuttgart: Kath. Bibelwerk, 1986.), passim.

¹⁰² Za ono što slijedi, usp.: Sharyn E. DOWD, *Prayer*, 78-94.

rivanje ljudski nemogućega, a Akademijini su filozofi (o. 265.–77. pr. Kr.) pod utjecajem skepticizma. Neki peripatetici kao i Plinije Stariji nabrajaju ono što ni Bogu nije moguće: ne može izvršiti samoubojstvo, učiniti smrtno besmrtnim, povući odluke, promijeniti prošlost ili uzrokovati da 2 x 10 ne bude 20. To su djela prirode, naravi protiv kojih ne može ništa ni božja svemoć.

U židovstvu, posebno u helenističkom, kako pokazuje LXX, govor o Božjoj svemoći je dosta zastupljen.¹⁰³ I Josip Flavije prihvaća da je Bogu moguće ono što je ljudima nemoguće. Kod Filona (*Spec.* 1,282) stoji napisano: θεὸς δὲ μόνος ἔδυνατὰ τὰ παρ' ἡμῖν ἀδύνατα· (samo je Bogu moguće ono što je nama nemoguće).

Markovo evanđelje nastaje u ovoj klimi zanimanja i rasprave o Božjoj svemoći. Zato u Mk 14,36 sam Isus započinje svoju molitvu u Getsemaniju riječima: „Oče, tebi je sve moguće“. Vjera u Božju svemoć karakterizira njegov prikaz vjere.¹⁰⁴ Ta svemoć nije nikada negativno usmjerena, nego je spasenjski djelotvorna u Isusovu djelovanju. Ona dolazi do izražaja u svim izvješćima o čudesima, ali i u Isusovim pokukama učenika o molitvi ili zahtijevanju i poticajima na molitvu. Možemo reći da Božja svemoć dostupna po Isusu tvori os svih Isusovih spominjanja vjere u Mk. To nipošto nije svemoć štetnoga, nego samo spasiteljski zauzetoga djelovanja.¹⁰⁵

Samo u nekim slučajevima vjerovati kod Mk znači prihvatiti kerigmu (1,15; 9,42) ili tvrdnju onoga koji tvrdi da govori i nastupa u Božje ime (11,31; 13,21; 5,32). U većini drugih slučajeva, kako izvješća o čudesima, tako i o molitvi, vjera označava povjerenje u Božju moć, u Boga koji može izvesti ljudski nemoguće u korist pojedinca ili zajednice. Vjera, dakako, još nije pojam svekolike religioznosti, kao što je to postala tijekom stoljetnoga razvoja kršćanske misli. Ona čak nije ni sinonim za pripadnost Markovoj zajednici. Potpuni ispravan odgovor Isusu za Mk nije samo vjera, nego nasljedovanje Isusa, biti „iza

¹⁰³ Vidi, Alfons DEISSLER, „Gott (AT)“, Johannes B. BAUER i dr. (ur.), *Bibeltheologisches Wörterbuch* (Graz – Wien – Köln: Verlag Styria, 1994.), 265-274.

¹⁰⁴ Sharyn E. DOWD, *Prayer*, str. 78-92, opširno raspravlja o pitanju Markova ustrajavanja na Božjoj svemoći. Razlog vidi u kulturnom ambijentu nastanka Mk, odnosno u Markovu pokušaju da odbaci i obrani svoje naslovnike od magijske prakse, naglašavajući da je Božja svemoć dostupna čovjeku samo u povjerljivoj molitvi, gdje se ne manipulira Bogom, nego mu se ostavlja sloboda djelovanja i njezino prihvaćanje (usp.: str.135-150).

¹⁰⁵ Premda ta problematika nije toliko prisutna kod Mk kao kod Lk (9,52-56), nije mu ni tuđa jer su sva Isusova djela i pouke samo u prilog ljudima.

njega“.¹⁰⁶ Učenici slijede Isusa (1,16-20; 2,14; 6,1; 10,28), idu za njim, premda nemaju uvijek vjere (4,40). Poziv upućen Jairu: „Ne boj se, samo vjeruj“ (5,36), nije poziv na učenje, nego na povjerenje u Isusu, odnosno Božju moć. Jedini Bartimej nakon čudesnoga ozdravljenja postaje Isusov sljedbenik (10,52). Svi drugi koje je Isus ozdravio to nisu. Na ovaj način Mk pokazuje da svatko može biti Isusov sljedbenik, ali da nasljedovanje nikome nije lagano bez prave vjere.

Poteškoće vjere u Božju svemoć pojavljuju se pred opasnošću (4,40), bolešću (5,36), a posebno pred nemoći u odnosu na istjerivanje demona (9,14-29). Ipak, promašaji u vjeri, nedostatna vjera ne isključuje iz nasljedovanja, iz učenja. Ne isključuje uvijek ni iz Božje čudotvorne pomoći (4,40; 6,5; 6,35-44; 8,1-10). Mk veže Božju svemoć uz vjeru, ali nikada ne kaže da nevjera isključuje Božju slobodu djelovanja. Ni odlomak u kojemu može izgledati da je tako, ni Mk 6,1-6 gdje se govori o nevjeri i o Isusovoj nemoći da čini čudesa ne izlaže nevjeru Isusovih sumještana kao nijekanje Isusove moći, nego kao ne priznavanje da ta moć dolazi od Boga. Isto susrećemo kod pismoznanaca u Mk 3,20-22. Oni priznaju da Isus ima moć, ali ne priznaju da je ta moć od Boga. Čak ni Petar ne može povezati Božju svemoć s patnjom, a upravo to Isus označuje kao misliti „ono što je ljudsko“ (8,32s). Priznati Isusovu moć, ali ne priznati i prihvatiti da ona dolazi od Boga, za Mk je jednako nevjeri. Zato se može reći da je za Mk vjera uvijek vjera u Boga koji moćno i spasiteljski djeluje po Isusu.

Zanimljivo je da kod Mk vjera dovodi do čuda, ali ne i čudo do vjere, kao što je slučaj u Ivanovu evanđelju (usp.: Iv 2,11; 7,31; 9,38; 11,45). Možda je razlog tomu činjenica da kod poganskih čudotvoraca vjera nastaje kao plod čuda. Za Mk, a i za ostale sinoptike, vjera nije plod čuda, nego prethodi čudu. Isus je prepoznaje kao prethodeću Njegovu djelovanju u tri Mk opisa čuda: u dva od njih, u ozdravljenju žene od krvarenja (5,24b-34) i u ozdravljenju slijepoga Bartimeja (10,46-52), to je prepoznavanje izraženo Isusovim riječima „vjera te tvoja spasila“, a u ozdravljenju uzetoga (2,1-12) Isus samo konstatira vjeru onih koji su mu donijeli uzetoga iz njihove radnje, iz njihova nadilaženja prepreka da dođu do njega: „Isus, vidjevši njihovu vjeru...“ (2,5). Za Joachima Gnilku,¹⁰⁷ u toj vjeri sudjeluje i uzeti, a ne samo njegovi nositelji. Njihova je vjera reakcija na prošireni glas o Isusovu čudotvorstvu u Kafarnaumu i po cijeloj Galileji (1,21-45). Slično je i kod žene koja je

¹⁰⁶ Već u pozivu prve dvojice učenika Šimuna i Andrije to je jasno. Isusu ih poziva *δεῦτε ὀπίσω μου* (1,17; usp.: 8,33), a to je u pozivu druge dvojice (Jakova i Ivana) označeno upravo kao poziv (*ἐκάλεσεν αὐτούς*, r. 20).

¹⁰⁷ Usp.: Joachim GNILKA, *Marco*, 123.

ozdravila od krvarenja (5,27s), ali i kod Bartimeja. On počinje vikati, tražeći pomoć tek kad je čuo da je to Isus iz Nazareta. Dakle, između vjere u čudo i reputacije čudotvorca postoji izravna povezanost. Vjera u čudotvorca zavisi od pogleda na svijet. Marko je time potpuno urođen u svoj svijet.¹⁰⁸

U nekim izvještajima o čudu Isus budi, točnije zahtijeva, snažniju vjeru kod onih koji mu se obraćaju za pomoć. U ozdravljenju Jairove kćeri (5,21-24a.35-43), Jair je pozvan od Isusa da se ne boji, da samo vjeruje (5,36). Strah je manjak povjerenja u Isusovu moć. U Mk 4,40 Isus prebacuje učenicima tvrdokornost srca zbog straha pred olujom i pita. „Zar još nemate vjere?“. To znači da je vjera stvarnost srca, središta čovjekove osobnosti.¹⁰⁹ Kad je u pitanju vjera, u igri je svekoliki čovjek u najdubljim dubinama svoje osobnosti. Da su učenici imali vjeru, osobno bili uvjereni u Božju moć, ne bi se bojali oluje.

U prikazu ozdravljenja dječaka epileptičara (9,14-29), Isus se žali na nevjerni rod, a dječakov otac upada u sumnju vjere (εἶ τι δύνῃ, βόηθησον ἡμῖν, r. 22b) zbog toga što Isusovi učenici nisu uspjeli ozdraviti njegovo dijete. Zato njegovo obraćanje Isusu: „Ako što možeš...“. Isus ga upućuje na moć vjere, što izaziva njegovu paradoksalnu vjeroispovijest: „Vjerujem, pomози mojoj nevjeri“. Isus tvrdi: „Sve je moguće onomu koji vjeruje“ (πάντα δυνατὰ τῷ πιστεύοντι), gdje ovo τῷ πιστεύοντι zamjenjuje τῷ θεῷ iz drugih izričaja o svemoći. Vjernik je onaj koji vjeruje u Božju svemogućnost, tko u njoj participira.

Rudolf Pesch smatra da je Mk ovdje namjerno zamijenio τῷ θεῷ s τῷ πιστεύοντι jer je želio izreći da se ne radi samo o vjeri dječakova oca nego i o vjeri Isusovoj.¹¹⁰ Ako vodimo računa o izvještaju iz Getsemanija gdje se Isus obraća svojem Ocu πάντα δυνατὰ σοι!¹¹¹, moglo bi

¹⁰⁸ On kao i Židovi i neopitagorejci pripovijeda čudesa, a epikurejci ne. Zašto? Jer imaju posve drukčije poglede na svijet.

¹⁰⁹ Pojam καρδιά pojavljuje se kod Mk u različitim kontekstima, a možemo ih klasificirati na sljedeći način: 1. izražava nutarnje raspoloženje i ponašanje Isusovih protivnika (2,6.8; 3,5) ili učenika prema Isusu (6,52; 8,17); 2. srce je središte i izvor moralnoga življenja (7,19.21); 3. srce je središte i izvor svega nutarnjega života, posebno u kontekstima vjere u Boga (11,23; 12,30.33).

¹¹⁰ Rudolf PESCH, *Markusevangelium*, II., 93: „Was Jesus dem Vater zumutet, ist selbst Grundlage seiner Zu-Mutung.“ Joachim GNILKA, *Teologija*, 138, tvrdi isto, ali još izričitiije: „Još jedna daljnja vlastitost markovskog odnosa prema vjeri može se otkriti u tome što je Isus predstavljen kao onaj koji vjeruje, a time kao i uzor, koji jasno u konačnici nije moguće nikad dosegnuti.“

¹¹¹ Ipak, ovo nije samo vjeroispovijest jednoga čovjeka koji traži pomoć (Tako, Willem C. VAN UNNIK, „Alles ist dir möglich (Mk 14,36)“, Otto BÖCHER – Klaus HAAKER (ur.), *Verborum Veritas: Festschrift G. Stählin* (Wuppertal: Brockhaus, 1970), 27-36, ovdje 36, nego obraćanje Božjoj dobroti i spasenjskoj volji.

se dosta utemeljeno reći da se radi i o Isusovoj vjeri. I Markov koncept nasljedovanja mogao bi to potvrditi. Isus nije samo primjer, uzor, nego onaj kojega treba u svemu nasljedovati, pa i u vjeri.¹¹² Čini se da nije pretjerano reći da je onaj koji budi, izaziva i konstatira vjeru kod drugih i sam čvrsto uvjeren u Božju svemoć te da iz toga izranja i njegov nastup (usp.: Heb 12,1s).¹¹³ Isusova proegzistencija do davanja života po volji Očevoj nije razumljiva bez uvjerenja u Božju svemoć. To uvjerenje ima ne samo spoznajni nego i voljni čimbenik prijanjanja uz volju Očevu. Prijanjanje ne znači dokidanje svoje volje, nego odustajanje od nje i davanje prednosti volji Očevoj. Isusova volja, što jasno izranja iz scene Getsemanija, nije odlučna u odnosu na Očevu volju. Podvr-gavanje ili usklađivanje svoje s voljom Očevom pokazuje da vjera ili vjernost Bogu nije nikakav determinizam, nego suradnja s Bogom u sinovskoj odgovornosti. Božja svemoć nije deterministička, nego suradnička stvarnost.

U još jednoj zgodi Isus govori o Božjoj svemoći. Kad se, naime, učenici čude nad Isusovom poukom o teškoćama, gotovo nemogućnosti spasavanja (τίς δύναται σωθῆναι 10,26), Isus im odgovara: *παρὰ ἀνθρώποις ἀδύνατον, ἀλλ' οὐ παρὰ θεῶ· πάντα γὰρ δυνατὰ παρὰ τῷ θεῷ*

112 Iz Isusova vapaja na križu „Bože moj, Bože moj, radi čega si me ostavio“ (15,34) vidi se da i On s Bogom komunicira u vjeri i posluhu, upravo u momentu kad zbog Božje udaljenosti nema drugih sredstava za komunikaciju s Bogom. Usp.: Wilhelm THÜSING, „Neutestamentliche Zugangswege zu einer trascendental-dialogischen Christologie“, Karl RAHNER – Wilhelm THÜSING (ur.), *Christologie – systematisch und exegetisch*, QD 55 (Freiburg – Basel – Wien: Herder, 1972.), 211-226; Michael THEUNISSEN, „Der Gebetsglaube Jesu und die Zeitlichkeit des Christseins“, Bernhard CASPER (ur.), *Jesus: Ort der Erfahrung Gottes. B. Welte Festschrift* (Freiburg: Herder, 1976.), 13-68.

113 Rasprava o Isusovoj vjeri vrlo je složena. U makrokontekstu Mk odgovor na to pitanje načelno bi trebao biti niječan. Ni glagol ni imenica nisu nikada upotrijebljeni za Isusovu vjeru. Ipak, to se ne bi smjelo u potpunosti isključiti. Logička povezanost sugerira i potvrđan odgovor. Izričaj „sve je moguće onomu koji vjeruje“ prije svega je odgovor na obraćanje dječakova oca Isusu „ako (ti) što možeš“. U nastavku se vidi da je Isusu moguće ono što je ustvrdio za onoga tko vjeruje. Usp.: Bennie R. CROCKETT, „The Function of Mathetological Prayer in Mark“, *Irish Biblical Studies* 10 (1988.), 123-139, ovdje 129; Jacques GUILLET, *La Foi de Jésus Christ* (Paris: Desclée, 1980.), 128; Joachim GNILKA, *Marco*, 500; Joachim GNILKA, *Teologija*, 138. Ipak dativ τῷ πιστεύοντι može imati i objektno, a ne samo subjektno značenje. To znači: „sve je moguće u prilog onomu koji vjeruje“. Glavni djelatnik ostaje Bog, a Isus, kako pokazuje Njegovo djelovanje, na strani je Božjoj. Ne bi se radilo o Isusovoj vjeri, nego o Njegovoj moći kao predstavnika Božjega u prilog ljudima. Isus konkretizira Božju moć. Za ovu drugu postavku vidi Albin ŠKRINJAR, „Sve je moguće onom koji vjeruje (Mk 9,23)“, *Obnovljeni život* 37 (1982.), 419-427.

(10,27). Usmjerava ih prema Božjoj svemoći koja je bitna kvaliteta Boga,¹¹⁴ kao što je i nemoć samospasavanja bitna kvaliteta čovjeka. U ovom slučaju vjerovati znači priznati Boga u toj Njegovoj kvaliteti. To priznanje znači pozivati se na Boga koji nadilazi i smrt (usp.: 12,27). Ovdje se vidi da vjerovati znači ne tražiti spasenje od/u sebe/i samih/ima, nego prepustiti Bogu putove spasavanja (usp.: 8,34-37; 15,27-32). Jedini pravi stav pred Božjom svemoći je upravo vjera.

Vjera kao otvorenost Božjoj svemoći nije za Mk nikakav apstraktan teološki princip, nikakav teorem koji ne dira život. To je vjera koja niče iz životnih poteškoća i iskustva da ih samo Bog može nadvladati. To je otvorenost Bogu koja se konkretno formulira kao život pred Bogom, pod njegovim pogledom, pa i pred najvećom poteškoćom čovjekova života, pred smrću. Ta otvorenost isključuje u sebe zatvorenu sliku svijeta i ostavlja „slobodni prostor za nepredvidivu novost stvaralačkih Božjih mogućnosti“. Po njoj je „cjelokupna slika svijeta dovedena u pitanje“.¹¹⁵

2.3. Vjera sučeljena s nevjerom

O Markovu poimanju vjere možemo dosta saznati iz njegove osnovne narativne niti sučeljavanja vjere i nevjere, odnosno konfliktnih situacija vjerničkoga i nevjerničkoga ponašanja.¹¹⁶ Pođimo od tekstova u kojima se upozorava na nedostatnost vjere.

U tri teksta Mk upozorava na nedostatnost vjere koja se temelji na znakovima i čudesima: 8,11-13; 13,21; 15,32. Kod Mk 15,32 opisan je zahtjev velikih svećenika i pismoznanaca upućen razapetom Isusu da siđe s križa kako bi oni vidjeli i povjerovali.¹¹⁷ Takvo traženje Mk označava kao izrugivanje/blasfemiju Boga (βλασφημία, 15,29),¹¹⁸ kao povredu Božjega veličanstva, odnosno kao nevjere koja pretendira da

¹¹⁴ Oba su pojma upotrijebljena bez člana, što znači da se misli na pripadajuću bit ili kvalitetu. Usp.: Maximillian ZERWICK, *Graecitas Biblica Novi Testamenti exemplis illustratur* (Roma: Pontificio Istituto Biblico, ⁵1966.), br. 171.

¹¹⁵ Walter KASPER, *Isus Krist*, 175.

¹¹⁶ Usp.: Jack D. KINGSBURY, *Conflict*, 27-29.

¹¹⁷ Ova scena kao i čitav Markov opis Isusove smrti odiše starozavjetnim, posebno psalamskim motivima. Primjerice, Isusov vapaj (Ps 22,2), vojnici koji bacaju kocku (Ps 22,19), prolaznici koji mašu glavom i rugaju se Isusu (Ps 22,8), ponuda octa umirućem Isusu (Ps 69,22). Traženje znaka, međutim, od strane velikih svećenika i pismoznanaca odražava Mudr 2,12-20, gdje su tražitelji znaka označeni kao bezbožnici, kao oni koji su bez vjere. Tražiti potvrdu vjere u izvanrednom Božjemu djelovanju, znak je i iskaz najveće nevjere.

¹¹⁸ Usp.: Otfried HOFIUS, „βλασφημία“, *EWNT*, I., stup. 527-532.

poznaje Božju misao. Tražiti znakove tu gdje je za Mk Isusovo božanstvo najvidljivije, na križu, znači ne vjerovati. Tražiti znakove i čudesa, znači tražiti sigurnost gledanja, tražiti upravo ono što je suprotno Isusovoj raspoloživosti da umre iz posluha Ocu (usp.: 14,35s). Pred Isusovom smrću verificira se prava vjera, prava sigurnost koja se kao „najveća mogućnost vjere“ (Bultmann) najviše očituje u sigurnosti u uslišanje od strane Boga.¹¹⁹ Kod Mk nema, kao kod Iv, jasne povezanosti između gledanja i vjerovanja. Sva Isusova moćna djela koja je činio nisu rezultirala pravom vjerom, ne samo kod njegovih protivnika nego i kod učenika. U rijetkim slučajevima kad Isus hvali nečiju vjeru, radi se o povjerenju koje postoji prije ozdravljenja te osobe, a koje je nastalo na temelju onoga što se čulo o Isusu.¹²⁰

Što se tiče Mk 13,21 i 8,11-13, oba teksta imaju isti cilj: upozoriti na nevjeru i uputiti u pravu vjeru. Ipak, Mk 13,21 je specifičan jer ga je Mk unio u tekst eshatološko-apokaliptičkoga govora.¹²¹ Njime je vjeru oslonjenu na traženje znakova uključio u tekst iz predaje o lažnim mesijama („kristima“) i prorocima koji žele zavoditi (ἀποπλανᾶν, 13,22). Prosljeđuje ga opet redakcijskim zaključkom: „A vi, pazite se! Sve sam vam unaprijed rekao“ (13,23). Mk ovim riječima zaključuje prvi dio apokaliptičkoga govora, a taj je zaključak posve paralelan njegovu početku u rr. 5 i 6. Inzistira na vjeri kao pravilnomu stavu pred onima koji će na prijeveru dolaziti u Isusovo ime i zavoditi učenike upravo znakovima i čudesima.

Isusov zahtjev u 13,21 „ne vjerujte“ (μὴ πιστεύετε) treba čitati na toj pozadini. Na temelju rr. 5-6 znakovi i čudesa koja izvode lažni proroci i kristi nude se kao ovjerovljenje njihova nastupa u Kristovo ime, u ime Proslavljenoga. Mk je cijeli eshatološki govor sastavio iz perspektive Crkve za koju piše, Crkve svojega vremena. To je vrijeme progona (13,9-13) i apokaliptičkih tjeskoba (13,5b-8.14-23), ali jasno rastavljeno od završnice (13,24-27). Govoriti o prisutnosti Krista u „znakovima i čudesima“, znači buditi lažnu nadu o završnici. Tomu su izloženi učenici u poslijeuskrsnomu vremenu. Izloženi su iskušanju lažnih nastupa u ime Isusovo, a protiv njih se mogu boriti samo molitvom (usp.: 13,8; 14,38). Iskušenje se sastoji u dopuštenju da u

¹¹⁹ Usp.: Settimo CIPRIANI, *La Preghiera nel Nuovo Testamento. Spunti di esegesi e di spiritualità* (Milano: OR, 1989.), 251.

¹²⁰ Takvo poimanje potvrđuje i Pavao tvrdnjom: „Vjera dolazi iz slušanja“ - ἡ πίστις ἐξ ἀκοῆς (Rim 10,17).

¹²¹ Logion Mk 13,21 nalazi se i u Q (Lk 17,23 par. Mt 24,26), i to u izvornijem obliku. Usp.: Rudolf LAUFEN, *Die Doppelüberlieferungen der Logienquelle und das Markusevangelium*. BBB 54 (Königstein/Taunus – Bonn: Hanstein, 1980.), 363-365.

njihovu životu netko drugi zauzme mjesto koje pripada samo Isusu. Pred takvim iskušenjima Mk je već zauzeo svoj stav, govoreći o sadašnjosti Kraljevstva samo kao o njegovoj blizini (1,15). Kraljevstvo izrasta i raste prema svojoj završnici, koja zavisi samo o Božjemu zahvatu (usp.: 8,38 – 9,1; 4,29; 13,24-27; 14,62). Taj je zahvat već anticipirano prisutan u Isusovu djelovanju, ali ne kao „znakovi i čudesa“, nego kao moćna Isusova djela (δυνάμεις, 6,2.5).

Premda su u Staromu zavjetu „znakovi i čudesa“ iskaz Božje nazočnosti (usp.: Pnz 13,2-4), za Marka su oni samo zavodnička djela. Na temelju uporabe sintagme „znakovi i čudesa“ Mk takva djela odvaja od Isusa i njome pokazuje da se u tim djelima ne radi o Isusu, o vjeri koja je utemeljena na Isusovu zahtjevu. Isus čini moćna djela (6,2.5) koja potvrđuju Njegov novi nauk i moć (διδασχὴ καινὴ κατ' ἐξουσίαν, 1,27) s ciljem dovođenja ljudi do vjere.¹²²

Isusov imperativ da ne vjeruju lažnim kristima i prorocima iz r. 13,21 paralelan je zaključnom upozorenju ὑμεῖς δὲ βλέπετε· προείρηκα ὑμῖν πάντα. Bez pozornosti na Isusove riječi lako se klizne u pogrešnu i lažnu vjeru, lako se povjeruje „znakovima i čudesima“. Vjera mora biti na oprezu i potrebno ju je trajno, do nastupa eshatona, korigirati i njegovati Isusovim naukom, Njegovim riječima.

Budući da u Mk 8,11-13 znakove i čudesa traže farizeji kao Isusovi protivnici i kao oni koji se izruguju razapetom Isusu (15,29-32), jasno je da mu je takvo traženje izraz nevjere.¹²³ Isus poziva na vjeru koja nije oslonjena na prisilu vjerovanja, na vjeru koja se oslanja upravo na protuznak, na znak križa. Vjerovati znači ostati vjeran evanđelju, njega naviještati (13,10), biti spreman na patnju kao i Isus (13,9-13; 8,34-38), priznati Isusa Sinom Božjim i Sinom Čovječjim i u tomu i s tim priznanjem povjerljivo se izručiti Božjemu spasiteljskomu djelovanju, unatoč svim tegobama i iskušenjima.

Ni reakcija „čuđenja“ ili „ostajanja izvan sebe“ na neko Isusovo moćno djelo ili riječ nije za Mk pravi odgovor, nije iskaz prave vjere. Isus uči i djeluje kao onaj koji ima ἐξουσία, a ne kao pismoznanci (1,22). Reakcija koju on traži kao vjernički odgovor drukčija je. To je očito kod Mk 6,1-6a. Kao i stanovnici Kafarnauma koji se čude (ἐθαμβήθησαν, 1,27) Isusovu istjerivanju nečistoga duha iz čovjeka, tako su i stanovnici Nazareta „izvan sebe“ (ἐξέπλησσαντο, 6,2), a potom se pitaju odakle to Isusu, sablažnjavaju se nad Njim i udaljuju ga iz svojega mjesta. Ta-

¹²² Usp.: Vernon K. ROBBINS, „Dynamis und Semeia in Mark“, *Biblical Research* 18 (1973.), 5-20; Olof LINTON, „The Demand for a Sign from Heaven“, *Studia Theologica* 19 (1965.), 112-129.

¹²³ Usp.: Jack D. KINGSBURY, *Conflict*, 63-88.

kvo reagiranje nije primjereno vjerničkom stavu kakav zastupa Mk.¹²⁴

Čuđenje i divljenje Isusovu djelu ili nauku za Mk je samo donekle pozitivna reakcija jer je uvijek ambivalentna. Isto se može reći i za širenje glasa o Isusu (1,28) koje je utemeljeno na čuđenju. Mk ga predstavlja kao plod krive slike o Isusu. Isus se udaljava od onih koji ga traže samo na temelju čuđenja nad Njegovim djelima. Sam odlazi, ali poziva i učenike da idu s Njim po drugim mjestima, da i tamo naviješta (1,35-38). U epizodi iz Nazareta čuđenje Isusu dovodi Njegove sumještane da ga tjeraju iz grada. Čuđenje je, dakle, uvijek plod krive ili barem iskrivljene slike o Isusu.

Za protivničko čuđenje Pilata (15,5), farizeja i herodovaca (12,17) nije neobično da ih Mk označuje kao nevjeru, ali on i učeničko „biti izvan sebe“ pred Isusovim djelima (ἐξίσταντο, 6,51) ili pred Njegovim naukom (ἐξεπλήσσαντο, 10,26) označuje kao njihovo nerazumijevanje (οὐ γὰρ συνῆκαν), kao otvrdnuće srca (ἦν αὐτῶν ἡ καρδία πεπωρωμένη, 6,52) ili kao neprihvatanje Božje svemoći pred ljudskom nemoći (παρὰ ἀνθρώποις ἀδύνατον, ἀλλ' οὐ παρὰ θεῶ· πάντα γὰρ δυνατὰ παρὰ τῷ θεῷ, 10,27). Prava vjera, ona učenička nije u čuđenju, u senzaciji, nego u nasljedovanju Isusa i oslanjanju na Božju svemoć koja djeluje u/po Isusu. Prava vjera izražena je u postupku onoga ozdravljenoga gubavca za kojega se kaže da je, umjesto čuđenja, unatoč Isusovoj zabrani počeo „velike pripovijedati i razglašavati riječ“ (1,45). Premda je takva reakcija pozitivna jer ostaje bez Mk kritike, ipak nije potpuna jer se ne kaže da je širio evanđelje, nego riječ. Samo je širenje evanđelja, kao što čini Isus, ispravna reakcija na Isusovo djelo. Nije potpuna ni zbog toga jer Isus više ne može javno ući u grad, nego ostaje na samotnim mjestima, ali je pozitivna jer se Isusov način djelovanja mijenja ukoliko sada „dolažahu k njemu odasvud“.

Mk u čuđenju vidi djelomično pozitivnu reakciju na Isusovo djelo samo zato što želi biti vjeran predaji. Tamo je to zahtijevana reakcija, ali je Mk na različite načine i u cijelom evanđelju kritički osvjetljava. Takve reakcije nisu prave i potpune. One su tek početno otvaranje Isusu i njegovoj poruci, ali budući da ne označuju potpuno pristajanje uz Isusa, manjkave su. Fiksiranje samo na čudesa, a to Mk prikazuje na židovskim uglednicima,¹²⁵ može biti i jest izraz nevjere, odbacivanja

¹²⁴ Usp.: Jack D. KINGSBURY, *Conflict*, 40s.

¹²⁵ Mk su tipičan primjer nevjere židovski uglednici, autoriteti: farizeji, saduceji, herodovci, veliki svećenici, pismoznanci i starješine. Kada prvi put spominje židovske uglednike (autoritete), i prije nego što im da riječ ili opiše njihovo djelovanje, Mk ih opisuje, posebno pismoznance, kao one koji su „bez autoriteta“ (1,22). To biti bez autoriteta, znači stvarnost gledati s ljudskoga, a ne Božjega motrišta. Znači smatrati sebe pravednima (2,17) i poznavateljima Božje volje.

Isusa i nevjernosti Božjoj volji (3,20-35; 8,11-13; 15,29).¹²⁶

Nevjera za Mk, kako se vidi na primjeru posebno židovskih uglednika, označava u biti suprotstavljanje Isusovim zahtjevima, otvrdnuće pred Njegovim naukom, odbacivanje i krivo tumačenje Njegovih moćnih djela, tvrdokornost, nerazumijevanje i čuđenje nad njima kao znakovima blizine kraljevstva Božjega.¹²⁷ Jednostavno, nevjera se očituje u otklanjanju i odbacivanju Isusove osobe i plana. Takva nevjera, uz kristološku dimenziju, ima i teološku. Označava odbacivanje podrijetla Isusove mudrosti i moći. Isusovi sumještani vide Njegovu σοφία i δυνάμεις, ali se pitaju πότεν τούτω ταύτα (6,2c). Ne prihvaćaju da dolazi od Boga, što znači da odbacuju Boga kao onoga koji je Isusa opunomoćio i poslao za navještaj i približavanje kraljevstva (usp.: 3,22; 4,11s), koji ga je u tomu smislu čak doveo do muke po kojoj je Njegova smrt postala izraz vjernosti Bogu i kao takva spasenjska za

Oni ne poznaju Pisma (12,24) i tumače ih u skladu sa svojim ciljevima (7,10-13). Oni su „tvrda srca“ (3,5), dakle, legalisti i bez ljubavi. Dok je za Isusa najvažnija ljubav prema Bogu i bližnjemu (12,32s), uglednici se oslanjaju samo na Zakon i predaju. Oni u Isusu vide nekoga tko djeluje pod Sotoninim utjecajem (3,22), tko napada Zakon (2,23-28; 3,1-5), predaju (2,15-17; 7,1-13), hram (11,15-18; 14,56-58), tko zavodi narod i vodi ga u propast. Trajno ga stavljaju na kušnju da se dokaže znakovima i čudesima (8,11-13), optužuju ga da ne podržava Mojsijevo dopuštenje razvoda braka (10,2-9), žele ga dovesti u izravan sukob s rimskom vlašću (12,13-17). Trajno smišljaju kako ga uništiti (3,6; 11,18), uhititi (12,12), ili oboje (14,1), bez izazivanja mnoštva (11,18; 12,12; 14,1s). Sudjeluju u uhićenju Isusa, plaćaju Judi za izdaju (14,10s), predaju ga Pilatu (15,1), u procesu protiv Isusa dovode lažne svjedoke (14,55-60), sudjeluju u izrugivanju razapetoga Isusa (15,31s). I u budućnosti, a ne samo za vrijeme Isusova ministrija (2,23s; 7,1-5; 14,1s), oni će biti neprijateljski prema Isusovim učenicima (13,9s). U odnosu na narod, oni nisu nikakvi pastiri (6,34), boje se naroda u odnosu na Isusa (11,18; 12,12; 14,1s), hipokriti su (12,38-40) i manipulatori naroda (15,9-13). Od početka evanđelja pismoznanci se pojavljuju kao protivnici Isusova djelovanja (2,6.16; 3,22; 7,1.5; 9,11), ali tek u 12,41-44 Isus prvi put svojom inicijativom govori o njima. Prigovara im hipokriziju, točnije prijezir drugih, osobito onih koji ne priznaju njihov ugled i premoć. Takvim ponašanjem oni za sebe žele slavu koja pripada Bogu. Imaju krivi odnos prema Bogu, a onda i prema narodu, u raskoraku su između istine i ponašanja.

¹²⁶ Za povijesnost Isusova sučeljavanja i sukoba sa židovskim uglednicima može se vidjeti u: Michael C. COOK, *Mark's Treatment of the Jewish Leaders*, NovTSup 51 (Leiden: Brill, 1978.), koji tvrdi da se Isus mogao sukobiti samo s farizejima (str. 28), i Dieter LÜHRMANN, „Die Pharisäer und Schriftgelehrten im Markusevangelium“, *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der Älteren Kirche* 78 (1987.), 169-185, koji tvrdi da su ti sukobi samo odraz sukoba Markove zajednice (str. 183-185).

¹²⁷ Usp.: Thomas SÖDING, *Glaube*, 188-196.

sve (usp.: 10,45; 14,22-25).

U nizu prikaza Isusovih čuda Mk je više od ostalih sinoptika¹²⁸ zainteresiran prikazati učeničku reakciju na njih. To vrijedi za smirivanje oluje na moru (4,35-41), za Isusov hod po vodi (6,45-52),¹²⁹ gdje su prisutni samo učenici, ali i za dva umnažanja kruhova (6,34.35-44; 8,1-9.10), kako pokazuje Mk 8,14-21. Isto vrijedi i u epizodi o ozdravljenju dječaka epileptičara (9,14-29). Sve te epizode slažu se, i to ne samo na temelju Mk redakcije, u jednom: učenici se očituju kao nevjerni (9,19; 4,40), kao oni koji ne shvaćaju (6,52; 8,14-21), koji imaju otvrdnulo srce (8,17). Neshvaćanje Isusa jednako je nevjeri i to je za Mk tipična učenička reakcija.¹³⁰ Ona se očituje, Markovim redakcijskim zahvatima, i u kristologiji patnje i nasljedovanja Isusa (8,32s; 9,32.33s; 10,13.24.26.32.35-37.41). Kad god Isus progovori o svojoj mucu i smrti, premda govori i o uskrsnuću, učenici krivo reaguju, odvrćući ga od takva puta ili tražeći nešto za sebe.¹³¹ To je znak da nisu sposobni u svoju vjeru inkorporirati Božje naume s Isusom, da ne prihvaćaju Boga koji dopušta ili traži patnju ili smrt kao put spasenja. Vjera uočava drukčiju podudarnost između stvarnosti i Božjega otajstva.

Na temelju učeničkih reakcija, koje su poseban primjer vjere koja graniči s nevjerom ili jest nevjera, nevjera se uglavnom očituje kao strah za sebe, kao kukavičluk. U epizodi o smirivanju oluje na moru Isus je karakterizira riječima: „Što ste bojažljivi? Zar još¹³² nemate vjere?“ (4,40). Redak je redakcijski, a česticom οὐπω (= zar još), osim što upozorava da će jednom nevjera biti nadiđena, upućuje nas na Isusov razgovor s učenicima u Mk 8,14-21. Vjera je dijametralno suprotna kukavičluku koji se boji za sebe. Potpuna suprotnost bojažljivoj vjeri izražena je u ponašanju uzetoga i njegovih nositelja (2,5), žene s izljevom krvi (5,34), Jaira (5,36) i Bartimeja (10,52).

Učenici se u epizodi smirivanja oluje boje svoje propasti (ἀπόλλυμι), što u makrokontekstu evanđelja znači da se boje Isusove

¹²⁸ Može se o tomu vidjeti u: Klemens STOCK, *Boten aus dem Mit-ihm-sein*.

¹²⁹ Ova je epizoda dobro obrađena kod Johna P. HEILA, *Jesus Walking on the Sea: Meaning and Gospel Function of Matt 14:22-33, Mark 6:45-53 and John 6:15b-21*. AnBib 87 (Rome: Biblical Institute, 1981.).

¹³⁰ Usp.: Jack D. KINGSBURY, *Conflict*, 89-117. Joachim GNILKA, *Teologija*, 136, piše: „U istraživanju postoji velikim dijelom slaganje oko toga da je Marko pojačao prikazivanje neshvaćanja učenika.“

¹³¹ Usp.: Jack D. KINGSBURY, *Conflict*, 104-111.

¹³² Duda-Fučakov prijevod izbacuje ovo „još“, premda u bilješci *j* uz tekst, preuzetog iz Ekumenskoga prijevoda, stoji da ima rukopisa u kojima se čita: *Zar još nemate vjere?* Ovo „još“ je za Mk poimanje učeničke vjere vrlo važno i šteta ga je ne uključiti u tekst.

patnje (3,6; 11,18). Boje se biti u društvu onoga koji ide prema patnji. Njihova nevjera ne prihvaća spasiteljsko zajedništvo s Isusom, izraz je nerazumijevanja Njegove osobe i dostojanstva, štoviše, stavljanja na stranu Isusovih protivnika (usp.: 6,52 s 3,5).¹³³ Isusov prijekor učenicima je vrlo snažan, premda ga u kontekstu ne zaslužuju. Naime, malo prije su mu se obratili za pomoć, što je jasan iskaz vjere. Ipak, njihovo traženje pomoći je čudno: „Učitelju! Zar ne mariš što ginemo?“ (4,38). Ovo „ginemo“ izraženo je glagolom ἀπόλλυμι koji doziva u pamet riječi opsjednutoga iz sinagoge u Kafarnaumu: „Došao si uništiti nas“ (ἦλθες ἀπολέσαι ἡμᾶς, 1,24). Učenici kao i opsjednuti donekle pripisuju Isusu uništavanje njihovih života. Čitatelj zna za uporabu toga glagola i u 3,6, gdje pripovjedač govori o Isusovim protivnicima koji kuju urotu kako pogubiti Isusa (ὅπως αὐτὸν ἀπολέσωσιν). I oni su kao i opsjednuti. Obraćajući će Isusu za pomoć upravo ovim riječima kojima odriču Isusu brigu i skrb za njih, učenici su na strani Njegovih protivnika, odnosno prigovaraju mu da ih je došao uništiti. A upravo, i to samo u 4,40, Isus rabi svoju moć u korist učenika. Njihova je vjera manja od vjere žene s izljevom krvi (5,34) ili slijepoga Bartimeja (10,52) za koje Isus kaže da ih je spasila vjera. Tek na kraju scene (4,41) s upitom „Tko je ovaj“ vidi se da je učenička nevjera izraz njihova nerazumijevanja Isusa, neshvaćanja njegova istinskoga identiteta, ali i znak progressa u vjeri u odnosu na one koji se pitaju „što je ovo“ (1,27), a ne „tko je ovaj“.

Učenička nevolja za oluje transparentna je po Mk za nevolje poslijeuskrsne zajednice (usp.: 4,14-20; 9,40-42; 13,5-23). Nevolje se nadilaze pouzdanjem u Isusovu spasiteljsku moć i zajedništvom s njime, a to je prava vjera koju Mk zahtijeva od njih.

U Mk 8,14-21¹³⁴ tematizirani su motivi učeničkoga nerazumijevanja i otvrdnuća kroz razgovor s Isusom. Razgovor se tiče dvaju umnažanja kruhova (8,1-10; 6,35-44; u rr. 18, 19s) i Isusova hodanja po moru (6,45-52). Sva tri Isusova moćna djela ispriповijedana su pod vidom učeničkoga nerazumijevanja i otvrdnuća (πεπωρωμένην ἔχετε τὴν καρδίαν, 8,17d). Uvijek se radi o sumnji može li Isus pomoći u situaciji nužnosti (6,35.37b; 8,4; 6,49-52; 8,16). U svima Isus se očituje kao pomoćnik u takvim situacijama, u što učenici nisu posve sigurni. Ta je nesigurnost u Isusovu moć da pomogne potrebnima izraz nedostatne

¹³³ Ovaj vid Markove redakcije posebno je uočljiv ako usporedimo njegov tekst s paralelnim Matejevim (14,22-33) tekstom, koji je zaključen izjavom o učeničkoj vjeri (r. 33).

¹³⁴ Cijelu se ovu perikopu uobičajeno smatra Markovom redakcijskom kompozicijom. Usp.: Vincent TAYLOR, *St. Mark*, 363; Joachim GNILKA, *Marco*, 427.

vjere ili nevjere koju Isus prekora. ¹³⁵

I učeničko otvrdnuće u 8,14-21 izjednačeno je s otvrdnućem onih koji se protive Isusu i žele ga ubiti (3,6), s otvrdnućem farizeja koji neposredno prije traže znak od Isusa (8,11-13), s ponašanjem onih koji ostaju „vani“ (4,11s), koji nisu s Isusom. Već smo vidjeli da Mk kategorički odbacuje traženje znaka i označuje ga kao nevjeru. Traženje znaka je traženje pozitivne, provjerljive sigurnosti, a vjera mora biti oslonjena na povjerenje i bez ikakva znaka, štoviše, ona se oslanja upravo na protuznak – križ. Kad Markov Isus upozorava učenike u ovoj sceni da se čuvaju kvasca ¹³⁶ farizejskoga i herodovskoga, odbacuje njihov zahtjev za vjerom ukorijenjenom u sigurnost znaka. Vjera se ne može i ne smije temeljiti na provjerljivosti znakova.

U ovom razgovoru Isusa s učenicima, gdje je naglašena učenička nevjera nerazumijevanja, nalazimo i osnovne oznake te nevjere zbitno izrečene: nedostatak ispravne percepcije, otvrdnulo srce, oči koje ne vide i uši koje ne čuju, izgubljeno ili slabo sjećanje (8,17-18). Učenici nisu sposobni vidjeti stvarnost kao Božje približavanje u Isusu.

Učenička nevjera nije trajna. Isus se nad njom čudi, ali izražava i nadu da će biti nadvladana nakon Pashe. To Mk pokazuje rabeći česticu οὐπω (4,40; 8,17.21), koja se nikada ne pojavljuje kod govora o nevjeri Isusovih protivnika. Protivnici nikada ne dolaze do vjere, a učenici će doći do ispravne vjere tek u poslijeuskrsnom nasljedovanju Isusa, koji ponovno okuplja svoje (14,27s; 16,7s), ¹³⁷ nakon što su pred mukom pobjegli i otkazali nasljedovanje Isusa. Neshvaćene Isusove epifanije za vrijeme zemaljskoga ministereja bit će tada shvaćene kao epifanije Sina Božjega, a učenička vjera kao dar milosti.

O učeničkoj nevjeri koja je uzrok zakazivanja moći kojom ih je Isus obdario u epizodi o ozdravljenju opsjednutoga dječaka epileptičara (9,14-29) već smo prethodno govorili. I oni pripadaju „nevjernom rodu“ jer bježe od nasljedovanja Isusa na putu muke i traže oslonac samo u svojim snagama, bez podržavanja i rada na onomu čime ih je Isus obdario, uz uvjet da budu s Njim. Paradoksalna vjera epileptičareva oca jasan im je znak da vjera svladava nevjeru tek njezinim priznanjem i obuhvaćanjem, prihvaćanjem Božje pomoći u nadilaženju nevjere.

¹³⁵ Isusov prijekor izražen riječima ὀφθαλμοὺς ἔχοντες οὐ βλέπετε καὶ ὦτα ἔχοντες οὐκ ἀκούετε (r. 18a) u potpunosti odgovara prijekoru u parabolskom govoru Mk 4,12: βλέποντες βλέπωσιν καὶ μὴ ἴδωσιν, καὶ ἀκούοντες ἀκούωσιν καὶ μὴ συνιῶσιν, μήποτε ἐπιστρέψωσιν καὶ ἀφεθῆ ἑαυτοῖς. Gledanje i viđenje povezani su s razumijevanjem. Za razliku od 4,12 gdje je nerazumijevanje spojeno s objektom koji treba spoznati, ovdje je povezano s ponašanjem onih koji gledaju i slušaju.

¹³⁶ Vjerojatno misli na njihove zle nakane. Tako Vincent TAYLOR, *St. Mark*, 365.

¹³⁷ Usp.: Ermenegildo MANICARDI, *Il cammino*, 171-193.

U kontekstu i svjetlu prikaza različitih slučajeva nevjere, važno je uočiti Mk primjer prave, istinske vjere. Nju on izražava satnikovom reakcijom pred Isusovim umiranjem: Ἀληθῶς οὗτος ὁ ἄνθρωπος υἱὸς θεοῦ ἦν (15,39). Premda ovdje nema pojmovlja vjere, očito je da je satnikova riječ shvaćena kao vjeroispovijest.¹³⁸ Satnik, naime, kao prvo ljudsko biće u Mk potvrđuje o Isusu ono što je sam Bog rekao za Njega (1,11; 9,7; usp.: 1,1). Isus je Sin Božji, dakle u posebnom odnosu s Bogom,¹³⁹ i to je bio za vrijeme svega svojega zemaljskoga života i djelovanja.¹⁴⁰ Vjera koju satnik formulira kao vjeroispovijest izazvana je posljednjim Isusovim krikom,¹⁴¹ odnosno načinom na koji je umro. Spojena je više sa slušanjem¹⁴² nego s gledanjem, premda ni ono kao komponenta ne-

¹³⁸ Tako, Vincant TAYLOR, *St. Mark*, 597; Joachim GNILKA, *Marco*, 894; Klemens STOCK, *Il racconto*, II., 115, 121. Drukčije, Christoph BURCHARD, „Markus 15,34“, *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* 74 (1983.), 1-11, i Rudolf PESCH, *Markusevangelium*, II., 499. Ova dva potonja autora pokušavaju scenu protumačiti kao legendarni element iz „pripovijedanja o mučenicima“, gdje je krvnik nadvladan od žrtve koja umire njezinom postojanošću. Premda u satnikovim riječima nema pojmovlja vjere, očito je da Mk njegove riječi shvaća i prenosi kao vjeroispovjedne. Satnik, naime, potvrđuje o Isusu ono što je o njemu rekao sam Bog (1,11; 9,7) koji jedini zna Isusov pravi identitet. Usp.: Ermenegildo MANICARDI, *Il cammino*, 179; Albert VANHOYE, „Structure et théologie des récits évangéliques de la Passion dans les Evangiles synoptiques“, *Nouvelle Revue Théologique* 89 (1967.), 135-163, ovdje 150-158.

¹³⁹ To je izrečeno izostavljanjem člana pred izrazom υἱὸς θεοῦ. „Das Fehlen des Artikels in 15,39 könnte anzeigen dass Jesus hier nicht mit einem Titel angesprochen wird und weniger auf seine Stellung und Funktion hin, sondern dass er auf seine innere Art hin angesprochen wird, etwas gewagt ausgedrückt, auf die Natur seiner Person hin.“ Klemens STOCK, „Das Bekenntnis des Centurio – Mk 15,39 im Rahmen des Markusevangeliums“, *Zeitschrift für katholische Theologie* 100 (1978.), 289-301, ovdje 295.

¹⁴⁰ Glagol ἦν u imperfektu nekim je autorima dokaz da ni ovo nije prava vjeroispovijest, u smislu da Isus nije samo bio Sin Božji nego da on to i sada jest. Usp.: Bas VAN IERSEL, *Leggere*, 292s; Thomas SÖDING, *Božji Sin*, 30. Ipak, takav izričaj, tvrdi Klemens STOCK, *Il racconto*, II., 116, ne znači da je „Isus bio Sin Božji do svoje smrti, i poslije toga je prestao biti“. Takav izričaj u potpunosti odgovara situaciji u kojoj se satnik nalazi. On je pred mrtvim čovjekom i govoriti o njegovoj prošlosti, posve je uobičajeno i izražava priznanje da je sav zemaljski život ovoga čovjeka bio život Sina Božjega. Usp.: Klemens STOCK, „Das Bekenntnis“, 297; Jack D. KINGSBURY, *Conflict*, 54.

¹⁴¹ Vidi: Gérard ROSSÉ, *Il grido di Gesù in croce. Una panoramica esegetica e teologica* (Roma: Città Nuova, 1984.).

¹⁴² Iz usporedbe r. 39 s r. 37 to je očito. U r. 39 čitamo: ἰδὼν ... ὅτι οὕτως ἐξέπνευσεν, a u r. 37: ἀφείς φωνὴν μεγάλην ἐξέπνευσεν. Ono što je centurion „vidio“ kao način (οὕτως) Isusova umiranja, bile su upravo Isusove riječi kojima se obratio svojem Bogu upravo u trenutku umiranja. Možemo reći da i za Mk vrijedi kao i za Pavla da „vjera dolazi od slušanja, a ono što biva slušano, dolazi od Kristove riječi“ (Rim 10,17).

posrednoga iskustva nije zanemareno. Satnikova vjera pokazuje da Isusov kraj kao krajnja poslušnost Bogu potvrđuje Njegov identitet, a Njegov identitet osvjetljava Njegov kraj. Isusov način života i identitet uzajamno se osvjetljaju.

Satnikova vjeroispovijest potpuno je u suprotnosti s Isusovim protivnicima koji traže od Njega da siđe s križa, da vide i povjeruju. Njihovo gledanje na Isusovu smrt i njezino značenje posve je različito. Oni ne čuju Isusa. Satnik je, čuvši Isusovu riječ, razumio značenje te smrti. Ona potvrđuje Isusovo sinovstvo Božje i zato su njegova vjera i vjeroispovijest ispravne.

Za Mk, ni učenici ne dolaze do prave vjere za vrijeme Isusova zemaljskoga ministerija i njihova iskustva iz zajedništva s Njim.¹⁴³ Prava vjera u Isusa je moguća, kako pokazuju satnikove riječi, tek od Isusove smrti, od vrhunca Njegove objave. Ta smrt otvara i učenicima put do prave vjere. Ni povijesni Isusovi učenici, možemo reći, što se tiče vjere, nisu bili u nekoj situaciji različitoj od ostalih vjernika.¹⁴⁴ Prije Pashe nije bilo prave i potpune vjere,¹⁴⁵ koja bi pashalnim događajem bila slomljena. Tek je uskrsnuće svima stvorilo mogućnost prave i istinske vjere. Učenici dolaze do nje susretom s Uskrslim u Galileji. Tamo će ga konačno ispravno vidjeti. Ispravna vjera je nemoguća bez susreta s Uskrsnulim,¹⁴⁶ ali će dozreti tek susretom sa Sinom Čovječjim kada se

¹⁴³ Gotovo svi komentari imaju *excursus* na ovu temu. Primjerice, Rudolf PESCH, *Markusevangelium*, I., 275s.

¹⁴⁴ U tomu smislu Walter KASPER, *Isus Krist* (Split: CuS, ²2004.), pozivajući se na G. Ebelinga, ispravno zapaža da se griješi „ako se ovo događanje [zahvaćenost i obuzetost Isusom ukazanjima uskrsloga, o. m.] shvati tako da je prvim svjedocima vjere vjerovanje bilo olakšano čudesnim događajima, ili čak da su nekakva čudesna događanja te ljude ‘oborila’ te ih prisilila da pokleknu. No, takvo je shvaćanje uistinu čudno ukoliko praktički podrazumijeva da oni koji su prvi propovijedali vjeru, sami nisu vjerovali, budući da ih je gledanje lišilo potrebe za vjerom. Prema tome se mora poći od toga da se tu radilo o gledanju nošenu vjerom.“ (170).

¹⁴⁵ Učeničku vjeru za vrijeme Isusova ministerija Mk različito izražava, ali u njezinoj ograničenosti i nepotpunosti. Elementi te vjere su: odaziv na Isusov poziv (1,16-20), hod za Njim i s Njime, traženje Isusa (1,36-38), udio u Njegovu poslanju (6,12s), posredništvo između Isusa i naroda (6,30-44; 8,1-10), djelomično prepoznavanje Isusova identiteta (8,29), stajanje uz Isusa u Njegovim raspravama s religioznim uglednicima (9,28s.38-50; 10,10-12.23-31.42-45; 12,43-44), posluš Isusu (11,1-7), ostvarenje Njegovih odredbi (14,12-16), zgražanje nad najavom izdaje (14,17-20), Petrovo kajanje za izdaju (14,72).

¹⁴⁶ I u kanonskom dodatku evanđelja (16,9-20), gdje nalazimo kombinaciju raznih drugih prikaza ukazanja Uskrsloga i drugih motiva (Mariji iz Magdale, 16,9-10

pojavi u svojoj slavi (13,10; 14,9).

3. Specifično poimanje vjere u Mk 2,1-12

U kontekstu ozdravljenja uzetoga kojega su Isusu donijela četvorica i spustila preko krova pred Njega (rr. 3-5a.11-12) i koje je protumačeno kao otpuštanje grijeha na koje reagiraju pismoznanci (rr. 5b-10)¹⁴⁷, evanđelist tumači da Isus „vidjevši njihovu vjeru, reče uzetomu: Dijete, otpušteni su ti tvoji grijesi“ (r. 5). Budući da je pojam πίστεως uporabljen u apsolutnom obliku, potrebno ga je protumačiti iz cjeline Mk pripovijedanja.

Ono što Isus vidi kao vjeru, treba tražiti u opisu iz rr. 3-4. Radi se o ponašanju nosača da, unatoč poteškoćama, donesu uzetoga do Isusa. Oni su čak i krov otkrili da bi došli do Isusa i zatražili od Njega pomoć, bez riječi. Ovaj motiv otkrivanja krova, premda kao predmarkovski može označavati magijski element, odnosno sredstvo zavaranja demona,¹⁴⁸ kod Mk izražava poteškoću koju treba nadići pri dolasku do Isusa.¹⁴⁹

U postupku aktera Isus prepoznaje i konstatira vjeru. Ne radi se toliko o vjeri uzetoga, premda ni ona nije isključena,¹⁵⁰ nego o vjeri onih koji ga donose k Isusu. Radi se dakle o zauzetoj vjeri u prilog dru-

[Iv 20,11-18]; dvojici učenika na putu, 16,12-13 [Lk 24,13-35]; jedanaestorici za vrijeme objeda, 16,14 [Lk 24,36-43]; naredba navještaja evanđelja, 16,15-17 [Mt 28,19-20]; znakovi koji će pratiti vjeru, 16,17-18 [Dj 28,3-6]; Isusovo uzašašće, 16,19 [Dj 1,9-11]; navještanje osnaženo znakovima, 16,20 [Dj 14,31]), Mk i dalje ustrajava na nevjeri učenika. Oni ne vjeruju Mariji iz Magdale da ga je vidjela (16,11), zbog čega ih Isus prekorava kao one koji imaju tvrdu šiju da povjeruju onima koji su ga vidjeli uskrsloga (16,14). Očito je da nevjera učenika nije automatski nestala s Isusovim uskrsnućem. Učenici su upućeni u hod s Uskrslim i na postupni rast u vjeri.

¹⁴⁷ Ovo su najvjerojatnije dva izvještaja iz predaje koje je Mk redakcijski spojio uvodom radi konteksta i manjim dodacima kako bi ih povezao. Markovi zahvati u preuzeto iz predaje vrlo su važni za njegovo razumijevanje vjere. Usp.: Ingrid MAISCH, *Die Heilung des Gelähmten. Eine exegetisch-traditionsgeschichtliche Untersuchung zu Mk 2,1-12*. SBS 52 (Stuttgart: KBW-Verlag, 1971.).

¹⁴⁸ Usp.: Karl KERTELGE, „Die Wunder Jesu in der neueren Exegese“, *Theologische Berichte* 5 (1976.), 71-105, 77; Hans-Josef KLAUCK, „Die Frage der Sündervergebung in der Perikope von der Heilung des Gelähmten (Mk 2,1-12 parr)“, *Biblische Zeitschrift* 25 (1981.), 223-248, 235s.

¹⁴⁹ Tako, Eduard SCHWEIZER, *Das Evangelium nach Markus* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, ⁴1975.), 29; Walter GRUNDMANN, *Das Evangelium nach Markus*. ThHK 2 (Berlin: Theologische Verlagsanstalt, ⁷1977. [¹1959.]), 75; Rudolf PESCH, *Markusevangelium*, I., 154-158; Karl KERTELGE, *Wunder*, 78.

¹⁵⁰ U onomu „njihovu vjeru“ svakako je prisutan i uzeti.

gima, a ne sebi osobno. Ovdje se vidi Markov pogled na crkvenost vjere.¹⁵¹ Ostaje pitanje, međutim, može li se ta i takva vjera svesti samo na povjerenje u čudotvorca ili za Mk ima i neke druge nijanse značenja? Mnogi komentatori govore o ovoj drugoj mogućnosti za koju postoje dostatni književni pokazatelji.

U ovu zgodu o ozdravljenju uzetoga Mk je uključio raspravu o otpuštanju grijeha koja se događa između pismoznanaica i Isusa. Na nijemu molitvu za ozdravljenje, Isus odgovara govoreći o otpuštanju grijeha. Ozdravljenje je na kraju dokaz da Isus ima moć otpuštati grijeha (2,10s). Time Mk ozdravljenje dovodi u svezu s vrlo osjetljivim kristološkim pitanjem, odnosno pitanjem o moći Sina Čovječjega da oprašta grijeha.

Vjera je ovdje, dakle, više od povjerenja u Isusa čudotvorca. Povezana je s Isusovim identitetom, s blizinom kraljevstva i s ostvarenjem Isusova djela. Vjera je kristološki označena, ali, kako je vidljivo iz „mozganja“ pismoznanaica (rr. 6.8) koje je suprotstavljeno onomu što Isus pronalazi kao vjeru, vjera je i teološki određena.

Vjera uzetoga i njegovih nositelja (2,5) prethodi oproštenju grijeha i čudesnom ozdravljenju, ali je Marko apofthegmatičkim izričajem u 2,2 karakterizira kao odgovor na navještaj evanđelja, na Isusov govor „riječ“i. Po tomu je i ova vjera odgovor na ponudu, na Isusovo naviještanje i uprisutnjenje blizine kraljevstva (1,14s). Radi se o vjeri koja je razumljiva iz konteksta cijeloga evanđelja. Drugim riječima, navještaj kraljevstva i njegova blizina pretpostavka su i utemeljenje obraćenja i vjere. Obraćenje i vjera su odgovor na Božje spasiteljsko djelovanje.

Vjera i obraćenje, međutim, nisu sinonimni izričaji. To se vidi iz činjenice što kod Mk samo Isus zahtijeva vjeru, a obraćenje zahtijeva i Ivan Krstitelj (1,4) i Dvanaestorica (6,12). U tomu svjetlu, Isusova konstatacija da se četvorica koja nose uzetoga i sam uzeti ponašaju vjernički uključuje i njihovo obraćenje kao odgovor na Božje spasiteljsko djelo u Isusu. Osim što izražava povjerenje u Božju spasiteljsku moć, vjera je isto tako preuzimanje kerigme, oslanjanje na nju kao radosnu vijest o spasenju. Vjera je zavisna o navjestitelju i naviještanomu.

Pismoznanačko „mozganje“ je dijametralno oprečno onomu što je pravi odgovor na Isusovu riječ i djelovanje, oprečno je vjeri ili, kako

¹⁵¹ U Markovim prikazima izričaja vjere obično se od Isusa traži nešto za sebe. Iznimka je prikaz vraćanja u život Jairove kćeri (usp.: 5,21-24.35-43) ili ozdravljenje kćeri žene Sirofeničanke (usp.: 7,24-30), ali u oba slučaja prikazana je obiteljska zauzetost vjere. I Jair i Sirofeničanka svojom vjerom traže Isusovu pomoć za svoje kćeri.

kaže Mk 8,33, ono označuje „misliti po ljudsku“. Mozganje je zapravo zatvaranje sebe Bogu i Njegovu spasiteljskomu djelovanju u povijesti. Rezoniranje/mozganje dovodi do pogrđivanja Boga – do proglašavanja Njegova spasiteljskog djelovanja blasfemijom (r. 7). Blasfemija je temelj i osude Isusa na smrt (14,64), a odgovara i otvrdnuću farizeja i herodovaca koji na kraju galilejske rasprave donose zaključak da Isusa treba ubiti (usp.: 3,6). Najveća blasfemija, odnosno nevjera sastoji se u odbacivanju onoga koga je Bog opunomoćio za djelovanje, u nepriznavanju te opunomoćenosti (usp.: 3,28s), u određivanju načina djelovanja i samomu Bogu.

Kao suprotnost mozganju, vjera je povjerenje u Isusa, u Njegovu pomoć, u sve ono što će u cjelini evanđelja biti prikazano kao Njegovo zauzimanje za blizinu kraljevstva Božjega. To još nije potpuna vjera, niti je u potpunosti kristološki određena. Takvu je određenju otvorena tek na kraju evanđelja. Prava vjera se rađa tek pred Isusovom mukom i uskrsnućem, i Mk je i ovdje drži otvorenu za te događaje, povezujući je s opraštanjem grijeha, odnosno s teocentričnom usmjerenošću. Prava i potpuna kristološka vjera usmjerena je Bogu kojemu je sve moguće. Pismoznanci ispravno reagiraju: „Samo Bog može opraštati grijeh“. Isusov odgovor služi se formom *ἀδύνατον*, ali u obliku: „lakše... nego“: „Što je lakše: reći uzetomu opraštaju ti se grijesi, ili ustani, uzmi svoju postelju i hodi“. Odgovor bi očito trebao biti: lakše je prvo jer je drugo nemoguće. Markov Isus svoju moć opraštanja grijeha, koja i nije neposredno vidljiva, potvrđuje činjenjem onoga što je nemoguće. Ako je on od Boga opunomoćen za drugo, onda je i za prvo. I ozdravljenje i opraštanje grijeha jednako su izraz Božje moći (usp.: Ps 41,5; 103,3). To je logika. Da su Isusova moć i ugled od Boga, a ne od magijskih radnji, potvrđuje reakcija nazočnih: „Svi su se čudili i slavili su Boga.“ Sav Mk opis kulminira tvrdnjom da je u cijelo događanje bio uključen Bog na djelu: „mnogi su bili izvan sebe i slavili su Boga govoreći: takvo što nikada nismo vidjeli“ (r.12b).

I ovdje je vjera određena Božjom svemoći koja djeluje u Isusu, ali je ona ovdje u službi ne toliko i samo onomu koji vjeruje nego i drugima, nemoćnima, vjerničkoj solidarnosti i suosjećanju s njima. Radi se o vjeri koja pokreće na djelovanje u korist drugoga. Takva vjera određuje poslijeuskrsnu zajednicu za koju je ponašanje nosača uzetoga potpuno providno. Vjera priskače u pomoć tuđoj nevolji i nadilazi sve prepreke koje stoje na putu uklanjanju te nevolje. Još jedna pojedinost: uzetoga nose četvorica. Nije li to još očitiji znak eklezijalnosti, zajedništva vjere?

Ovaj tekst nije samo Markov odgovor na židovsko uvjerenje da

osim Boga nitko ne može otpuštati grijeha,¹⁵² jer na kraju krajeva, i tu je Mk potpuno u skladu s predajom,¹⁵³ Bog ostaje onaj koji otpušta grijeha (*passivum divinum*) i koji ozdravlja. Ipak, Markov prikaz odražava kristološki naglasak. Važno mu je pokazati da je Božje eshatološko opraštanje grijeha već sada na djelu u Isusovu djelovanju. Isus je od Boga poslan i opunomoćen za navještaj kraljevstva (1,9-15; 12,1-12). U Njegov navještaj spada i opraštanje grijeha, i ono je navještaj kraljevstva (2,2). Ne govori Isus bez razloga o Sinu Čovječjem koji je vlastan opraštati grijeha i ne rabi Mk ovdje uzalud najčešće glagole govorenja.¹⁵⁴ U pitanju je vjera u Isusovu riječ i Isusovoj riječi, kojom su nositelji uzetoga bili i privučeni Isusu (r. 2).

I Mk kao i u predaji vjera je ovdje povjerenje u Boga, povjerenje koje se zadobiva i doživljava u susretu s Isusom. Ono se iskazuje nadilaženjem prepreka. U cjelini evanđelja to je povjerenje prikazano i u drukčijemu svjetlu. Mk ga iskazuje iz središta svoje teologije: Budući da je Bog opunomoćio Isusa opraštati grijeha, osposobio za navještaj kraljevstva, kolikogod se vjera budi i dokazuje u susretu s Isusom, ona je uvijek vjera u Božju spasiteljsku moć, povjerenje u Boga.

Mk uglavnom poima vjeru kao osobni susret s Isusom koji rezultira dobrobiti onoga koji se u otvorenosti i povjerenju izručuje Isusu. Ipak, i ovo najstarije evanđelje prikazuje vjeru i kao eklezijalni čin, kao zauzetost za drugoga koji je potreban Božje pomoći. Vjera se dakle može roditi i prakticirati u zajednici onih koji vjeruju. Vjera jednih na kraju dovodi do slavljenja Boga od svijuu, do vjere svijuu (r. 12). I Mk bi dakle potpisao Jakovljevu postavku da je vjera bez djela mrtva (usp.: Jak 2,17). A živa vjera rađa vjeru kod drugih, samo slušača riječi.

Zaključne misli

Istraživši govor o vjeri u Mk, prvi je zaključak da se njegovo poimanje vjere ne može jednoznačno izreći ni svesti pod neki zajednički nazivnik. Njemu je vjera životno događanje i posve je uronjena u različite životne situacije koje iziskuju određeni čovjekov stav pred životom, osobito pred ugroženim oblikom življenja. Taj vjernički stav oslonjen je na Božje vodstvo povijesti i Božje spasiteljske naume s čo-

¹⁵² Tako, Rudolf PESCH, *Markusevangelium*, I., 160-161.

¹⁵³ Usp.: Helmut MERKLEIN, „Die Umkehrpredigt bei Johannes der Täufer und Jesus von Nazaret“, *Biblische Zeitschrift* 25 (1981.), 29-46, 30-38.

¹⁵⁴ U r. 2: ἐλάλει αὐτοῖς τὸν λόγον; u r. 5: ὁ Ἰησοῦς ... λέγει τῷ παραλυτικῷ; u r. 7: τί οὕτως οὕτως λαλεῖ; u r. 9: εἰπεῖν τῷ παραλυτικῷ ... ἢ εἰπεῖν; u r. 10: λέγει τῷ παραλυτικῷ; u r. 11: σοὶ λέγω.

vjekom i poviješću. Premda se o vjeri govori u gotovo svakoj perikopi Mk, ona je posebno tematizirana u kontekstima pripovijedanja o Isusovim čudesima, Njegovoj molitvi i pouci o molitvi. U tomu svjetlu možemo reći da je za Mk vjera, odnosno vjerničko ponašanje određeno prvenstveno oslanjanjem na Boga, na Njegovu (sve)moć, u čemu je Mk pravi sljedbenik starozavjetnog poimanja vjere, ali je tu oslonjenost Mk povezao uz Isusovo posredovanje, uz Njegovu riječ i djelo. Vjera mu je dakle uvijek teološko-kristološki određena. Rijetki su tekstovi u kojima Mk sadržajno označuje vjeru kao prihvaćanje kerigme (usp.: 1,5.15; 9,42) ili kao prihvaćanje tvrdnji nekoga tko govori ili nastupa u Božje ime (usp.: 11,31; 13,21; 5,32). I u tim slučajevima radi se o vjeri u Božje ostvarivanje svojega Kraljevstva po Isusu.

Pojam vjere Mk najviše bistri govorom o ponašanju koje nije oslonjeno na dostatnu vjeru ili o ponašanju koje je vjeri suprotno, odnosno nevjerničko. Nedostatna je vjera koja se temelji na znakovima i čudesima, na gledanju, na traženju ljudskih sigurnosti izvan Boga. Vjera je nedostatna i onda kad se ne oslanja na Isusovu riječ, kad ostaje samo na razini čuđenja i divljenja Isusu, zanemarujući Onoga komu se čuđenje i divljenje treba usmjeriti. Nevjera se očituje kao odbacivanje Isusove osobe, Njegova pravoga identiteta i naumâ, kao neshvaćanje Njegova djela i bojazan za sebe u svjetlu Njegova puta. I nedostatna vjera i nevjera plod su krive percepcije stvarnosti, otvrdnuloga srca, očiju koje gledaju, a ne vide i ušiju koje slušaju, a ne razumiju, slaboga sjećanja, krivih očekivanja i razmišljanja samo „po ljudsku, a ne po Božju“.

Pravu vjeru Mk vidi u nasljedovanju Isusa, hoda za Njim, prihvaćanju Njegova puta, sudjelovanju u Njegovoj otvorenosti da Očev naum ostvari do kraja, do davanja života za druge, za mnoge, za sve. Tek se na kraju toga vjerom prijedenaoga puta egzistencijalna vjera pretače u vjeroispovijest priznanja Isusova pravoga identiteta, Njegova Sinovstva Božjega. U tomu priznanju Isusov put očituje se kao put Božje založenosti za ostvarivanje svojega Kraljevstva među ljudima. Vjera u Božju spasiteljsku zauzetost po Isusu stubokom mijenja pogled na svekoliku, posebno ljudsku stvarnost, ugroženu ali i dovršenu smrću kao njezinom sastavnom i terminalnom čimbeniku.

Vjera je prije svega osobni stav pojedinca, njegova osvjedočnost o Božjem djelovanju u povijesti. Njome se pozitivno odgovara na Božju ponudu spasenja u Isusu, ali ne samo za sebe nego i za sve druge koji su potrebni istoga spasenja. U perikopi o ozdravljenju uzetoga (2,1-12) Mk ocrtava vjeru zauzetu za tuđu potrebu, vjeru zauzetu za uzetost drugoga. Takvu vjeru možemo označiti kao Markov koncept

eklezijalne vjere. Vjera u crkvenomu zajedništvu angažirana je vjera, privodi spasenju i one koji sami ne mogu doći do Božje pomoći u Isusu.

FAITH IN MARK'S GOSPEL, WITH SPECIAL EMPHASIS ON FAITH WHICH INTERCEDES AGAINST PARALYSIS.

Summary

At the present level of research it is generally accepted that the Gospels are believers' writings, from faith to faith. The Gospels speak about faith narratively; in other words, as something that has a visible impact. In this type of narrative, it is not possible to define faith or express it unambiguously or reduce it to a common denominator. It must be viewed in different narrative units, which in addition to their real-life context have a literary context. The author of this article starts from the term "faith" in its verbal and noun form and then isolates contexts in which the concept of faith appears in Mark, noting that faith is usually found in scenes that describe Jesus' miracles, his prayers, and places where he calls for prayer and teaches about prayer. The fact that Mark places faith in these contexts shows that faith is first of all a true relationship with God and that it manifests His almighty power in history. With this idea, Mark echoes the Old Testament concept of faith, where faith is submission to God. He relies on this ancient concept of faith, but introduces new ideas and new emphases. He stresses that faith is a reliance on God, but mediated by Jesus, His actions, words and teaching. For Mark, the theocentricity of faith is inseparable from Christocentricity. Faith has its contextual variables, but faithful behavior also has a constancy and this is: accepting the Kingdom; coming to Jesus; asking for help from Him and through Him from God; accepting and understanding His words and deeds; prayerfully addressing God, trusting that He, in Jesus, does what is humanly impossible; and finally totally imitating Jesus and His way. Mark clarifies these positive frames of faith through behavior that shows unbelief or insufficient faith. Faith is insufficient when it is based only on signs and wonders; when it looks and seeks only human security; when it is not attentive to the words of Jesus, and when it stays only at the level of wonder and awe that does not lead to Him who is the source of it. Infidelity is seen as a rejection of the person of Jesus and His realization of God's plan; as misunderstanding caused by fear for the self and flawed expectation of God; as an escape from Jesus's way; as a wrong perception of reality; as hardened hearts; as blind eyes and deaf ears; as poor memory of what has already been experienced; as thinking "by human, not by God". True faith is following Jesus; walking after Him and accepting His death as God's will. Before that kind of death, existential faith can be poured into true religion, confession of Jesus' identity as the Son of God. As much as faith is a personal attitude and conviction of God's action in history, true faith also has an ecclesial dimension, interceding for the troubles of other people. In this article we speak of the paralytic man, who was helped by his own faith, but also by the faith of those who brought him to Jesus. We see here the personal and ecclesial, interceding dimension of faith.

Keywords: *faith, infidelity, lack of faith, discipleship, miracle, prayer, God almighty, theocentricity, Christocentricity, reliance.*

Translation: Darko Tomašević and Kevin Sullivan

UDK: 27-184.3-247.4
Pregledni rad
Primljeno: siječanj 2014.

Vinko MAMIĆ
Pontificia Facoltà Teologica / Pontificio Istituto di Spiritualità „Teresianum“
Piazza San Pancrazio 5A, IT – 00152 Roma
vinkomamic@hotmail.com

VJERA VS. STRAH U MATEJEVU EVANĐELJU

Sažetak

U radu se istražuju tri ulomka iz Matejeva evanđelja, iz kojih se može iščitati autorovo poimanje odnosa straha i vjere: 8,23-27; 14,22-33 i 28,1-10. Studija se bazira na „reader-response“ kritici i fokusira se na utvrđivanje retoričkog finaliteta ovih ulomaka. Već sama etimološka analiza imenica „vjera“ i „strah“, kako u grčkom tako i u hebrejskom jeziku, pokazuje da su ta dva pojma u bazičnoj suprotnosti: dok je prvi derivat riječi koje označavaju nešto što je „pouzđano“ i „stabilno“, drugi proistječe iz konceptualnih izričaja koji denominiraju „drhtanje“ i „bijeg“. U spomenutim ulomcima očitovanje vjere i straha implicitnog čitatelja poprma etimološke odrednice odnosnih pojmova. Premda se Matejev implicitni čitatelj kreće na relaciji vjera - malovjernost, on nikada ne postaje nevjernik. Jednako tako, u mjeri u kojoj malovjernost prevladava, i strah je više djelatn, ali taj strah nikada trajno ne udaljuje učenika od njegova Učitelja. Napokon, ova studija pokazuje da je Matej tako oblikovao svoja izvješća kako bi omogućio što potpuniju i lakšu identifikaciju realnog i implicitnog čitatelja. Evanđelistov krajnji cilj je probuditi vjeru aktualnog čitatelja u djelotvornu prisutnost Uskrslog. Takva se vjera suprotstavlja strahu i bijegu od izazova antagonističke stvarnosti, omogućujući pritom pouzdano i dosljedno nasljedovanje Isusa Krista.

Ključne riječi: vjera, malovjernost, strah, implicitni čitatelj.

Uvod

Ova studija bazira se na tri ulomka koji na poseban način izražavaju Matejevo shvaćanje odnosa vjere i straha: pripovijest o stišanoj oluji (8,23-27), o hodu po vodi (14,22-33) i o Isusovu uskrsnuću (28,1-10). Cilj je studije definirati osnovne karakteristike implicitnog čitatelja s obzirom na dinamiku tih odnosa. Zbog toga, a s obzirom na metodu, u analizi tekstova dominira tzv. „reader-response criticism“. Uz ovu je, radi lakšeg uočavanja posebnosti Matejevih izvješća, redovito korištena i metoda usporedbe paralelnih tekstova.

1. Opozicija riječi „vjera“ i „strah“

Već sama etimologija riječi „vjera“ i „strah“ u grčkom jeziku pokazuje da su ta dva termina u bazičnoj suprotnosti. U korijenu imenice φόβος i glagola φοβέομαι nalazi se φέβομαι, koji Homer koristi sa značenjem „pobjeći“. U antičkom grčkom i sama imenica φόβος ima značenje „bijeg“, a glagol φοβέομαι „pobjeći“. LXX upotrebljava riječi s osnovom φοβ- za hebrejske izraze koji proistječu iz korijena אָרַח (70%), koji izvorno znači „drhtati“, „tresti se“.¹ U grčkom iz vremena Novog zavjeta imenica φόβος znači „strah“, a glagol φοβέομαι upotrebljava se za „bojati se“.²

Imenica πίστις, kao i glagol πιστεύω, derivat je pridjeva πιστός. Pridjev u klasičnom grčkom znači „pouzdan“, „vrijedan povjerenja“, „vjeran“. Analogno tome, imenica πίστις poprima značenje „pouzdanje“, „čvrsto uvjerenje“, bez ikakva religioznog obilježja. Riječi s osnovom πιστ- religiozno značenje poprimaju tek u helenističkom razdoblju.³ Izraze iz skupine s korijenom πῆξ LXX redovito prevodi upravo izvedenicama te osnove, što svjedoči da je jezična skupina πιστ- percipirana kao prikladan izričaj za ono što je „pouzdan“, što „čvrsto stoji“, bilo da se radi o odnosu čovjeka prema Bogu, prema drugom čovjeku ili prema stvarima. Ipak, opozicija između „pobjeći“, odnosno „tresti se“ i „čvrsto stajati“, tj. između straha i vjere, koju sugerira etimologija ovih riječi, gubi svoju snagu kada je u pitanju relacija čovjeka ili naroda prema Bogu. U Svetom pismu, kako u Starom tako i u Novom zavjetu, „strah Božji“ često predstavlja izričaj vjere.⁴ S druge strane, osobito u kasnijim psalmima i u Matejevju evanđelju, govori se o vjeri i pouzdanju u Boga koji umanjuju ili posve isključuju strah.⁵

U Matejevim izvješćima koja u sebi sadržavaju tematiku vjere i straha karakteristična je tendencija autora da ih predstavi na takav način da čitatelj u njima prepozna osobno iskustvo i iskustvo kršćanske zajednice. Studija koja slijedi pokazuje da Matej taj cilj ostvaruje tako da kroz pripovijesti iz Isusova života osigura rastuću identifikaciju čitatelja s protagonistima događaja. Konačna svrha ovakve spisateljske strategije je ohrabriti naslovnike da vjerom nadvladaju situacije kušnje i straha.

¹ Horst R. BALZ, „φοβέω“, *Theological Dictionary of the New Testament*, sv. 9 (Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans, 1974.), 199.

² Vidi: Horst R. BALZ, „φοβέω“, 189-190.

³ Tako Rudolf BULTMANN – Artur WEISER, „πιστεύω“, *Theological Dictionary of the New Testament*, sv. 6 (Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans, 1968.), 179-182.

⁴ Rudolf BULTMANN – Artur WEISER, „πιστεύω“, 183; Horst R. BALZ, „φοβέω“, 208-209.

⁵ Horst R. BALZ, „φοβέω“, 200, 211.

2. Čitatelj u barci

Matejevo izvješće o stišanoj oluji (8,23-27) dobar je primjer takve redakcijske djelatnosti. Izvješće pokazuje da Matej marginalizira dimenziju straha dvanaestorice, fokusirajući se na Isusovo moćno i spasonosno djelovanje. Marginalizacija straha lakše se zapaža ako se Matejev tekst usporedi s paralelnim tekstovima u Markovoj (4,35-41) i Lukinoj (8,22-25) redakciji. Dok se u Markovoj naraciji, nakon iznenadnog i olujnog vjetera, učenici „silno prestrašiše“ (lit. „uplašeni strahom velikim“, ἐφοβήθησαν φόβον μέγαν, r. 41), a u Lukinoj se nalaze „prestrašeni u čudu“ (φοβηθέντες δὲ ἐθαύμασαν, r. 25), u Matejevoj redakciji nazočni (ἄνθρωποι) su jednostavno „začudeni“ (ἐθαύμασαν, r. 27). Matej, očito, minimalizira dimenziju straha. U isto vrijeme on naglašava Isusovo spasiteljsko djelovanje, koje – premda izaziva čuđenje zbog svoje nadnaravne moći – sa sobom donosi oslobođenje od straha i unutarnji mir. Mateju je važno da cijelu pripovijest njegovi čitatelji dožive osobno. Od posebne mu je važnosti da uoče kako je Isusov ukor: „Što ste plašljivi, malovjerni?“ više upravljen njima, nego učenicima u barci. Taj efekt autor postiže na sljedeći način.

U njegovoj redakciji, u r. 25, učenici Isusa oslovljavaju s Κύριε, što je bio redovit naziv za Sina Božjega u ranom kršćanstvu (nasuprot Markova Διδάσκαλε, r. 38 i Lukina Ἐπιστάτα [lit. „gospodaru“, DUDA – FUČAK: „učitelju“], r. 24).⁶ Ovaj naziv je, dakle, izraz kojim se Matejev čitatelj redovito obraćao Bogu u svojim molitvama i zazivima. Familijarnosti s izrazom dodatno pridonosi proces identifikacije čitatelja s onima koji je izgovaraju. Matejevu strategiju poistovjećivanja čitatelja s protagonistima naracije olakšava i ulomak koji mu prethodi, 8,18-22 jer upućuje čitatelja na ono što je potrebno učiniti da bi se postalo Isusovim učenikom. Upotreba glagola ἀκολουθέω u rr. 19 i 22 u prvoj i u r. 23 u drugoj perikopi osobito je važan u tom kontekstu.⁷ Matejev neobičan naziv za oluju, σεισμός u r. 24 (Mk i Lk koriste uobičajen naziv λαίλαψ [Mk r. 37, Lk r. 23]), ima sličan efekt. U NZ i grčkom Matejeva vremena, naime, imenica se redovito koristila sa značenjem „potres.“ Od 14x, koliko se spominje u NZ (Mt 4x, Mk 1x, Lk 1x, Dj 1x, Otk 7x), samo ovdje nema takvo značenje. U Mt 24,7, isto kao i Mk 13,8; Lk 21,11 i knjiga Otk, σεισμός upotrebljava se u opisu tjeskoba koje vjernici moraju pretrpjeti u posljednjim vremenima. Budući da

⁶ Vidi: William D. DAVIES – Dale C. ALLISON, *The Gospel According to Saint Matthew*, ICC, sv. 2 (Edinburgh: T & T Clark, 1991.), 69.

⁷ Tako William D. DAVIES – Dale C. ALLISON, *Matthew*, 68.

Matejeva zajednica u vrijeme pisanja prvog evanđelja trpi progone i kušnje, koji su praćeni strahovima (vidi Mt 10),⁸ riječ *σεισμός* omogućuje poistovjećivanje narativnog i *Sitz im Leben* čitatelja. Zbog svega toga, Isusov upit u r. 27: „Što ste plašljivi, malovjerni?“, čitatelj doživljava vrlo osobno. Iz opisa događaja on shvaća da je strah posljedica „male vjere“, odnosno malog pouzdanja u Isusovu izbaviteljsku prisutnost.⁹ Identifikacijom s dvanesticom Matej želi pomoći svojoj zajednici da vjerom nadvlada strah.¹⁰ Na tragu te tvrdnje je i zapažanje R. H. Gundryja da u Matejevoj redakciji pitanje s kojim završava ulomak, „Tko je taj da mu se i vjetrovi i more pokoravaju?“, postavljaju *ἄνθρωποι* (r. 27), a ne učenici *πρὸς ἀλλήλους*, kao kod Marka i Luke (Mk r. 41, Lk r. 25).¹¹ Nakon stišavanja oluje, učenici su, po Mateju, utvrđeni u vjeri, i takvo pitanje im ne priliči. Nakon prepoznavanja vlastite životne stvarnosti u životu dvanaestorice, isto vrijedi i za njegova čitatelja, odnosno čitateljicu.¹²

Odgovor na upit ljudi: „Tko je taj da mu se i vjetrovi i more pokoravaju?“, nalazi se u drugom izvješću s Galilejskog jezera, u 14,22-33. Tekst opisuje događaj Isusova hoda po vodi, nakon kojeg učenici ispovijedaju: „Uistinu, ti si Sin Božji!“ (r. 33).

3. Čitatelj hoda po vodi

U opisu koji redovito nosi naziv *Isus hoda po moru*, i koji dobro odgovara izvješćima u Marku 6,45-52 i Ivanu 6,16-21 (Luka ne donosi ovaj događaj), za Matejevu verziju događaja (14,22-33) taj naziv nije najprikladniji. Umjesto toga, bolje bi joj odgovarao naslov koji bi

⁸ O tome postoji općeniti konsenzus egzegeta. Vidi npr.: Robert H. GUNDRY, *Matthew. A Commentary on His Literary and Theological Art* (Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans, 1982.), 5-7.

⁹ Salvador MUÑOZ IGLESIAS, *Comentario al evangelio según San Mateo* (Madrid: Editorial de Espiritualidad, 1998.), 98, objašnjava: „Estos son reprendidos por su ‘poca fe’. Sin nada de fe no hubieran pedido socorro a Jesús. Con mucha fe no habrían tenido miedo alguno. Porque tenían poca, le despertaron angustiados.“

¹⁰ William D. DAVIES – Dale C. ALLISON, *Matthew*, 75.

¹¹ Robert H. GUNDRY, *Matthew*, 156.

¹² Marco CAIROLI, *La “poca fede” nel vangelo di Matteo. Uno studio esegetico-teologico* (Roma: Editrice Pontificio Istituto Biblico, 2005.), 260, tvrdi da izraz *ἄλιγόπιστοι*, ne samo ovdje nego i u svim drugim slučajevima u kojima ga evanđelist koristi, označava nedostatak pouzdanja učenika u Isusovu prisutnost i njegovo izbaviteljsko djelovanje u kušnjama. Spominje se 5x u Matejevu evanđelju (6,30; 8,26; 14,31; 16,8; u 17,20 je srodna imenica *ἄλιγοπιστία*) i 1x u Lk (12,28). Osim kod Sextusa (*Sententiae*, 6) riječ se ne javlja nigdje više u ranoj kršćanskoj literaturi.

govorio i o Petrovu hodu po vodi. Samo Mt, naime, donosi epizodu o Petru koji najprije hoda po površini jezera, a potom, uplašen, počinje tonuti. O važnosti koju Matej daje ovoj epizodi svjedoči činjenica da je stavlja na vrhunac svoje naracije, u rasplet (rr. 29b-32), a priprema je uvodom (rr. 22-23) i zapletom (rr. 24-29a); na kraju perikope donosi samo kratak zaključak (r. 33).

S obzirom na tematiku vjere i straha važno je primijetiti da je u perikopi o stišanoj oluji strah predstavljen kao posljedica malovjernosti učenika, dok opis događaja o hodu po vodi upućuje na to da je strah izazvao malovjernost. Potonja pripovijest, naime, govori da Petar, očito zahvaljujući vjeri, najprije hoda po vodi. Nakon toga, opazivši vjetar, „počne tonuti“. Kao razlog, Matej navodi strah (ἐφοβήθη, r. 30). Pri tome, izraz „vidjevši vjetar“ (βλέπων δὲ τὸν ἄνεμον, r. 30) ne znači da se vjetar iznenada pojavio i uplašio Petra,¹³ jer je taj vjetar stvarao poteškoće u navigaciji cijele noći.¹⁴ Izraz, po svemu sudeći, želi komunicirati čitatelju da Petar upire pogled u nešto što djeluje prijeteće i pri tome svraća pogled s Isusa. Time je narušen odnos povjerenja koji je uspostavljen u trenutku kada je, na Petrovu zamolbu: „Gospodine, ako si ti, zapovjedi mi da dođem k tebi po vodi!“, Isus odgovorio: „Dođi!“ (rr. 28-29a). Pogled prema vjetru umanjio je svijest o Isusovoj nazočnosti, a uvećao percepciju opasnosti koju sa sobom donosi vjor.¹⁵ Ovo novo stanje svijesti urodilo je strahom, a strah sumnjom u održivost hoda po vodi i, posljedično, tonjenjem.

S obzirom na aktualnog čitatelja, izdvajanje Petra iz grupe učenika doprinosi njegovoj ili njezinoj osobnoj identifikaciji s Petrom i sa situacijom u kojoj se nalazi. Ta je identifikacija, kako je već spomenuto, važna za Mateja. Njoj doprinosi živopisan opis događaja kao cjeline, česti izravni citati,¹⁶ predstavljanje unutarnjih misli protagonista putem konverzacije, a ne autorovim opisima ili unutarnjim monolozima,¹⁷ te

13 Dodatak ἰσχυρὸν nakon ἄνεμον nalazi se u kodeksima B¹ C D L i nekim ranim prijevodima, a ispušten je u \aleph i B*. Tekst je stavljen u zagrade u NA²⁷. Bruce M. METZGER, *A Textual Commentary on the Greek New Testament* (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1994.), 30, varijantu [ἰσχυρὸν] objašnjava kao zahtjev teksta „to explain Peter’s increasing fear.“ Ovo objašnjenje se slaže s tekstom u r. 24, u kojem se spominje samo ἄνεμος.

14 Marco CAIROLI, „Poca fede“, 116.

15 Vittorio FUSCO, „L’incredulità del credente: un aspetto dell’ecclesiologia di Matteo“, *Parole Spirito e Vita* 17 (1988.), 130-131.

16 Mt navodi sedam direktnih citata, Mk i Iv po jedan.

17 Dok Mk 6,49 otkriva misli dvanaestorice: „A oni, vidjevši kako hodi po moru, pomisliše da je utvara“, u Mt 14,26 misli učenika postaju povik: „A učenici, ugledavši ga kako hodi po moru, prestrašeni rekoše: ‘Utvara!’“

rastući ritam naracije. Ovakva narativna strategija uvodi čitatelja sve više u tkivo teksta, fokusirajući ga na Petra. Sugestivni izričaji poput „Gospodine, spasi me!“, „Gospodine, ako si ti, zapovjedi mi da dođem k tebi“, „Hrabro samo!“, „Ne boj se!“, „Dođi!“, koji se većinom nalaze samo u Matejevoj redakciji, povećavaju čitateljevu emotivnu involviranost u događaj. U. Luz smatra da je ovo izvješće zapravo pripovijest o osobnim iskustvima pojedinaca unutar kršćanske zajednice, bez posebne eklezijalne konotacije.¹⁸ Možda je njegova tvrdnja pretjerana, ali Matejev napor da ovu izvanrednu anegdodu predstavi kao stvarnost koja reflektira konkretni život članova njegove zajednice, više je nego primjetan.¹⁹ Slično Luzu, W. D. Davies – D. C. Allison vide Petra kao primjer vjernika koji posrće u kušnjama. Po njima, Matejeva pripovijest naglašava Isusovu spasiteljsku prisutnost i u situacijama nevjernosti: njegova je ruka ispružena (r. 31) i onda kada, zbog straha za vlastitu egzistenciju, vjera zataji.²⁰

Matejevo izvješće o hodu po vodi završava usklikom učenika: „Uistinu, ti si Sin Božji!“ (r. 33). Markova pripovijest, naprotiv, govori o nerazumijevanju dvanaestorice, kojima „srce bijaše stvrdnuto“ (r. 52). W. Marxsen ovu razliku objašnjava različitim interesima dvojice autora. Dok je Marko zaokupljen problematikom prihvaćanja Isusova nauka i pristupa kršćanstvu, odnosno relacijom *ἀπιστία* – *πίστις*, Matej je usredotočen na izgradnju života vjernika, zbog čega u središte naracije stavlja odnos *πίστις* – *ὀλιγοπιστία*.²¹ Očito, Petar, koji u prisposobi predstavlja „arhetip“²² vjernika, služi evanđelistu Mateju kao model koji nudi svojem čitatelju kako živjeti u stalnom dinamizmu odnosa *πίστις* – *ὀλιγοπιστία* – *πίστις*.²³

Sve to ide u prilog tezi da je izvješće o hodu po vodi tako formirano da ohrabri čitatelja koji je posrnuo u vjeri, koji je iz straha zatajio Gospodina, ili se bori s vlastitim slabostima i sumnjama. *Imitatio Christi*, slikovito opisana u Petrovu hodu po vodi,²⁴ ne znači

18 Ulrich LUZ, *Das Evangelium nach Matthäus. 2. Teilband, Mt 8-17*, EKKI/2 (Zürich: Benziger, 1990.), 409.

19 Vidi: Marco CAIROLI, „Poca fede“, 119, n. 90.

20 Vidi: William D. DAVIES – Dale C. ALLISON, *Matthew*, 509.

21 Willi MARXSEN, *Introduction to the New Testament* (Philadelphia: Fortress, 1976.), 150.

22 Charles R. CARLISLE, „Jesus' Walking on the Water: A Note on Matthew 14.22-33“, *New Testament Studies* 31 (1985.), 153.

23 André THAYSE, *Matthieu. L'évangile revisité* (Bruxelles: Racine, 1998.), 128, smatra da se ova pripovijest može shvatiti kao priprema za očitovanje vjere apostola Petra u 16,13-20.

24 William D. DAVIES – Dale C. ALLISON, *Matthew*, 507.

nepogrešivost, kao što ni strah i sumnja, i iz njih posljedična „mala vjera“, ne znači nevjernost u temeljnom opredjeljenju za učenje Kristovo.

4. Vjera u Uskrslog vs. strah čitatelja

Opis Isusova uskrsnuća u Mt evanđelju (28,1-10) karakterističan je upravo po isticanju važnosti vjere u uskrslog Krista – jedinog kojega ima kršćanska zajednica – u nadvladavanju straha u postpashalnim kušnjama kroz koje prolazi. Spominjanje „velikog potresa“ prisjeća čitatelja na pripovijest o stišanoj oluji (σεισμός μέγας, u oba teksta, 8,24 i 28,2). Jednak učinak ima i srodnik ἐσεισθησαν (DUDA – FUČAK: „zadrhtaše“) u r. 4. Napokon, spominjanje imenice φόβος u rr. 4 i 8, i glagolskih srodnika u formi imperativa μὴ φοβείσθε u rr. 5 i 10, služi kao poveznica ne samo s naracijom o stišanoj oluji nego i zgodom o hodu po vodi. Emfatično ὑμεῖς u rečenici „Vi se ne bojte!“ (r. 5a) stavlja u opoziciju strah stražara koji su toliko preplašeni da ἐσεισθησαν καὶ ἐγενήθησαν ὡς νεκροί (lit. „zadrhtaše i postadoše kao mrtvi“) i žene koje se ne trebaju ničega plašiti. One doduše odlaze „sa strahom“, ali i s „radošću velikom“ (μετὰ φόβου καὶ χαρᾶς μεγάλης, r. 8). U ovome se Mt bitno razlikuje od Mk i Lk, koji govore isključivo o strahu žena (Mk 16,5, 8; Lk 24,5). Mk taj strah posebno ističe. Nakon ulaska u otvoren grob i vidjevši mladića zaogrnutu bijelom haljinom, one ostaju „zaprepaštene“ (ἐξεθαμβήθησαν [aor. pas.], DUDA – FUČAK: „preplaše se“), a nakon što im je rečeno da je Isus uskrsnuo i da tu vijest trebaju prenijeti učenicima, one izlaze i bježe od groba. Evanđelist nastavlja: „spopade ih strah i trepet (τρόμος καὶ ἔκστασις). I nikome ništa ne rekoše jer se bojahu“ (r. 8). Strah, dakle, uzrokuje bijeg, stvarnost koja je i u antičkom grčkom naznačena riječju φόβος, odnosno glagolom φοβέομαι. Ova leksička poveznica samo potvrđuje naravnost reakcije žena u opisanim okolnostima.

U Matejevu izvješću, naprotiv, žene ne bježe. Njihov strah pomiješan je s radošću. Literarni kontekst jasno sugerira da je ta radost posljedica vjere, povjerenja, odnosno „čvrstog stajanja“ uz primjenu riječi o Isusovu uskrsnuću. Iako se u perikopi ne koristi riječ πίστις, ona po svojem sadržaju najbolje opisuje to stanje. Denotacija osjećaja žena jasno govori o izvanrednosti onoga što se događa u osobi koja vjeruje. To izvanredno događanje poznato je prvoj kršćanskoj zajednici. Retorički finalitet oksimoronskog izričaja μετὰ φόβου καὶ χαρᾶς μεγάλης zapravo i jest poistovjećenje čitatelja s iskustvom žena.

Ta identifikacija je olakšana činjenicom da žene, u Matejevoj naraciji, ne ulaze u grob. Marko i Luka izvješćuju o njihovu ulasku u grob (Mk 16,5; Lk 24,3), što znači da su mogle vidjeti da u njemu nema tijela.²⁵ Kod Mateja one ne vide da je prazan, nego vjeruju riječima koje su im priopćene. Upravo to je iskustvo vjere prvih – i svih kasnijih – kršćana.

S druge strane, uvođenje uskrslog Gospodina u naraciju ima još jednu pragmatičku namjenu: ona uvjerava čitatelja da se Isus po vjeri uprisutnjuje. Ta prisutnost izgoni strah.²⁶ Matej je svjestan da svjedočanstvo i navještaj kršćana može proisteći samo iz dubokog uvjerenja u prisutnost Uskrsloga u njihovu životu i s tom sviješću oblikuje svoje izvješće. Ono u konačnici ima egzortativan karakter, usredotočen je na čitatelja, kojega želi ohrabriti u uskrsnoj vjeri, osloboditi od straha i učiniti navjestiteljem Radosne vijesti.²⁷

Zaključak

Interaktivnost vjere i straha važan je motiv u Matejevu evanđelju. Obrađen je na takav način da se čitatelj može prepoznati u dinamici njihovih međusobnih odnosa. Temeljna karakteristika implicitnog čitatelja je vjera u uskrslog Gospodina. S druge strane, taj čitatelj u sebi nosi strahove koji se očituju u kušnjama kroz koje prolazi. U mjeri u kojoj je vjera prisutna, strah se umanjuje. Postoji bazična opozicija između te dvije stvarnosti. No, one su u realnom životu uzajamno prožete. Implicitni čitatelj kreće se na relaciji vjera – malovjernost, ali nikada ne postaje nevjernik. Jednako tako, strah je u većoj ili manjoj mjeri djelatatan, ali nikada trajno ne udaljuje učenika, implicitnog čitatelja, od Učitelja. To nije posljedica njegova napora, nego rezultat skrbi Uskrsloga koji „pruža ruku“ kada počne „tonuti“. Za Mateja je bitno da u svojem čitatelju pobudi svijest, iskustvo prisutnosti uskrslog Gospodina. To iskustvo ne dopušta „bijeg“ od izazovne svakodnevnice. Dapače, ono omogućuje čitatelju da „čvrsto stoji“ u tom i takvu svijetu, bez obzira na njegove mijene. Strahovi i sumnje, po Mateju, ne mogu oduzeti radost vjernika. Svoje evanđelje završava riječima: „Ja sam s vama u sve dane do svršetka svijeta“ (28,20). Vjera o kojoj govori Matej, vjera koja pobjeđuje strah, vjera je u egzistencijalnu stvarnost tih riječi.

²⁵ Osim što Mt, za razliku od Mk i Lk, ne govori o ulasku žena u grob, za odlazak žena od groba koristi izraz *ἀπὸ τοῦ μνημείου* (r. 8), što se razlikuje od Markova *εἰς τὸ μνημεῖον* (r. 5.).

²⁶ Robert H. GUNDRY, *Matthew*, 591, u komentaru na r. 10 tvrdi: „Now joy suffers no admixture of fear. So it will be when the persecuted disciples of Jesus see him again. So it can now be by faith.“

²⁷ Po Mateju, razlog zbog kojega odlaze s groba je „navijestiti“ (*ἀπαγγεῖλαι*, r. 8).

FAITH VS. FEAR IN MATTHEW'S GOSPEL

Summary

This paper examines three passages of Matthew's Gospel, which give insight into the author's understanding of the relationship between faith and fear: 8:23-27, 14:22-33 and 28:1-10. The study is based on reader-response criticism, and focuses on the rhetorical finality of the texts. A simple etymological analysis of the nouns "faith" and "fear" in both Greek and Hebrew shows that these words are in basic contradiction: while the former stands for terms that indicate something "reliable" and "steady"; the latter derives from expressions denoting "trembling" and "escape". In the three pericopes, the manifestations of the implied reader's faith and fear assume the attitudes of their etymological settings. Although Matthew's implied reader moves between faith and little faith, he or she never becomes an unbeliever. Likewise, when little faith prevails, the implied reader's fear increases, but that fear never permanently separates the disciple from his Master. Finally, this study shows that the three accounts are shaped in such a way as to facilitate the full identification of the actual reader with the implied reader. The ultimate rhetorical purpose of this narrative strategy is to awaken the actual reader's faith to the presence of the Risen Lord. Such faith opposes his or her fear and the temptation to escape from hostile life-realities, while assuring a steadfastness in following Jesus Christ.

Keywords: *faith, little faith, fear, implied reader.*

Translation: Vinko Mamić and Kevin Sullivan

UDK: 27-184.3-248.2
27-145.55
Pregledni rad
Primljeno: veljača 2013.

Mario CIFRAK
Katolički bogoslovni fakultet Sveučilišta u Zagrebu
Vlaška 38, HR – 10000 Zagreb
mario.cifrak@ofm.hr

VJERA U DJELIMA APOSTOLSKIM

Sažetak

Ovaj rad analizira imenicu „vjera“ i glagol „vjerovati“ u Djelima apostolskim. Prvi put imenica dolazi u kontekstu govora o čudu ozdravljenja u Dj 3,16, što je onda identično Pavlovu čudu u Ikoniju (usp.: Dj 14,8-10). Čuda čine osobe pune vjere. Ima ih koji vjerom prihvaćaju navjestitelje koji čine i čuda, ali nailazimo i na njihove progonitelje. Glagol vjerovati nam pokazuje pretpostavke vjere, zatim tko su oni koji su povjerovali i u koga ili što su povjerovali, te koje su sve posljedice njihova vjerovanja. Vjernici su svi ljudi koji su prihvatili navještaj o Isusu Kristu i koji žive kao spašeni u zajednici, Crkvi. To je ostvarenje Božjeg plana spasenja i Njegova kraljevstva koje su naviještala Pisma.

Ključne riječi: vjera, čuda, vjerovati, Djela apostolska, zajednica.

Uvod

U Djelima apostolskim nalazimo imenicu vjera (πίστις): 3,16; 6,5,7; 11,24; 13,8; 14,9.22.27; 15,9; 16,5; 17,31; 20,21; 24,24; 26,18. Jednako tako i glagol vjerovati (πιστεύω), koji nalazimo 35 puta. Prvi put ga susrećemo u Dj 2,44, i to kao supstantivirani particip prezenta, „svi koji vjeruju“ odnosno „svi vjernici“. Kod vjernika pretpostavljamo vjeru. O njoj se govori prvi put u Djelima apostolskim u slučaju ozdravljenja uzetoga pred hramskim vratima u Jeruzalemu (usp.: Dj 3,16). Riječ je o Petrovu (i Ivanovu) čudu. Dolazi se do vjere u Boga (usp.: Dj 16,34) ili Gospodina (usp.: Dj 5,14; 18,8). Poticaji na vjeru se odmah povezuju s eshatološkim spasenjem (usp.: Dj 16,31). Vjera u Pisma stvara novo pouzdanje jer time nastaje povijesnospasenjsko razmišljanje (usp.: Dj 24,14; 26,27). Po Pismima je i sam navještaj koji polazi dakle od onoga što je pisano: „Krist će trpjeti i treći dan ustati

od mrtvih, i u njegovo će se ime propovijedati obraćenje i otpuštenje grijeha po svim narodima počevši od Jeruzalema“ (Lk 24,46-47). Tako da pred sobom imamo navjestiteljsku aktivnost apostola, odnosno prije svega Petra i Pavla, te odgovor onih kojima su bili poslani.

1. Vjera i čudo

Dva su mjesta koja su vezana uz Petra i Pavla i njihovo činjenje čuda, odnosno ozdravljenja. Petar objašnjava u svojem govoru čudo ozdravljenja uzetoga pred hramskim vratima i kaže: „I po vjeri u njegovo ime, to je ime dalo snagu ovomu kojega gledate i poznate: vjera u Njega vratila je ovomu potpuno zdravlje naočigled vas sviju“ (Dj 3,16). Pavao se pokazuje kao čudotvorac i time što posjeduje proročku sposobnost poznavanja srca. On pronikne uzetoga „pogledom, vidje da ima vjeru u spasenje“ (Dj 14,9). Na prvi pogled otkrivamo da uzeti ima povjerenje u čudotvorca i nada se tjelesnom ozdravljenju.

1.1. Dj 3,16

καὶ ἐπὶ τῇ πίστει τοῦ ὀνόματος αὐτοῦ τοῦτον ὃν θεωρεῖτε καὶ οἴδατε, ἔστερέωσεν τὸ ὄνομα αὐτοῦ, καὶ ἡ πίστις ἢ δι' αὐτοῦ ἔδωκεν αὐτῶ τὴν ὀλοκληρίαν ταύτην ἀπέναντι πάντων ὑμῶν. (I po vjeri u njegovo ime, to je ime dalo snagu ovomu kojega gledate i poznate: vjera u Njega vratila je ovomu potpuno zdravlje naočigled vas sviju.)

a) καὶ ἐπὶ τῇ πίστει τοῦ ὀνόματος αὐτοῦ τοῦτον ὃν θεωρεῖτε καὶ οἴδατε, ἔστερέωσεν τὸ ὄνομα αὐτοῦ – Riječ je o vjeri u njegovo ime (objektni genitiv),¹ koje je ovome (uzetom; usp.: r. 7) dalo snagu. Je li uzeti vjerovao i na temelju² svoje vjere bio ozdravljen? U čije ime je vjerovao? Nalazimo ime Božje (r. 13). U ime Isusa Krista, Nazarećanina, uzeti je ozdravljen (usp.: r. 6). Je li uzeti vjerovao u Boga Abrahamova, Izakova i Jakovljeva, u „Boga naših otaca“ ili u Isusa?

Pod tim imenom koje smo prvo naveli Bog se objavio Mojsiju (usp.: Dj 3,13 = Izl 3,6). U Lk 20,37 tim je tekstom objave imena iz knjige Izlaska dokazano uskrsnuće sukladno Pismima. Bog Saveza je

¹ Taj genitiv kao i genitiv subjekta, vidi Stefan SCHREIBER, „Der Glaube in der Wunderdeutung von Apg 3,16“, *Studien zum Neuen Testament und seiner Umwelt - A/B* 22 (1997.), 36.

² Ἐπί + dativ označava često uzrok, usp.: Friedrich BLASS – Albert DEBRUNNER – Friedrich REHKOPF, *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1975.), § 235,2. Drukčije Adelheid RUCK-SCHRÖDER, *Der Name Gottes und der Name Jesu. Eine neutestamentliche Studie* (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1999.), 185-186.

uskrisio Isusa kao vođu u život (ἤγειρεν; usp.: Dj 3,15). Bog je Bog živih (ζώντων; Lk 20,38).³ Taj opis Boga odgovara Isusu kao vođi u život. On djeluje kao Bog Saveza.⁴

Znamo da je pustinjskom naraštaju i Mojsiju zbog njihove nevjere zabranjen ulazak u zemlju života.⁵ Iz evanđelja i ove zgođe o leviratskoj ženidbi saznajemo da saduceji nisu vjerovali u uskrsnuće (usp.: Lk 20,27; također Dj 23,8). Isus im upravo iz Tore izvodi da postoji uskrsnuće i da je Bog Bog živih. Tko želi doći do života, treba mu vjera. Vjerovati treba Bogu Abrahamovu, Izakovu i Jakovljevu ili u ime Božje i Isusovo da bi se imao život.

b) καὶ ἡ πίστις ἡ δι' αὐτοῦ ἔδωκεν αὐτῷ τὴν ὀλοκληρίαν ταύτην ἀπέναντι πάντων ὑμῶν – Vjera, koja dolazi po⁶ njemu (njegovu imenu), odgovara izrazu ἡ πίστις σου σέσωκέν σε (usp.: Lk 7,50; 8,48; 17,19; 18,42; Dj 14,9: ἔχει πίστιν τοῦ σωθῆναι). O čijoj vjeri je ovdje riječ?

(usp.: Lk 7,50; 8,48; 17,19; 18,42): ἡ πίστις σου
Dj 3,16: ἡ πίστις ἡ δι' αὐτοῦ

Riječ je o vjeri uzetoga, o vjeri, čiji je uzrok ime Isusovo. Uzetog i ime Isusovo bitno povezuje vjera. Na temelju (ἐπί) vjere, čiji je začetnik ime Isusovo (διά), uzeti je ozdravljen, odnosno spašen (usp.: Dj 4,9). Uzeti je hvalio Boga po svojem ozdravljenju (usp.: Dj 3,8; usp. također: Lk 17,15-18; 18,43). Odatle zaključujemo da je u svojem ozdravljenju vidio Božje djelo, Boga u kojega je vjerovao.⁷ Vjera u Boga/Isusa mu je donijela ozdravljenje. Tomu je svjedok sav narod. Vjera je već često ozdravljala i sada poslije uskrsnuća je vjera po (διά) imenu Isusa, Nazarećanina, koja ozdravlja.

Imenica ὀλοκληρία (Dj 3,16) je hapaxlegomenon u Novom zavjetu. Nikada ne dolazi u LXX. Ondje doduše stoji samo kao varijanta

³ „Od stvaranja, kroz izlazak, sve do sadašnjeg trenutka je pokazano u konkretnim povijesnim događajima da je njegova narav samo koja stvari oživljava.“ Usp.: John J. KILGALLEN, „The Sadducees and Resurrection from the Dead: Luke 20,27-40“, *Biblica* 67 (1986.), 495.

⁴ Usp. također: Hans F. BAYER, „Christ-Centered Eschatology in Acts 3:17-26“, Joel B. GREEN – Max TURNER (ur.), *Jesus of Nazareth: Lord and Christ. Essays on the Historical Jesus and New Testament Christology* (Grand Rapids: Eerdmans, 1994.), 243.

⁵ Usp.: Evald LÖVESTAM, „Der Rettungsaappell in Apg 2,40“, *Annual of the Swedish Theological Institute* 12 (1983.), 86-87.

⁶ διά + genitiv označava posrednika, ali i začetnika, usp.: Friedrich BLASS – Albert DEBRUNNER – Friedrich REHKOPF, *Grammatik*, § 223,3.

⁷ Usp. također: Adelheid RUCK-SCHRÖDER, *Der Name*, 186.

u kritičkom aparatu u Iz 1,6: ἀπὸ ποδῶν ἕως κεφαλῆς οὐκ ἔστιν ἐν αὐτῷ ὀλοκληρία.⁸

Na što misli autor Djela apostolskih?

Čovjek je uzet (Dj 3,2: χωλός). U trenutku čuda dolazi snaga u njegove noge i gležnjeve (Dj 3,7). Riječ je o jednom dijelu tijela, koje nije bilo „potpuno“. Taj dio je sada „*membrum integrum sive sanum corporis*“. Njegova kvaliteta je „*Vollständigkeit, Ganzheit, Unversehrtheit*“⁹ = ὀλοκληρία.

Kakav je odnos između varijante Iz 1,6 i Dj 3,16?

Izaija podsjeća Jeruzalem da je „tijelo“ naroda već dovoljno „izudarano“.¹⁰ Uzeti je bio kao udarac, modrica na „tijelu“ naroda. Njegovim ozdravljenjem je „tijelo“ naroda opet potpuno. On smije opet ući u Hram (τὸ ἱερόν; Dj 3,8).¹¹

1.2. Dj 14,9-10

ὁς ἀτενίσας αὐτῷ καὶ ἰδὼν ὅτι ἔχει πίστιν τοῦ σωθῆναι, εἶπεν μεγάλη φωνῆ, Ἀνάστηθι ἐπὶ τοὺς πόδας σου ὀρθός. (koji ga pronikne pogledom, vidje da ima vjeru u spasenje pa mu iza glasa reče: „Uspravi se na noge!“ On skoči i prohoda.)

U Listri dolazi do prvog ozdravljenja uzetoga koje je učinio Pavao (usp.: Dj 14,8-10). Ovo ozdravljenje možemo također uspoređivati s onim koje je učinio Petar u Dj 3,1-11 i Gospodin Isus u Lk 5,17-26.¹² Zbog toga su proglašeni bogovima: Barnaba Zeusom, a Pavao Hermesom jer je vodio riječ (usp.: Dj 14,12). Nisu samo proglašeni božanskim ljudima nego bogovima na temelju oštrog pogleda (ἀτενίσας), jakog glasa (μεγάλη φωνῆ) i naredbe kojom se Pavao obratio

8 Ovo čitanje se slaže s hebrejskim tekstom: תָּמַק בְּרַגְלָיו תָּמַק znači „*membrum integrum sive sanum corporis*“ (usp. također: Suci 20,48; Ps 38,4,8): usp.: Franciscus ZORELL, *Lexicon Hebraicum Veteris Testamenti* (Roma: Pontificum Institutum Biblicum, 1989.), 488.

9 Usp.: Walter BAUER, *Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der übrigen urchristlichen Literatur* (Berlin: Alfred Topelmann, 1958.), 1117.

10 Usp.: Hans WILDBERGER, *Jesaja. 1. Teilband. Jesaja 1 – 12*, BKAT X./1 (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag,²1980.), 25.

11 „Tako ovaj čovjek osuđen na jednostavno preživljavanje, zatvoren u samoću i ljubav, isključen iz religioznog života, tj. za Izrael života, postaje potpuni čovjek: on je koji daje, uzdiže pohvalu Bogu“. Usp.: Danielle ELLUL, „Actes 3/1-11“, *Études Théologiques et Religieuses* 64 (1989.), 96.

12 Usp.: Leo O'REILLY, *Word and Sign in the Acts of the Apostles. A Study in Lucan Theology* (Roma: Editrice Pontificia Università Gregoriana, 1987.), 129-134.

bolesniku (Ἀνάστηθι „Uspravi se na noge!“).¹³ U ozdravljenju je jasno vidljivo da je pri tom Pavao vidio vjeru uzetoga (ιδὼν ὅτι ἔχει πίστιν τοῦ σωθῆναι; usp. također: Lk 5,20). Riječ je o vjeri uzetoga u ozdravljenje/spasenje. No u isto vrijeme riječ je o spasenju koje naviješta evanđelje (usp.: Dj 14,7).¹⁴ Pavao i Barnaba kao stranci su dakle puni božanskoga i stoga izgledaju stanovnicima Listre kao njihove fizičke manifestacije. Činjenica da stanovnici Listre govorahu likaonskim dijalektom,¹⁵ objašnjava kašnjenje reakcije jer ih nisu razumjeli u njihovoj nakani da im žrtvuju. Usprotivili su im se kratkim govorom u kojem objašnjavaju nespোরазум i krivo shvaćanje.

Sam govor je u isti čas i Pavlov i Barnabin. Oni se definiraju kao istovrsni (ὁμοιοπαθεῖς) ljudi sa stanovnicima Listre kojima naviještaju Radosnu vijest da se obrate od tih ispraznosti (ἀπὸ τούτων τῶν ματαίων) k Bogu živomu (usp.: Dj 14,15). Ispraznost (idolatrija) stanovnika Listre je dakle vjerovanje da su Pavao i Barnaba ispunjeni s πάθη bogova, pa im onda treba žrtvovati kao bogovima.¹⁶ Pavao ih želi obratiti od takva gledanja da postoje bogovi koji poprimaju ljudski oblik i miješaju se s ljudima, čine čudesa i primaju zauzvrat žrtve. Pokušaj Pavlova objašnjenja o (ne)postojanju takvih bogova slaže se s epikurejskim shvaćanjem boga.¹⁷ Obraćanje k živomu Bogu koji stvori nebo i zemlju i more i sve u njima i na njima pretpostavlja Boga Stvoritelja kako o njemu govori Izl 20,11. Taj živi Bog je dopuštao u prijašnjim pokoljenjima da svi narodi/pogani idu svojim putovima (usp.: Mih 4,5).¹⁸ Ali ipak je sam o sebi dao svjedočanstvo čineći dobro, dajući s neba kiše i plodonosna vremena, ispunjavajući srca hranom i radošću (usp.: Ps 65,6-14; 67,2-8).¹⁹

¹³ Usp.: Rick STRELAN, „Recognizing the Gods (Acts 14.8-10)“, *New Testament Studies* 46 (2000.), 502-503.

¹⁴ Usp.: Hans-Josef KLAUCK, *Magie und Heidentum in der Apostelgeschichte des Lukas* (Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 1996.), 71.

¹⁵ Likaonski je frigijski dijalekt.

¹⁶ Usp.: Rick STRELAN, „Recognizing“, 490-491.

¹⁷ Usp.: Hans-Josef KLAUCK, *Die religiöse Umwelt des Urchristentums II. Herrscher- und Kaiserkult, Philosophie, Gnosis* (Stuttgart – Berlin – Köln: W. Kohlhammer, 1996.), 117-118.

¹⁸ S obzirom na Pnz 4,19 i Dj 14,16 „možda je autor želio samo reći da poganstvo ostaje pod Jahvinom kontrolom. Ondje ne bi bilo ništa drugo osim neprecizne misli analogne onoj Pavlovoj: ‚On je u prošlim naraštajima pustio da svi pogani pođu svojim putovima‘ (Dj 14,16)“. Usp.: André-Marie DUBARLE, *La manifestation naturelle de Dieu d'après l'Écriture* (Paris: Cerf, 1976.), 66-67.

¹⁹ „Jedna druga interpretacija Dj 17,26 tu vidi temu argumenta zajedničkog sa stoičkom filozofijom: red svijeta očituje brigu koju božanstvo ima prema ljudima. Već u govoru u Listri kiše i plodonosna vremena, tj. doba, predstavljaju se kao svjedočanstvo koje nam Bog daje o svojem dobročinstvu (Dj 14,17)“. Usp.: André-Marie DUBARLE, *La manifestation*, 177.

Iza tih praznih slika krije se istinito božanstvo čiji su Barnaba i Pavao govornici. Taj Bog kontrolira ponašanje ljudi. U prošlosti su lutali u lažnim religijama. No Bog, čini se, to oprašta. On se očituje po svojim djelima u prirodi i tako se daje spoznati (usp. također: Rim 1,19).

Jedva su ih odvratili da im ne žrtvuju. Dolaze Židovi iz Antiohije i Ikonija i sa svjetinom kamenuju Pavla (usp. također: 2 Kor 11,25).²⁰ Pavao je preživio (usp. također: 2 Kor 1,8-10) i s Barnabom pošao u Derbu, pa se opet preko Listre, Antiohije, Perge, Atalije vratiše u Antiohiju.

1.3. Osobe pune vjere

Osobe pune vjere i Duha Svetoga su Stjepan i Barnaba (usp.: Dj 6,5; 11,24). Oni su ti koji čine i znakove i čudesa (usp.: Dj 6,8; 14,3). Stjepana su progonili Židovi upravo zbog takva njegova djelovanja.²¹ Nesposobnost Stjepanovih protivnika da se odupru njegovu silnom propovijedanju razbuktava njihov bijes. Znakovi i čudesa su vidljiva očitovanja snage Duha koji je prisutan u Stjepanovoj riječi i toj sili je nemoguće oduprijeti se. Stoga žele ubiti Stjepana. Osobitu ulogu imaju znakovi i čudesa u pokazivanju autentičnosti riječi, kao što je slučaj u Ikoniju gdje propovijedaju Pavao i Barnaba. Pavlovo čudo ozdravljenja uzetoga u Listri nailazi na odobravanje, ali vrlo brzo i na osporavanje (usp.: Dj 14,8-19). U Dj 17,31 Isus je predstavljen kao čovjek kojega je Bog odredio da bi po njemu sudio svijet, no pred svima je on ovjerovljen svojim uskrsnućem od mrtvih. Odatle bismo mogli zaključiti da je Bog, odnosno Duh Sveti, pokazao da su riječi Stjepanove kao i Pavla i Barnabe dostojne vjere, da im slušatelji mogu povjerovati. Njihovo propovijedanje, njihovi znakovi i čudesa bude i zavređuju vjeru. Baš kao što je Bog Isusovim uskrsnućem izazvao na vjeru u to najveće čudo. Bog je Isusovim uskrsnućem pokazao svoju blizinu svijetu i srodstvo Boga i čovjeka.²² U Isusovu uskrsnuću je načinjen model za idealnog čovjeka, koji predstavlja srodstvo s Bogom. Isus je ideal čovjeka prema kojem se usmjeruje stoička i biblijska antropologija stvaranja i vjere u uskrsnuće. Ako se čovjek obrati tom Bogu, koji je uskrisio Isusa, dolazi

²⁰ Usp.: Anto POPOVIĆ, „Apostol Pavao i Židovi (Od 1 Sol 2,14-16 do Rim 9 – 11)“, Mario CIFRAK (ur.), *O kraljevstvu nebeskom – novo i staro. Zbornik radova u čast Bonaventuri Dudi, OFM, u povodu 75. rođendana i 50 godina svećeništva* (Zagreb: KS, 2001.), 292.

²¹ Usp.: Leo O'REILLY, *Word*, 193-194, 199.

²² Usp.: Rudolf HOPPE, „Der Philosoph und Theologe - Das Auftreten des Paulus in Athen (Apg 17,22 - 18,1)“, Rudolf HOPPE – Kristell KÖHLER (ur.), *Das Paulusbild der Apostelgeschichte* (Stuttgart: W. Kohlhammer, 2009.), 126.

k cilju svojega traženja. Stoga oni koji naviještaju uskrsnuće, kao što su Stjepan, Pavao i Barnaba, naviještaju iz vjere u Uskrsloga i žele privesti ljude k vjeri u Njega te takvi obraćenici i sami budu puni vjere. Prema tome može se shematizirati odnos vjere učenika, njihovih znakova i čudesa, s jedne strane, te Isusova uskrsnuća i Božjeg ovjerovljenja Uskrsloga po tim znakovima i čudesima koji po učenicima bude vjeru u uskrsnuće kod drugih, s druge strane:

puni vjere	znakovi i čudesa	
	uskrsnuće	vjera

1.4. Prihvaćanje vjere

U Jeruzalemu se množio broj učenika (usp.: Dj 6,7). Taj rast omogućuje rast riječi Božje. Riječ se drži živom stvarnošću (usp. također: Dj 12,24; 19,20). Sličnost jezika i stila u tekstovima o rastu riječi u Djelima apostolskim s onima o Ivanu Krstitelju i Isusu u evanđelju djetinjstva po Luki vrlo je uočljiva (usp.: Lk 1,80; 2,40).²³ Dosljednom uporabom glagola *αὐξάνειν* u tom kontekstu možemo utvrditi vezu između Isusova rasta kao dječaka i riječi Božje koja raste u prvim godinama Crkve. Rast broja učenika je najprije zabilježen u Jeruzalemu, gdje su među onima koji su prihvatili vjeru u Isusa bili i mnogi svećenici. To su oni svećenici koji su zajedno sa saducejima i zapovjednikom Hrama pošli da uhvate i zatvore Petra i Ivana zbog njihova učenja naroda i naviještanja uskrsnuća od mrtvih u Isusu (usp.: Dj 4,1-3). Ono što nisu htjeli slušati, sada prihvaćaju poslušnom vjerom (*ὁπήκουον τῇ πίστει*).

Pavao i Barnaba su učvršćivali „duše učenika bodreći ih da ustraju u vjeri jer da nam je kroz mnoge nevolje ući u kraljevstvo Božje“ (Dj 14,22). Slično nalazimo i u Dj 11,23 gdje Barnaba u Antiohiji potiče učenike da u odlučnosti srca ostanu uz Gospodina. U Antiohiji pizidijskoj mnogi Židovi i bogobojazne pridošlice pođoše za Pavlom i Barnabom koji su ih nagovarali ustrajati u milosti Božjoj (usp.: Dj 13,43). Ustrajanje u vjeri je motivirano nevoljama na koje kršćani nailaze. Nije dovoljno da misionari samo potiču ljude na vjeru u Krista, nego da budu sigurni u njihovu ustrajnost u poteškoćama i kušnjama koje su dio kršćanskog života.²⁴ Poticanje novih kršćana na vjernost

²³ Usp.: Leo O'REILLY, *Word*, 73-74.

²⁴ Usp.: Jacques DUPONT, „La première organisation des églises (Ac 14,21-27)“, Jacques DUPONT (ur.), *Nouvelles études sur les Actes des Apôtres* (Paris: Cerf, 1984.), 351-352.

pravi je razlog zbog kojega se Pavao i Barnaba vraćaju u gradove koje su već evangelizirali. Riječ je o učenicima u Listri, Ikoniju i Antiohiji. Kad su se vratili s prvog misijskog putovanja u Antiohiju sirijsku, „sabraše Crkvu i pripovjediše što sve učini Bog po njima: da i poganima otvori vrata vjere“ (Dj 14,27). Spominjanje Antiohije i misijskog djelovanja među kršćanima iz poganstva podsjeća oba misionara „odakle ono bijahu povjereni milosti Božjoj za djelo koje izvršiš“ (Dj 14,26). Misionari duguju zajednici položiti račun koja ih je, potaknuta Duhom Svetim, poslala i opunomoćila za navještaj evanđelja.²⁵ Oni pojašnjavaju zajednici u čemu je bilo njihovo djelo koje je potaknuo Duh Sveti: u otvaranju vrata vjere poganima, tj. njihovu spasenju.

Petar u svojem govoru na tzv. saboru u Jeruzalemu ističe: „Nikakve razlike nije pravio između nas i njih: vjerom očisti njihova srca“ (15,9). Glagol διακρίνω dolazi 4 puta u Djelima apostolskim. U 10,20 reče Duh Petru da treba bez promišljanja (μηδὲν διακρινόμενος), ne praveći nikakvu razliku (μηδὲν διακρίναντα; usp.: 11,12),²⁶ ići s poslanstvom iz Cezareje. Obrezani u Jeruzalemu napadaju Petra (διεκρίνοντο; 11,2). Bog nije napravio nikakvu razliku između judeokršćana i kršćana iz poganstva time što je njihova srca očistio vjerom. Dj 11,12 se odnosi već na činjenicu vjere (usp.: Dj 11,1: ἐδέξαντο τὸν λόγον τοῦ θεοῦ). Ako pogani vjeruju, tada Petar ne smije praviti nikakvu razliku između njih i judeokršćana.²⁷ Petar treba ići prema Dj 10,20 k poganima. To je za razmišljanje.

Vjera čisti srca. Gospodin može očistiti gubavca (καθαρίσαι; Lk 5,12). Farizeji čiste (καθαρίζετε) vanjštinu vrčeva i zdjela, no njihova nutrina je puna grabeža i zloće (usp.: Lk 11,39). Što je Bog očistio (ἐκαθάρισεν; usp.: Dj 10,15; 11,9), Petar ne smije onečišćavati. Premda su svi ljudi čisti, ukoliko ih je Bog takvima očitovao (usp.: Dj 10,28; 10,15; 11,9), svi trebaju čišćenje srca vjerom (usp.: Dj 15,9), ukoliko vjera, tj. primanje riječi Božje odnosno metanoja (usp.: Dj 11,1.18),

²⁵ Usp.: Lorenz OBERLINNER, „Das Wirken des Geistes und das Handeln der Menschen. Der Weg der Mission in der Apostelgeschichte“, Philipp MÜLLER – Hubert WINDISCH (ur.), *Seelsorge in der Kraft des Heiligen Geistes. Festschrift für Weihbischof Paul Wehrle* (Freiburg – Basel – Wien: Herder, 2005.), 173-174.

²⁶ Usp.: Gerhard DAUTZENBERG, „διακρίνω“, *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament. Band I.*, (Stuttgart – Berlin – Köln: W. Kohlhammer, 1992.), 733.

²⁷ Drukčije Czeslaw LUKASZ, *Evangelizzazione e conflitto. Indagine sulla coerenza letteraria e tematica delle pericopi di Cornelio (Atti 10,1 - 11,18)*, (Frankfurt am Main: Peter Lang, 1993.), 193: „Veza s viđenjem, u kojem Bog traži da se napusti pojam nečistoga, tako je očitija i takvo naređenje stvara direktniju pomoć za antropološku interpretaciju viđenja.“ To ne rješava problem upotrebe oblika glagola διακρίνω u Dj 10,20 i 11,12.

čisti njihova srca. U tome ne postoji nikakva razlika između Židova i pogana. Tako kako riječ Isusova čisti gubavca, tj. ostvaruje, da je on čist pred Bogom (καθαρίσθητι; usp. Lk 5,13), tako metanoja čisti srca, odnosno nutrinu (τὸ ἔσωθεν; usp.: Lk 11,39). I farizeji su također pozvani na takvo čišćenje nutrine (usp.: Lk 11,39-41).²⁸ Da je Bog očistio srca pogana njihovom vjerom, znači da su se obratili Isusu (usp. također: Dj 20,21).²⁹ S obzirom na subjekte čišćenja možemo Lk 5,12; 11,39 i Dj 15,9 ovako shematizirati:

Isus	gubavac	
farizeji	} čistiti }	vanjština vrčeva i zdjela
Bog	srca	

Isus čisti gubavca svojom riječju. Farizeji čiste vanjštinu. Bog je očistio srca pogana vjerom. Primanje riječi Isusove daje spasenje. U tome se sastoji vjera pogana. To isto vrijedi za farizeje, ako žele biti spašeni.

Autor naglašava čvrstoću u vjeri i rast lokalnih Crkava (usp.: Dj 16,5). Taj rast se zahvaljuje naviještanju evanđelja (usp.: Dj 9,31). Čvrstoća koju je osjetio uzeti pri svojem čudesnom ozdravljenju (usp.: Dj 3,7.16) pokazuje taj eklezijalni karakter ozdravljenja i ponovnog ulaska u liturgijsku zajednicu. Tim sumarijem u Dj 16,5 završava zapravo prvo Pavlovo misijsko putovanje i tzv. Jeruzalemski sabor.

Pavlov navještaj i nauk odnosili su se na obraćenje Židova i Grka Bogu i da vjeruju u Gospodina Isusa (usp.: Dj 20,21). U Miletu govori da se Grci trebaju obratiti Bogu, a Židovi povjerovati u Gospodina Isusa.³⁰ Time nam se priziva u pamet Pavlov nastup u Antiohiji pizidijskoj te u Ateni. Taj pogled unatrag na Pavlovo djelovanje ima parenetsku

²⁸ Usp.: Salvatore Alberto PANIMOLLE, *Il discorso di Pietro all'assemblea apostolica: Il. Parola, fede e Spirito (Atti 15,7-9)*, (Bologna: EDB, 1977.), 361: „Lk 11,41 upotrebljava ‚katharós‘ u ovisnosti o obraćenju, zato što unutarnja čistoća pretpostavlja radikalnu promjenu vlastitog ponašanja i načina prosudbe vlastitih djelovanja.“

²⁹ Usp.: Wolfgang SCHENK, „Glaube im lukanischen Doppelwerk“, Ferdinand HAHN – Hans KLEIN, *Glaube im Neuen Testament* (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1982.), 78-79. Usp. također: Jacques DUPONT, „Le point de départ de l'affirmation christologique dans les discours des Actes des Apôtres“, *Bible et christologie* (Paris: Cerf, 1984.), 228: „Vjera koja čisti i o kojoj je riječ tiče se Krista.“

³⁰ Usp.: Rudolf HOPPE, „Denn ich habe mich nicht der Pflicht entzogen, euch den ganzen Willen Gottes zu verkünden ...“ (Apg 20,27). Die testamentarische Rede des Paulus in Milet“, Rudolf HOPPE – Kristell KÖHLER (ur.), *Das Paulusbild der Apostelgeschichte* (Stuttgart: Kohlhammer, 2009.), 146.

ulogu. Način njegova djelovanja treba biti uzor za sve nositelje crkvenih službi sada i ubuduće. Taj testamentarni govor upućuje da će Pavao biti uhićen i da će mu prijetiti smrt. Uhićenje se dogodilo u Jeruzalemu (usp.: Dj 21,33). Upravitelj Feliks posla po Pavla i poslušao ga o vjeri u Isusa Krista. Pavao je nato počeo raspravljati o pravednosti, uzdržljivosti i budućem sudu (usp.: Dj 24,25). Možda zbog njegove veze s Druzilom,³¹ Agripinom sestrom, koja je napustila svojega muža Aziza (?), kralja Emese. Pavao pripovijeda o svojoj progoniteljskoj prošlosti (usp.: Dj 26,9-11). To mu pomaže da se bolje legitimira kao Isusov navjestitelj, na što je pozvan kroz viđenje i kojemu mora biti poslušan. U tom smislu valja shvatiti sve što je Pavao propovijedao i naučavao, a što je u skladu s ciljem koji su imali i Izraelovi proroci sve do Ivana Krstitelja: obraćenje i povratak Bogu, s djelima koja potvrđuju obraćenje (usp.: Dj 26,17-20).³² O baštini među posvećenima govori u Dj 26,18 koja je namijenjena i Židovima i poganima nakon što se obrate te po vjeri u Isusa prime oproštenje grijeha. Obraćenje i vjera su plod Božje naklonosti i Gospodina Isusa.

1.5. *Odvraćanje od vjere*

U Paf na Cipru su stigli Pavao, Baranaba i Ivan iz Salamine gdje su navješćivali riječ Božju po židovskim sinagogama (usp.: Dj 13,5-6). Tu susreću Barjesu, vračara, nazoviproroka, Židova. On je uz prokonzula Sergija Pavla.³³ Prokonzul je pozvao Barnabu i Savla hoteći čuti riječ Božju. No tome se usprotivio Elim, vračar. Riječ je o istoj osobi, samo se želi istaknuti da je on vračar hebraizmom Elim (Ελύμας).³⁴ Elim bi bio onaj koji ima kontrolu nadnaravnih sila po tajnim sredstvima u

31 Usp.: Frederick E. BRENK – Filippo CANALI DE ROSSI, „The ‘Notorious’ Felix, Procurator of Judaea, and his Many wives (Acts 23 –24)“, *Biblica* 82 (2001.), 412-413.

32 Usp.: John J. KILGALLEN, „Paul before Agrippa (Acts 26,2-23): Some Considerations“, *Biblica* 69 (1988.), 192.

33 „Od tri natpisa koji spominju Sergija Pavla samo se onaj koji je pronađen u Chytroi na Cipru može legitimno odnositi na prokonzula kojeg je obratio Pavao. Odatle proizlazi da je imao osobno ime Kvint (Quintus).“ Usp.: C. GANCHO, „Sergio Paolo“, *Enciclopedia della Bibbia. Sesto volume S-Z* (Torino – Leumann: 1971.), 410. Postojala je rimska obitelj Sergii Paulli koja je posjedovala zemljišta u Antiohiji pizidijskoj i postavljala je obnašatelje vlasti. A u vrijeme cara Klaudija postajao je neki Sergius Paullus kao nadgledavatelj obale rijeke Tibera u Rimu. Usp.: Hans-Josef KLAUCK, *Magie und Heidentum in der Apostelgeschichte des Lukas* (Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 1996.), 64.

34 עלם = znači „skrivati“.

osobne svrhe.³⁵ Iz ovog Elimova nastojanja vidimo da je u slušanju riječi Božje nazreo mogućnost da ona u prokonzulu izazove vjeru. No suprotstavlja mu se Savao, tj. Pavao. Prvi put u Djelima apostolskim susrećemo Pavlovo ime. To mu je zapravo cognomen, po rimskom standardu bi bio to treći dio punoga imena, tj. nadimak.³⁶ To se spominje tek sada jer u susretu s prokonzulom započinje zapravo Pavlovo misijsko djelovanje među poganima i osim toga, sada Pavao preuzima inicijativu jer je do sada bio u Barnabinoj sjeni. Pavao, pun Duha Svetoga, naime usmjeruje svoj pogled (ἀτενίσας) na Elima. Takvim pogledom gleda Pavao uzetoga u Listri (usp.: Dj 14,9) te sinedrij kad je htio saznati za što ga točno Židovi optužuju (usp.: Dj 23,1). Obratio se Elimu kao protivniku „ravnih putova Gospodnjih“ (Dj 13,10). Riječ je o putovima iz Izaijina proroštva koje naviješta Ivan, a koje će on pripremiti (usp.: Lk 3,5; 1,76). Kazna je privremeno (ἄχρι καιροῦ) oslijepljenje. Prokonzul je povjerovao nakon toga, zanesen naukom Gospodnjim. Riječ je o vjeri zbog nauka u ime Isusovo (usp.: Dj 5,28).³⁷

2. Glagol „vjerovati“

Glagol vjerovati (πιστεύω) dolazi u Djelima apostolskim 35 puta. Navodimo ta mjesta da bismo lakše mogli analizirati njegov subjekt, objekt, pretpostavke i posljedice:

Svi koji vjeruju (οἱ πιστεύοντες) bijahu združeni i sve im bijaše zajedničko (Dj 2,44).

Mnogi od onih koji čuše riječ, povjerovalaše (ἐπίστευσαν; 4,4).

Mnoštvo onih koji povjerovalaše (τῶν πιστευσάντων) bijaše jedno srce i jedna duša (4,32).

Sve više bijahu pridodavani oni koji vjeruju (πιστεύοντες) Gospodinu (5,14).

Kad povjerovalaše (ἐπίστευσαν) Filipu koji naviješta o kraljevstvu Božjem i imenu Isusovu, krštavahu se muškarci i žene (8,12).

Povjerova (ἐπίστευσεν) i Šimun (8,13).

Svi se bojahu ne vjerujući (πιστεύοντες) da je učenik (9,26).

Dozna se za to po svoj Jopi te mnogi povjerovalaše (ἐπίστευσαν) u Gospodina (9,42).

³⁵ Usp.: Hans-Josef KLAUCK, *Die religiöse Umwelt des Urchristentums I. Stadt- und Hausreligion, Mysterienkulte, Volksglaube* (Stuttgart – Berlin – Köln: W. Kohlhammer, 1995.), 174.

³⁶ Usp.: Hans-Josef KLAUCK, *Magie*, 66.

³⁷ „Pavlovo čudo kažnjavanja vračara Elima (13,10s) igra jasnu ulogu u prokonzulovu dolaženju do vjere, premda je Pavlov nauk prvotni razlog.“ Usp.: Leo O'REILLY, *Word*, 196.

Za nj svjedoče svi proroci: da tko god u nj vjeruje (τὸν πιστεύοντα), po imenu njegovu prima oprostjenje grijeha (10,43).

Ako im je dakle Bog dao isti dar kao i nama koji povjеровасмо (πιστεύσασι) u Gospodina Isusa Krista, tko sam ja da bih se smio oprijeti Bogu? (11,17).

Ruka Gospodnja bijaše s njima te velik broj ljudi povjerova (ὁ πιστεύσας) i obrati se Gospodinu (11,21).

Videći što se dogodilo, povjerova (ἐπίστευσεν) tada namjesnik, zanesen naukom Gospodnjim (13,12).

Po ovome se tko god vjeruje (ὁ πιστεύων), opravdava od svega od čega se po Mojsijevu zakonu niste mogli opravdati! (13,38-39).

Obazrite se, preziratelji, snebijte se i nestanite! Jer djelo činim u dane vaše, djelo u koje ne biste vjerovali (πιστεύσητε) da vam ga tko ispriča (13,41 = Hab 1,5).

Povjerovaše (ἐπίστευσαν) oni koji bijahu određeni za život vječni (13,48).

U Ikoniju isto tako uđoše u židovsku sinagogu i govorahu tako da povjerova (πιστεῦσαι) veliko mnoštvo Židova i Grka (14,1).

Postavivši im po crkvama starješine te ih, nakon molitve i posta, povjeriše Gospodinu u kojega bijahu povjerovali (πεπιστεύκεισαν; 14,23).

Onda ustanu neki od onih što su iz farizejske sljedbe povjerovali (πεπιστευκότες; 15,5).

Braćo, vi znate kako me Bog od najprvih dana između vas izabra da iz mojih usta pogani čuju riječ evanđelja i uzvjeruju (πιστεῦσαι; 15,7).

Vjerujemo (πιστεύομεν), naprotiv: po milosti smo Gospodina Isusa spašeni, baš kao i oni (15,11).

Vjeruj (πίστευσον) u Gospodina Isusa i spasit ćeš se - ti i dom tvoj! (16,31).

Onda ih uvede u dom, prostre stol te se zajedno sa svim domom obradova što je povjerovao (πεπιστευκῶς) Bogu (16,34).

Mnogi od njih stoga povjerovaše (ἐπίστευσαν), a tako i nemalo uglednih grčkih žena i muževa (17,12).

Neki ipak prionuše uza nj i povjerovaše (ἐπίστευσαν); među njima i Dionizije Areopagit, neka žena imenom Damara i drugi s njima (17,34).

A nadstojnik sinagoge Krisp povjerova (ἐπίστευσεν) Gospodinu zajedno sa svim svojim domom. I mnogi od Korinćana slušajući vjerovahu i krštavahu se (18,8).

Kad je stigao onamo, uvelike je koristio onima koji su povjerovali (τοῖς πεπιστευκόσιν) po milosti (18,27).

Primiste li Duha Svetoga kad povjerovaste? (πιστεύσαντες; 19,2).

Ivan je krstio krštenjem obraćenja govoreći narodu da vjeruje (πιστεύωσιν) u Onoga koji za njim dolazi, to jest u Isusa (19,4).

Mnogi pak od onih koji su povjerovali (τῶν πεπιστευκότων) dolazili su ispovijedati i očitovati svoja djela (19,18).

Deseci su tisuća Židova povjerovali (τῶν πεπιστευκότων) i svi su revnitelji Zakona (21,20).

A što se tiče pogana koji su povjerovali (τῶν πεπιστευκότων) - poslasmo odlučivši: da se klone mesa žrtvovana idolima, krvi, udavljenoga i bludništva (21,25).

Gospodine, oni znaju da u tamnice bacah i bičevah po sinagogama one koji vjeruju (τοὺς πιστεύοντας) u te (22,19).

Putom koji nazivaju sljedbom služim otačkom Bogu vjerujući (πιστεύω) u sve što je u Zakonu i u Prorocima napisano (24,14).

Vjeruješ li (πιστεύεις), kralju Agripa, Prorocima? Znam da vjeruješ! (πιστεύεις; 26,27).

Vjerujem (πιστεύω) Bogu: bit će kako mi je bilo rečeno (27,25).

2.1. *Pretpostavka vjere*

Prema prethodno spomenutim mjestima iz Djela apostolskih pretpostavke vjere su: slušati, čuti riječ, riječ evanđelja, naviještati o kraljevstvu Božjem i imenu Isusovu, doznati o tome, svjedoče svi proroci, ruka Gospodnja bijaše s njima, videći što se dogodilo, zanesen naukom.

Kad iz ovog inventara mjesta u Djelima apostolskim želimo vidjeti koje su to pretpostavke koje dovode do vjere, onda prije svega moramo izdvojiti da je za vjeru potrebno slušanje riječi evanđelja, odnosno navještaja o kraljevstvu Božjem i imenu Isusovu. Kraljevstvo Božje i ime Isusovo su sadržaj evanđelja. Doznati o učinjenom čudu, ili vidjeti čudo koje se dogodilo, dovodi također do vjere. Svjedočanstvo Staroga zavjeta, odnosno čitanje i slušanje proročkih knjiga može dovesti do vjere. Božji plan koji je unaprijed očitovan u Pismima pokazuje da se on ne tiče samo muke Mesijine i njegova uskrsnuća nego i njihova navještanja evanđelja Židovima i poganima.³⁸ Taj navještaj prati znak Duha Božjega, tj. njegova ruka. Iako je čudo potaknulo gledanje, presudnu ulogu za vjeru ima poruka, evanđelje, riječ Božja (usp.: Dj 13,7).

³⁸ Usp.: Vittorio FUSCO, „La Scrittura nella tradizione sinottica e negli Atti“, Enrico NORELLI (ur.), *La Bibbia nell'antichità cristiana. I. Da Gesù a Origene* (Bologna: EDB, 1993.), 132.

2.2. Subjekt vjere

Vjernici su prema mjestima na kojima dolazi glagol „vjerovati“ u Djelima apostolskim: mnogi, veliko mnoštvo, Židovi i Grci, Šimun, namjesnik na Cipru, Dionizije Areopagit, Damara, nadstojnik sinagoge Krisp, mnogi od Korinćana, grčke žene i muževi, pogani, oni iz farizejske sljedbe, Ivan, određeni za vječni život.

Na temelju osobnih imena, geografskih imena, imena naroda te naziva sljedbe možemo vidjeti da su povjerovali pripadnici židovskog naroda te pogani sve do Korinta koji je bio glavni grad rimske provincije Ahaje. Ivan je pozivao narod da vjeruje u onoga koji poslije njega dolazi, u Isusa (usp. također: 13,24s). Iz toga proizlazi da tko priznaje Ivana i njegovo krštenje, taj mora - iz poslušnosti prema Ivanu - vjerovati i u Isusa.³⁹ Koji povjeruju u Isusa određeni su za vječni život. Nadstojnik korinthske sinagoge Krisp je povjerovao s cijelim svojim domom. Njega spominje Pavao i u 1 Kor 1,14, a u 16. retku spominje da je krstio i Stefanin dom. Na koncu te Poslanice Korinćanima Pavao ih još jedanput spominje u 16,15-16: „Zaklinjem vas, braćo - znate dom Stefanin, da je prvina Ahaje i da se posvetiše posluživanju svetih - da se i vi pokoravate takvima i svakomu tko surađuje i trudi se“. Ovdje doznajemo da su ti korinthski prvokrštenici, tj. „prvina Ahaje“, bili vrlo aktivni u zajednici koja je tek nastajala i da Pavao njihovu spremnost i odgovornost želi stalno podupirati i nagraditi.⁴⁰ Obraćanje cijeloga doma na kršćanstvo nije bio redovit slučaj (usp.: npr. 1 Kor 7,12-16).

2.3. Objekt vjere

Ono što se vjeruje ili u koga se vjeruje je Gospodin Isus Krist, Bog, sve što je u Zakonu i Prorocima napisano, Onaj koji za njim dolazi.

Izraz πιστεύειν ἐπί u Djelima apostolskim redovito se odnosi na uskrsloga Isusa.⁴¹ U tom pogledu su vrlo očita mjesta u Dj 11,17; 16,31; 20,21. Kad autor Djela apostolskih piše o mnogim znakovima i čudesima koje su apostoli učinili (usp.: Dj 5,12-16), bilježi uz to i činjenicu rasta zajednice: „I sve se više povećavalo mnoštvo muževa i žena što vjerovahu Gospodinu“ (5,14). Slično nalazimo i u Dj 9,42

³⁹ Usp.: Josef ZMIJEWSKI, *Die Apostelgeschichte* (Regensburg: Pustet, 1994.), 684-685.

⁴⁰ Usp.: Hans-Josef KLAUCK, *Gemeinde zwischen Haus und Stadt. Kirche bei Paulus* (Freiburg – Basel – Wien: Herder, 1992.), 27.

⁴¹ Usp.: Robert F. O'TOOLE, *Luke's Presentation of Jesus: A Christology* (Roma: Pontificio Istituto Biblico, 2008.), 199.

poslije uskrišenja Tabite, odnosno Enejina ozdravljenja, da mnogi povjerovaše u Gospodina. Naime Petar je Eneji rekao da ga ozdravlja Isus Krist (usp.: Dj 9,34). I u Dj 18,8 „povjerova Gospodinu“ odnosi se na uskrsloga Isusa, budući da je Pavao svjedočio o Isusu da je Krist, a poslije se krstio Krisp i mnogi od Korinćana. Ovdje možemo zaključiti da netko može povjerovati u Gospodina, a to znači zapravo u Isusa Krista. U Djelima apostolskim autor govori o Isusu kao potomku Davidovu a onda kao „Kristu“, koji je trpio i uskrsnuo od mrtvih. Davidovo kraljevstvo će biti obnovljeno za Izrael, a Krist je izvor spasenja za svakog čovjeka. Premda je „Krist“ u nekoj mjeri postao dio Isusova imena, krštenje i čudesa u ime Isusa Krista upravo su potvrda za takvo predstavljanje, tj. da je spasenje moguće samo u njegovu imenu (usp.: Dj 4,10-12). Zadaća je Crkve da naviješta kraljevstvo Božje i Krista.

2.4. Posljedice vjere

Autor Djela apostolskih vjeru vezuje uz obraćenje Gospodinu (usp.: Dj 11,21; također 2,38; 3,19). Oni koji su povjerovali u Samariji ili Korintu, bili su kršteni (usp.: Dj 8,12; 18,8). U Dj 8,16 precizira se da se to krštenje događa: „u ime Gospodina Isusa“. Ime Gospodina Isusa i kraljevstvo Božje konstituiraju navještaj riječi.⁴² Ime Isusovo posreduje sudioništvo u budućem kraljevstvu Božjem, i to sada po naviještanju imena (usp.: Dj 8,12) i po krštenju u ime (usp.: Dj 8,16). Pojam „ime“ opisuje Isusa kao Gospodina i naglašava Njegovu izvanrednu blizinu Bogu i Božji legitimitet. Oproštenje grijeha je posljedica vjere (usp.: Dj 10,43). Na koncu evanđelja uskrsli Isus tvrdi da Pisma pokazuju da oproštenje grijeha treba propovijedati u Kristovo ime svim narodima počevši od Jeruzalema (usp.: Lk 24,47; Dj 10,43; 13,38).⁴³ Pitanje koje Pavao upućuje Efežanima o mogućnosti ili načinu krštenja, a da pri tom nisu dobili dar Duha Svetoga, pokazuje jasno da je on bitno vezan uz krštenje pošto je netko povjerovao (usp.: Dj 19,2-3). Ivan Krstitelj je navijestio krštenje Duhom Svetim, tj. da će Isus očistiti Sion Duhom Svetim (usp.: Dj 11,16).⁴⁴ Te riječi navodi Petar usred rješavanja pitanja mogu li pogani biti „čisti“. Taj silazak Duha Svetoga na Kornelijev dom dokazuje da je postao dio „Izraela“ koji je Mesija očistio Duhom Svetim i da su pokršteni. Na tzv. saboru u Jeruzalemu Petar iznosi kako je Bog

⁴² Usp.: Adelheid RUCK-SCHRÖDER, *Der Name*, 172-173,179-180.

⁴³ Usp.: Robert F. O'TOOLE, *Luke's*, 64, 213.

⁴⁴ Usp.: Max TURNER, „The 'Spirit of Prophecy' as the Power of Israel's Restoration and Witness“, Ian Howard MARSHALL – David PETERSON (ur.), *Witness to the Gospel. The Theology of Acts* (Grand Rapids: Eerdmans, 1998.), 346.

očistio njihova srca vjerom (usp.: Dj 15,9). Židovima i poganima se naviješta da je obećanje ispunjeno po Isusovu uskrsnuću i postignuto oprostjenje grijeha (usp.: Dj 13,38). Pred Bogom je opravdan svaki onaj koji vjeruje u Krista od svega od čega se po Mojsijevu zakonu nije mogao opravdati (usp.: Dj 13,39). Autor Djela apostolskih ovdje se služi izvornom Pavlovom tradicijom.⁴⁵ Navještaj spasenja zaključuje upozorenjem onima koji ne bi povjerovali u poruku o ispunjenju obećanja, koja se ostvaruje u misijama među poganima. Upozorenje je uzeto iz Hab 1,5, te je time i Pavlov navještaj ukorijenjen u proročku tradiciju. Židovi i pogani, koji su povjerovali, spašeni su po milosti Gospodina Isusa. Riječ je o riječi evanđelja, koje je predstavljeno kao evanđelje milosti Božje (usp.: Dj 20,24).⁴⁶ Ta milost je na Isusu (usp.: Lk 2,40), zbog toga je ona Isusova milost, koja je poslije uskrsnuća Gospodina Isusa na novi način posredovana. Tko primi riječ o Isusu, spašen je jer ona ima snagu izgraditi i dati baštinu među svima posvećenima (usp.: Dj 20,32). Vjerom se može spasiti cijeli dom (usp.: Dj 16,31-34). Na početku je poziv na vjeru koji je povezan s navještajem o Kristu.

Važna posljedica vjere je zajedništvo vjernika u svemu. Bijahu jedno srce i jedna duša. Taj odnos podrazumijeva određenu odgovornost jednih za druge. Podjela dobara uključivala je i dijeljenje hrane potrebnima u njihovoj sredini (usp.: Dj 6,1-2). Κοινωνία podrazumijeva prema Dj 2,42 priloge, zajedništvo stola, opće prijateljstvo i jedinstvo koje karakterizira zajednicu.⁴⁷ Važno je naglasiti da je ta podjela vlasništva i posjeda bila dobrovoljna i prigodna.

Mnogi od onih koji su povjerovali (τῶν πεπιστευκότων) ispovijedali su i očitovali svoja djela (Dj 19,18). To su oni koji su već duže pripadali kršćanskoj zajednici. Djela o kojima je riječ i koja su ispovijedali njihove su magijske prakse.⁴⁸ U Efezu se dogodio neuspjeh egzorcizam koji je vjerojatno motivirao kršćane da priznaju da su se i sami bavili magijom ili se njome služili uz pomoć drugih. Jesu li oni to

⁴⁵ Usp.: Carsten OERDER, „Paulus in Lystra: Missionar, Wundertäter, Apostel. Das Paulusbild im Kontext von Apg 13f. mit einem schulpraktischen Ausblick“, Rudolf HOPPE – Kristell KÖHLER (ur.), *Das Paulusbild der Apostelgeschichte* (Stuttgart: W. Kohlhammer, 2009.), 46-48.

⁴⁶ Usp.: Mario CIFRAK, *Die Beziehung zwischen Jesus und Gott nach den Petrusreden der Apostelgeschichte. Ein exegetischer Beitrag zur Christologie der Apostelgeschichte* (Würzburg: Echter Verlag, 2003.), 310-311.

⁴⁷ Usp.: David PETERSON, „The Worship of the New Community“, Ian Howard MARSHALL – David PETERSON (ur.), *Witness to the Gospel. The Theology of Acts* (Grand Rapids: Eerdmans, 1998.), 390-391.

⁴⁸ Usp.: Hans-Josef KLAUCK, *Magie*, 116.

prilikom svojeg obraćenja prešutjeli ili su kao kršćani ponovno pali u te prakse, ostaje otvoreno.

Mnogi od obraćenih Židova su i dalje ostali revnitelji Zakona (usp.: 21,20). Prema Dj 13,38-39 vjera i Zakon ne idu više zajedno. Farizeji i kršćani koji su prije bili farizeji su se i dalje jako zanimali za židovske običaje, tako da su ovi revnitelji najvjerojatnije bili farizeji.⁴⁹ I sam Pavao služi otačkom Bogu jer vjeruje svemu što je u Zakonu i prorocima napisano (usp.: Dj 24,14). Savez (obećanje) dano ocima po Mojsiju i prorocima ostvaren je u uskrsnuću sluge koji donosi spasenje (usp.: Dj 3,22-26; 26,6-8.22-23).⁵⁰

Kršćani iz poganstva dobili su od judeokršćana uputu da se klone mesa žrtvovana idolima, krvi, udavljenoga i bludništva (usp.: Dj 21,25). To je odluka tzv. sabora u Jeruzalemu (usp.: Dj 15,29). Oni se moraju povoditi za onim što po Lev 17 – 18 obvezuje strance u Izraelu samo zato da bi navještaj evanđelja bio što uspješniji među Židovima (usp.: Dj 15,21).⁵¹

Pavao se u svojem obraćanju Židovima pred vojarnom brani spominjući kako je nekoć vjernike bacao u tamnice i bičevao po sinagogama (usp.: Dj 22,19). On se ovdje poziva na jedno svoje viđenje koje je imao u jeruzalemskom Hramu. Posljedice vjere su bile progoni, utamničenja, kazne. Tako su se ispunile Isusove riječi o progonstvu u iskustvu njegovih učenika (usp.: Lk 6,22s; 9,1-6; 10,1-16; 12,4-10.11s; 21,12-19; 22,35-38).⁵² Ali i Pavao je prisiljen na božanski način ostvariti plan Božji, iako mu se odupirao progoneći Isusove sljedbenike. Naime u Hramu je dobio dva važna zadatka: treba napustiti Jeruzalem i okrenuti se poganima. Onaj koji mu to govori je pravednik, odnosno Isus koji je gospodar Hrama.⁵³

Pavlovo djelovanje je opisano kao ono koje je uvijek vođeno i određeno Božjim nalogom (usp.: Dj 19,21; 23,11; 25,10; 27,23-26). Jedan anđeo Gospodnji se ukaza Pavlu uvjeravajući ga da će ispuniti

49 Usp.: Robert F. O'TOOLE, *Acts 26. The Christological Climax of Paul's Defense (Ac 22:1-26:32)*, (Rome: Pontifical Biblical Institute, 1978.), 42.

50 Robert F. O'TOOLE, *Acts 26. The Christological Climax*, 88.

51 Usp.: Mario CIFRAK, „Petrus und Jakobus bei dem sog. Apostelkonzil in Jerusalem (Apg 15)“, *Antonianum* 85 (2010.), 9-18.

52 Usp.: Brian RAPSKE, „Opposition to the Plan of God and Persecution“, Ian Howard MARSHALL – David PETERSON (ur.), *Witness to the Gospel. The Theology of Acts* (Grand Rapids: Eerdmans, 1998.), 238, 246.

53 Usp.: Thomas HOEVELER, „Paulus: vom Verfolger zum Verkünder - Die Damaskuserzählungen der Apostelgeschichte (Apg 9; 22; 26) mit einem schulpraktischen Ausblick“, Rudolf HOPPE – Kristell KÖHLER (ur.), *Das Paulusbild der Apostelgeschichte* (Stuttgart: W. Kohlhammer, 2009.), 28.

ono za što je pozvan, tj. da će stati pred cara i posvjedočiti svoju vjeru pred njim.⁵⁴ Ta sigurnost koja vodi Pavla k sretnom cilju još je utvrđena činjenicom da se ni Pavlovim suputnicima neće ništa dogoditi. Božje spasenjsko djelo tiče se i onih koji s Pavlom putuju. U konačnici je to povjerenje u Boga kojemu Pavao pripada i služi (οὗ εἰμι [ἐγώ] ᾧ καὶ λατρεύω - Dj 27,23).

Zaključak

U zaključku polazimo od prvog spominjanja vjere, a to su vjernici kojima je bilo sve zajedničko (usp.: Dj 2,44). Iz tog vjerničkog zajedništva idu učenici, apostoli u naviještanje kao osobe pune vjere (usp.: Dj 6,5; 11,24). Što oni čine, čuda su Božja, a ono što doista ozdravlja, jest vjera u Boga/Isusa (usp.: Dj 3,16; 6,8; 14,3.9-10). Tako je rasla zajednica jer su njihov navještaj i djelo prihvaćali i Židovi i pogani. Upravo zbog toga su došla i prva neprijateljstva, i to od Židova, i to baš u trenutku kad Savao ide na svoje prvo misijsko putovanje i treba susresti prvog poganina, Rimljanina i obratiti ga na kršćanstvo (usp.: Dj 13,5-6). I sam Pavao je bio progonitelj kršćana (usp.: Dj 22,19). Vjernici su povjerovali u uskrsloga Isusa čuvši riječ, riječ evanđelja, navještaja o kraljevstvu Božjem i imenu Isusovu, doznali o tome svjedočanstvu svih proroka jer je s navjestiteljima bila ruka Gospodnja. Videći što se dogodilo, bili su zaneseni naukom. Krštenici su zadobili oprostjenje grijeha i otada se zovu spašenici. Primili su Duha Svetoga. Ovdje uočavamo *ordo salutis* naznačen u Dj 2,38: „Obratite se i svatko od vas neka se krsti u ime Isusa Krista da vam se oprostite grijesi i primit ćete dar, Duha Svetoga“. Iako žive u zajednici kršćana, postoje i oni koji su se vratili prijašnjem načinu života, npr. u Efezu ponovno kršćani prakticiraju magiju (usp.: Dj 19,18). Suživot kršćana iz židovstva i poganstva ne smije ometati misije među Židovima, pa su na tzv. saboru u Jeruzalemu stavljene klauzule koje takav navještaj omogućuju prema Lev 17 – 18, gdje se regulira život stranaca u Izraelu (usp.: Dj 15,19-21). Pavlovo djelovanje je opisano kao ono koje je uvijek vođeno i određeno Božjim nalogom (usp.: Dj 27,25).

Tako da su iz analize imenice „vjera“ i glagola „vjerovati“ jasno uočljive pretpostavke, subjekt, objekt i posljedice vjere, što možemo grubo shematizirati kao:

⁵⁴ Usp.: John SQUIRES, „The Plan of God in the Acts of the Apostles“, Ian Howard MARSHALL – David PETERSON (ur.), *Witness to the Gospel. The Theology of Acts* (Grand Rapids: Eerdmans, 1998.), 35.

navještaj Isusa Krista → Židovima i poganima → zajednica kršćana (Crkva)

Nadalje možemo reći da je to plan Božji koji se ostvaruje po Isusu i Njegovim učenicima, koji dijele Njegovu sudbinu (Stjepan, Pavao). Navještaj riječi Božje, Isusa Krista nema u vidu samo neposredne slušatelje nego njihov odaziv, odgovor koji ih smješta u zajednicu onih koji su tu riječ prihvatili, koji su prihvatili Isusa Krista. Ta eklezijalnost riječi očituje se u svojem odnosu na početke koji su u Jeruzalemu. Odatle se polazi i dolazi u Samariju i sve do kraja svijeta (usp.: Dj 1,8). To je omogućio i tzv. Jeruzalemski sabor. A posljedica je i konkretna: Pavao se vraća u Jeruzalem s kolektom, znakom ljubavi i veze među kršćanima iz dijaspore i Palestine (usp.: Dj 11,27-30; 24,17). Eshatologija riječi je uočljiva u provedbi Božjega plana po čudima i ruci Gospodnjoj koja ih je pratila u ispunjenju Joelova proroštva (usp.: Dj 2,17-21). Ukoliko je to eshatološka riječ, ona ima i pneumatološko-soteriološku dimenziju. Odgovor na tu riječ, a to je vjera, nužno uključuje stvaranje eshatološke zajednice. Kao što se riječ nesmetano navješćuje (usp.: Dj 28,31), tako i Crkva nesmetano raste. To je plan Božji, ostvarenje Njegova kraljevstva. Povijest Isusa Krista kao ispunjenje obećanja postala je interpretativno sredstvo da se razumije veza između proroštava Svetoga pisma i spasenjskog Božjeg djelovanja u povijesti.⁵⁵

FAITH IN THE ACTS OF THE APOSTLES

Summary

This paper deals with the noun “faith” and the verb “to believe” that appear in the Acts of the Apostles. The noun “faith” appears for the first time in the context of a healing miracle – Acts 3:16 – identical to St. Paul’s miracle at Iconium (see Acts 14:8-10). Miracles are wrought by people filled with faith. There are persons who by faith accept the message of the Gospel, who also do miracles, but there are also persons who persecute them. The verb “to believe” shows us not only the assumptions of faith, but also identifies who the people who believe were, who or what they believe in, and what the consequences of their beliefs are. “Believers” are all people who have accepted the message of Jesus Christ and lived as “saved souls” in the community – the Church. This is the realization of God’s plan of salvation and of His Kingdom, as announced by the Scriptures.

Keywords: *faith, miracles, to believe, Acts of the Apostles, community.*

Translation: Mario Cifrak and Kevin Sullivan

⁵⁵ Usp.: Lesław Daniel CHRUPCAŁA, „Il disegno di Dio e l’annuncio del Regno alla luce di At 28,17-31“, *SBF Liber Annuus* 47 (1997.), 90.

UDK: 27-184.3-248.4
27-1-31
Pregledni rad
Primljeno: prosinac 2012.

Ivan DUGANDŽIĆ
Župni ured sv. Jakova
BiH – 88266 Međugorje
fra.ivan.dugandzic@gmail.com

POJAM I SADRŽAJ VJERE U PAVLOVIM POSLANICAMA

Sažetak

U članku se istražuje kakve je posljedice imala iznenadna promjena Pavlova života pred Damaskom na njegovu osobnu vjeru i što je to značilo za vjeru zajednica koje su nastale iz poganstva njegovim navještajem evanđelja. Kako je od biblijske vjere u jednoga i jedinoga Boga Izraelova došlo do vjere u Isusa Krista? Iz toga nužno proizlazi pitanje odnosa u Pavla vrlo naglašene kristologije i stvarne teologije. Nadalje, da bi se osvijetlio pojam i sadržaj vjere u Pavlovim poslanicama, potrebno je usredotočiti se na odnos obraćenja i vjere te evanđelja i vjere. Isto tako je važno odrediti pravo značenje Pavlove specifične teme opravdanja po vjeri jer o tome ovisi integracija njegovih kršćanskih zajednica poganskog podrijetla u povijest spasenja. Predmet zanimanja članka je također i ostvarenje vjere u svakodnevici života, odnosno kršćanska etika, kao i buduća dimenzija ili odnos vjere i nade.

Ključne riječi: vjera, Bog, Isus Krist, teologija, kristologija, evanđelje, obraćenje, opravdanje, djela Zakona, etika, ljubav, nada.

1. Učestalost i kontekst Pavlova govora o vjeri

Vjerojatno ni jedna druga teološka tema nije tako snažno zastupljena u Pavlovim poslanicama kao vjera. To potvrđuje već sama statistika pojmova. Dok se u cijelom Novom zavjetu glagol vjerovati (*pisteuo*) i imenica vjera (*pistis*) pojavljuju 486 puta, od toga samo na Pavlove poslanice otpada 196 mjesta.¹ No o stvarnom značenju te teme još snažnije govori teološki kontekst u kojemu spomenuti pojmovi stoje. Najčešće je riječ o čvorišnim točkama kršćanskoga života: obraćenju, navješčaju evanđelja, krštenju, opravdanju, životu

¹ Usp.: Robert MORGENTHALER, *Statistik des Neutestamentlichen Wortschatzes* (Zürich: Gotthelf-Verlag, 1958.), 132.

snagom Duha, nadi kao budućoj dimenziji vjere, ljubavi kao njezinoj konkretizaciji itd. Zato se s pravom može govoriti o „središnjoj točki“² njegove teologije.

S obzirom na pojedinačni kontekst Pavlova govora, vjera (*pistis*) može značiti čin prihvaćanja vjere (1 Sol 1,8; Rim 10,14), naziv za novi oblik kršćanske egzistencije (1 Kor 2,5; 2 Sol 1,10) ili stupanj koji je netko postigao u toj egzistenciji (Rim 14,1: „slabi u vjeri“; 15,1; „jaki u vjeri“). Tako, primjerice, vjera zajednice u Solunu može pokazivati „manjkavosti“ koje Pavao svojom molitvom želi ukloniti (1 Sol 3,10), dok u drugom kontekstu Pavao izražava nadu u „rast“ Korinćana u vjeri (2 Kor 10,15). Napokon, u pastoralnim poslanicama vjera je poprimala statično značenje i postala naziv za „kršćanstvo“ (usp.: 1 Tim 4,1.6; Tit 1,4).

Ipak, treba odmah reći da, unatoč takvoj učestalosti govora o vjeri ili baš zbog toga, nije nimalo lako zorno opisati sadržaj i značenje pojma vjere, jer Pavao nikad o njoj ne govori izdvojeno i tematski, primjerice u smislu teološke kreposti, ili pak „neko religioznog uvjerenja ili pobožnog stava“.³ To podjednako vrijedi i za njegovu osobnu vjeru, kao i za vjeru zajednica koje je utemeljio i kojima se svojim poslanicama obraća, a koje su nam jedini izvor za bilo koju teološku temu pa tako i vjeru. Dobro kaže Georg Eichholz da tu „nemamo posla s nekim općim pojmom koji bi tek naknadno bio ispunjen sadržajem. Naprotiv, vjera je uvijek konkretna“.⁴ A konkretna je zato što ima prepoznatljivu povijesno-osobnu crtu. Pavlova osobna vjera počiva na događaju pred Damaskom, a vjera njegovih kršćanskih zajednica na krštenju kao temelju vjere svakog pojedinca (usp.: Gal 3,27-29).

Kao i u slučaju drugih teoloških tema, Pavao ni u svojem govoru o vjeri nije sustavan i iscrpan, već govori prigodice i onoliko koliko mu je dosta da odgovori na neki izazov ili riješi neki nastali problem u dotičnoj zajednici. Zato se s razlogom može reći da „vjera u Pavla izmiče pitanju koje bi je željelo promatrati i shvatiti kao samostalnu stvarnost: vjera ima takvu *uzglobljenost* iz koje ju je nemoguće izdvojiti“.⁵ Ona prožima kršćansku egzistenciju od njezina početka do kraja, a u Pavlovu govoru o njoj prelijeva se u druge važne teološke

2 Rudolf BULTMANN, „Paulus und der gemeinchristlicher Glaubensbegriff“, *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament VI*. (Stuttgart: Kohlhammer, 1959.), 218.

3 Günther BORNKAMM, *Paulus* (Stuttgart: Kohlhammer, 1993.), 151.

4 Georg EICHHOLZ, *Die Theologie des Paulus im Umriss* (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1972.), 234.

5 Georg EICHHOLZ, *Die Theologie des Paulus*, 233.

teme ili pak proizlazi iz njih.

To ponajprije vrijedi za samu Pavlovu osobu i njegovo apostolsko poslanje. Iako nikad ne govori izravno i tematski o svojoj vlastitoj vjeri, kao ni o svojem obraćenju, jasno je da ključnu ulogu u shvaćanju njegove iznenadne preobrazbe od židovskog farizeja u apostola Isusa Krista ima njegov osobni doživljaj pred Damaskom, koji se zbio „kad se Onomu koji me odvoji već od majčine utrobe i pozva milošću svojom, svidjelo otkriti mi Sina svoga da ga navješćujem među poganima“ (Gal 1,15sl). Kako je iz te rečenice razvidno, iznenadnu promjenu svojega života Pavao tumači trima ključnim teološkim pojmovima, posebno vezanim uz život i poslanje starozavjetnih proroka: pozvati (*kaleo*), otkriti (*apokalypso*), naviještati (*euangelizo*).

Razumije se da iza tih pojmova stoji vjera u Onoga tko ga je pozvao i otkrio mu svojega Sina da ga navijesti poganima, pitanje je samo kako se to što se s Pavlom zbilo pred Damaskom odrazilo na njegovu dotadašnju osobnu vjeru i kakve je to posljedice imalo za njegovo apostolsko poslanje i vjeru onih kojima će naviještati evanđelje. On sam nimalo ne skriva da je njegova osobna vjera bila problem „Kristovim crkvama u Judeji. One su samo čule: ‘Negdašnji naš progonitelj sada navješćuje vjeru koju je nekoć pustošio’“ (Gal 1,22sl).

Kao što njima nije bilo lako prihvatiti takav obrat u njegovu životu, ni njemu nije bilo jednostavno uvjerljivo im ga objasniti. Dobro kaže L. Goppelt: „Pavao svoj osobni put k vjeri može samo dijalektički okarakterizirati: on ne može reći da je sam odlučio vjerovati, ali ni da ga je Bog prisilio da vjeruje.“⁶ Ta dijalektika Pavlove vjere sastoji se u tome što je Bog u njemu ostvario jedan novi početak (usp.: 2 Kor 4,6; 5,17), na kojemu Pavao dalje gradi.

A što se tiče onih koje Pavao zove „vjernicima“ (1 Sol 1,7; 2,10.13; Gal 3,22) ili „oni od vjere“ (Gal 3,7.9), početak njihove vjere bio je kad su prihvatili evanđelje koje im je on navijestio (Rim 10,14; 13,11) i krštenje koje je uklonilo sve razlike i podjele te ih učinilo baštinicima Abrahamovih obećanja (Gal 3,26-29; usp.: Rim 4). Kako god je u njega snažno naglašen susret pojedinca s evanđeljem i njegova osobna odluka za evanđelje, Pavao ne zastupa nikakav individualizam spasenja, već uvijek u perspektivi ima zajednicu vjernika. Michael Wolter podsjeća kako upravo „međusobni odnos Gal 1,13 i 1,23 otkriva

⁶ Leonhard GOPPELT, *Theologie des Neuen Testaments. Zweiter Teil: Vielfalt und Einheit des apostolischen Zeugnisses* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1976.), 463.

da Pavao štoviše može međusobno zamijeniti 'vjeru' i 'crkvu'⁷ koristeći pritom isti glagol pustošiti. Jedinstvo vjernika u Kristu Pavao posebno razrađuje govoreći o različitim darovima Duha i koristeći pritom sliku tijela (1 Kor 12,12-30; 14).

2. Sadržaj i bit Pavlova pojma vjere

Svoju biblijsku vjeru u jednog i jedinoga Boga Izraelova Pavao nije zamijenio nekom novom vjerom, već joj je samo dao novi, puniji sadržaj, a to je vjera u Sina Božjega kojega mu je Bog sam objavio. Iako i dalje Bog ostaje objekt Pavlova pojma vjere (1 Sol 1,8sl), sad je daleko češći objekt Sin Božji, odnosno Krist. Pogotovo kad se uzme u obzir teološki kontekst tih mjesta, doista se s pravom može reći da je u Pavla „Krist istaknut kao novi i odlučujući objekt vjere (Rim 10,14; Gal 2,16.20; Fil 1,29; 3,9 itd.)“.⁸ Osim poziva poganima da vjeru u nijeme idole zamijene vjerom u „živoga i istinskoga Boga“ (1 Sol 1,9), Bog kao predmet vjere pojavljuje se još samo tri puta u Rim 4, i to kao Bog koji „opravdava bezbožnika“ (r. 5), „koji oživljuje mrtve i zove da bude ono što nije“ (r. 17), „koji od mrtvih uskrisi Isusa, Gospodina našega“ (r. 24).

Sva tri navedena mjesta u Rim 4 Pavlu služe kako bi povukao paralelu između Abrahamove vjere i vjere njegovih kršćana iz poganstva po kojoj postaju baštinici Abrahamovih obećanja. Ta mjesta pokazuju da je u Pavla, svejedno je li kao predmet vjere istaknut Krist ili Bog, uvijek riječ o istoj vjeri: „da je Bog po Isusu Kristu djelovao na spasenje ljudima i da se po Isusu Kristu otkriva Božje spasenje. Pavao ne dopušta da se odnos vjere prema Kristu osamostali od odnosa vjere prema Bogu.“⁹

Iz njegova neočekivanog doživljaja pred Damaskom izrasla je vrlo osobna crta Pavlove vjere koju on Galaćanima emotivno svjedoči: „Živim, ali ne više ja, nego živi u meni Krist. A što sada živim u tijelu, u vjeri živim u Sina Božjega koji me ljubio i predao samoga sebe za mene“ (Gal 2,20; usp.: Ef 4,13). Damask nije samo uporišna točka Pavlove osobne vjere već i njegove teologije koja, kako s pravom ističe Udo Schnelle, nije ništa drugo već „izlaganje tog događaja“, a sve „promjene su samo daljnja razvijanja ili situacijski uvjetovane varijacije tamo stečene spoznaje“.¹⁰

⁷ Michael WOLTER, *Paulus. Ein Grundriss seiner Theologie* (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlagsgesellschaft, 2011.), 84.

⁸ Jürgen BECKER, *Paulus. Der Apostel der Völker* (Tübingen: Mohr, 1998.), 439.

⁹ Michael WOLTER, *Paulus*, 75.

¹⁰ Udo SCHNELLE, *Wandlungen im paulinischen Denken* (Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 1989.), 15.

Pavlova potreba posvemašnje poistovjećenosti s Kristom proizlazi iz njegove duboke svijesti da je sam snažno „*zahvaćen od Krista*“ (Fil 3,12), pa zato čitav svoj prijašnji život kao farizeja, kojemu je Zakon bio sve, Pavao smatra gubitkom u usporedbi s novom, od Boga omogućenom egzistencijom. „Štoviše, čak sve gubitkom smatram zbog onoga najizvršnijeg, zbog spoznanja Isusa Krista, Gospodina mojega, radi kojega sve izgubih i otpadom smatram: da Krista steknem“ (Fil 3,8).

Ta spoznaja Isusa Krista otvorila je Pavlu oči da shvati kako je prokletstvo Zakona (Pnz 27,26), koje je prije kao farizej gledao u križu Isusovu, Bog pretvorio u „*otkupljenje od prokletstva Zakona*“ (Gal 3,13) te je Isus, koji je po Zakonu bio osuđen kao grešnik, učinio „*da mi budemo pravednost Božja u njemu*“ (2 Kor 5,21). Dakle, ono što je nekoć Pavlu farizeju bio razlog da progona Kristove učenike i štiti Zakon, sad mu je još jači razlog da „propovijeda Krista rassetoga“ (1 Kor 1,23; 2,2) i da u Njegovu križu gleda jedini razlog svojega ponosa (Gal 6,14).

Ta duboka egzistencijalna spoznaja dovela je do jednako tako korjenite egzistencijalne promjene u Pavlovu životu. Na mjesto Zakona i njegovih propisa stupio je Krist sa svojim zahtjevima (usp.: Rim 10,4). Prema tome, samo se uvjetno može govoriti o Pavlovu obraćenju, ako on sam po uzoru na starozavjetne proroke u događaju pred Damaskom vidi svoj poziv i poslanje za apostola pogana. Taj događaj odredio je sve u Pavlovu budućem životu, tako „da i njegova misao i njegovo djelovanje otada služe samo jednoj zadaći: svjedočiti kako je Gospodin, kojega je želio svom snagom progoniti, doista Sin Božji i Kyrios“.¹¹

Sve to što je Pavao doživio na osobnoj razini, uvjetovalo je vrlo zanimljiv, katkada naoko ponešto napet, odnos Krista i Boga odnosno kristologije i stvarne teologije u njegovim poslanicama. Dok na jednoj strani kaže kako mu je „Bog objavio svoga Sina“ (Gal 1,15sl), s druge strane Pavao za isti taj doživljaj može reći da mu se Krist „ukazao“ (1 Kor 15,8), da je „vidio Isusa, Gospodina našega“ (9,1). Ili pak, govoreći o svojem evanđelju, Pavao može o njemu govoriti kao o „evanđelju Božjem“ (Rim 1,1), podrazumijevajući konkretnije evanđelje „o Sinu svome“ (1,3), za koje kao apostol Rimljanima jamči da mu „duhom svojim služim u evanđelju Sina njegovog“ (1,9), dok je to drugi put „evanđelje Kristovo“ (Gal 1,7).

Razumije se da sve ovisi o kontekstu u kojemu ti izrazi stoje, ali uvijek je jasno da iza njegova poziva i povjerenog mu evanđelja stoji

¹¹ Eduard LOHSE, *Paulus. Eine Biographie* (München: C. H. Beck, 1996.), 58.

Bog koji svime upravlja, a sadržaj evanđelja je uvijek Krist raspeti i uskrsli. Poslije Damaska Pavlova je teologija poprimila prepoznatljive kristološke i soteriološke crte, ali uvijek u perspektivi stvarne teologije, u kojoj je u središtu jedan i jedini Bog Izraelov koji djeluje u Kristu. U Pavla ne samo da nije moguće rastaviti vjeru u Boga i Krista, već je to jedinstvo dodatno naglašeno potrebom da se vjera javno ispovijeda (Rim 10,9). U ispovijedanju (*homologia*) „vjernik se odmiče sam od sebe te Isusa Krista priznaje svojim Gospodinom, a to istodobno znači: on priznaje da sve što jest i što ima, jest i ima po onom što je Bog učinio u Kristu“.¹²

A što se tiče posljedica u Pavlovu životu, „Sin Božji za Pavla je osobna sadašnjost, živa stvarnost“,¹³ što se prepoznaje i u njegovoj neviđenoj svijesti odgovornosti za povjereno mu poslanje (usp.: 1 Kor 9,16), kao i u njegovoj očinskoj brizi za zajednice nastale navještajem evanđelja. Spomenuta prividna nedosljednost i napetost u odnosu kristologije prema stvarnoj teologiji uočljiva je samo na Pavlovoj osobnoj razini, no kad je riječ o eshatološkom djelu spasenja u Kristu, Pavao je uvijek kristalno jasan. Uvijek je Bog taj koji djeluje u Kristu i po Kristu. U Kristu se Bog na nenadmašan način ponovno očitovao kao Stvoritelj koji „zasvijetli u srcima našim da nam spoznanje slave Božje zasvijetli na licu Kristovu“ (2 Kor 4,6), kao onaj koji je „u Kristu svijet sa sobom pomirio“ (5,19), a njemu povjerio „službu pomirenja“ (5,18).

Složenost Pavlova pojma vjere dodatno je uvjetovana i samom naravi Pavlovih poslanica koje su prigodni i istodobno duboko teološki spisi. Sve su one nošene dubokom sviješću zajedništva u vjeri između Apostola i njegovih zajednica kao i njegovom zabrinutošću za daljnju sudbinu te vjere. Sve su te poslanice izrasle iz njegove osobne vjere koja ima potrebu da se priopći drugima (usp.: 2 Kor 4,13) i obilježene su onim pomalo zagonetnim „od vjere k vjeri“ (Rim 1,17). Jednom je to „djelotvorna vjera“ (1 Sol 1,3) koja je zato postala uzor drugim vjernicima (1,7; usp.: Rim 1,8) pa je treba ohrabriti i podržati, a drugi put ugrožena vjera zajednice koju treba utvrditi (usp.: Gal 3,1-6).

Zato je, osim gore spomenutog teološkog konteksta, uvijek potrebno obratiti pozornost i na životni kontekst svake pojedine zajednice, kao i na konkretan povod Pavlova obraćanja toj zajednici, ako želimo saznati nešto više o bitnim teološkim crtama te nadasve važne teme. Do toga ne možemo doći ni temeljem „konkordancije riječi niti uz pomoć leksikona pojmova, već pazeći na povijesne izazove na

¹² Rudolf BULTMANN, *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament VI.*, 218.

¹³ Rudolf SCHNACKENBURG, *Massstab des Glaubens. Fragen heutiger Christen im Lichte des Neuen Testaments* (Freiburg – Basel – Wien: Herder, 1978.), 74.

koje se Pavao kao navjestitelj i učitelj osvrće¹⁴. I premda su ti njegovi osvrti uvijek zaogrnuti u ruho apostolskog opominjanja (pareneze) i usmjereni na konkretna pitanja iz života njegovih zajednica, to nimalo ne umanjuje njihovu teološku dubinu i načelno značenje koje uvijek daleko nadilazi dotičnu povijesnu situaciju.

3. Vjera i obraćenje

Ako pođemo od toga da je obraćenje početak kršćanske egzistencije koja je obilježena vjerom, onda ponajprije treba postaviti pitanje odnosa vjere i obraćenja u Pavlovu navještaju. Jedno od središnjih mjesta za razumijevanje tog pitanja jest Rim 1,5 gdje Pavao, opisujući svoje apostolsko poslanje, kaže da se ono sastoji u tome da „k poslušnosti vjere (*eis hypakoen pisteos*) privodimo pogane“. Riječ je o jedinstvenoj sintagmi koja se ne pojavljuje nigdje više u njegovim poslanicama, pa stoga nije lako reći što Pavao razumijeva pod „poslušnošću vjere“. Taj je genitiv egzegetski moguće tumačiti kao „genitivus objectivus“ u smislu poslušnosti poruci vjere odnosno evanđelju¹⁵ ili pak kao epegegetski genitiv u smislu da je „vjera za Pavla primarno poslušnost“, pri čemu s druge strane posve logično „nevjera može biti označena kao neposlušnost (10,21; 11,30sl.; 15,31)“¹⁶

Ipak treba reći da spomenute egzegetske nedoumice u pogledu pravoga značenja genitiva ne bi smjele u drugi plan potisnuti pitanje sadržaja koji se iz konteksta prilično jasno razabire. Osvrćući se na to mjesto, Josef Zmijewski s pravom upozorava da „za Pavla *pistis* ('vjera') uvijek označava oboje: poruku vjere i ostvarenje vjere ili – ako hoćete – *fides quae creditur i fides qua creditur*. Poruka vjere zahtijeva poslušnost (usp.: Rim 6,17; 15,18), a poslušnost je temeljni i odlučujući čin vjere. Kao takav, on nije samo čin razuma već i volje.“¹⁷

¹⁴ Karl KERTELGE, *Grundthemen paulinischer Theologie* (Freiburg – Basel – Wien: Herder, 1991.), 134.

¹⁵ Usp.: Otto KUSS, *Der Römerbrief. Erste Lieferung (Röm 1,1 bis 6,11)* (Regensburg: Friedrich Pustet, 1963.), 10 pritom podsjeća da se „Pavlova apostolska služba proteže na sve pogane, tj. na sve nežidovske narode“; Ernst KÄSEMANN, *An die Römer* (Tübingen: Mohr, ²1974.), 12 podsjeća na sličan izraz u Gal 3,2, „slušanje vjere“ (*akoe pisteos*) i zaključuje kako je „iz toga posve jasno da poslušnost vjere podrazumijeva prihvaćanje poruke spasenja“.

¹⁶ Heinrich SCHLIER, *Der Römerbrief* (Freiburg – Basel – Wien: Herder, 1977.), 29; Rudolf BULTMANN, *Theologie des Neuen Testaments* (Tübingen: Mohr, ⁶1968.), 315.

¹⁷ Josef ZMIJEWSKI, *Paulus Knecht und Apostel Christi. Amt un Amtsträger in paulinischer Sicht* (Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 1986.), 48.

Slična je mišljenja i Ulrich Wilckens koji pritom još dodatno podsjeća kako je „*hypakoe* terminus technicus ranokršćanske misijske poruke koji obraćenje opisuje kao podlaganje evanđelju (10,16; 15,18 usp.: 6,16; 2 Sol 1,8; 1 Pt 1,22) odnosno Kristu kao Gospodinu (2 Kor 10,5; 1 Pt 1,2.14; Heb 5,9)“.¹⁸ Za Michaela Woltera pojam *pistis* bi bio „*nomen actionis* (‘vjerovanje’), što se međutim metonimijski može koristiti i za oznaku onog što se vjeruje (‘vjera’)“.¹⁹

Što se praktičesamog obraćenja kao uvjeta za postizanje spasenja, te njegove unutarne strukture i cilja, Pavao kao apostol pogana može poći od dviju za njegovu propovijed jednako značajnih teoloških pretpostavki. Prva je vezana uz helenističku židovsku dijasporu kojoj je i sam pripadao, a koja se oduvijek trudila pogane pridobiti za vjeru u jednoga i jedinoga Boga Izraelova. Druga pretpostavka je Božji eshatološki čin spasenja svih ljudi, i Židova i pogana, u misteriju smrti i uskrsnuća Isusa Krista, koji je Pavao egzistencijalno doživio u susretu s Uskrsim i postao njegovim navjestiteljem.

Te dvije pretpostavke ostavile su jasan trag u Pavlovoj najstarijoj poslanici, i to u njegovoj zahvali Bogu za obraćenje Solunjana. Razlog Apostolove zahvale jest njihova „djelotvorna vjera, zauzeta ljubav i postojana nada u Gospodinu našem Isusu Kristu, pred Bogom i Ocem našim“ (1 Sol 1,3).²⁰ A sve je to plod prihvaćanja evanđelja koje im je Pavao navijestio, po čemu su Solunjani postali „uzorom svim vjernicima u Makedoniji i Ahaji“ (1,7). To njihovo svjedočenje vjere ima za posljedicu da i vjernici u Makedoniji i Ahaji uzvraćaju svojim svjedočenjem o počecima vjere u Solunu. Prema tome, „vjera Solunjana je s obzirom na svoju bit nužan predmet Pavlova govora, i to njegova apostolskog govora. Riječ je o takvu predmetu koji je vrlo značajan za navještaj evanđelja.“²¹

A značajan je zato što nam otkriva strukturu Pavlova navještaja,²² na kojemu je utemeljena solunska kršćanska zajednica,

18 Ulrich WILCKENS, *Der Brief an die Römer (Röm 1-5)* (Zürich – Neukirchen-Vluyn: Benziger – Neukirchener, 1987.), 66; G. EICHHOLZ, *Die Theologie des Paulus im Umriss*, 233: „Pavao govori o vjeri koja se sastoji u poslušnosti i koja se očituje kao poslušnost spram evanđelja.“

19 Michael WOLTER, *Paulus*, 72.

20 Mato ZOVKIĆ, „Povod i sadržaj Pavlovih zahvalnih molitava“, *„Poslužitelj Krista Isusa među paganima“*. Egzegetsko-teološke studije o Pavlu (Sarajevo: VTK, 2008.), 197-227, 214 naglašava kako „najdužu zahvalu sadrži Poslanica Solunjanima, jer se zahvala produžuje i u glavni dio poslanice (1,3 – 3,10)“.

21 Traugott HOLTZ, *Der erste Brief an die Thessalonicher* (Zürich – Neukirchen-Vluyn: Benziger – Neukirchener, 1986.), 52.

22 Franzjosef FROITZHEIM, *Christologie und Eschatologie bei Paulus* (Würzburg: Echter, 1979.), 134 govori o „kratkom sažetku njegove misijske propovijedi“.

a koja je većim dijelom sastavljena od obraćenih pogana. To naime proizlazi iz Pavlova podsjećanja na početke zajednice, „kako dođosmo k vama, kako se od idola obratiste k Bogu da biste služili Bogu živomu i istinskomu i iščekivali s nebesa Sina njegova koga uskrisi od mrtvih, Isusa koji nas izbavlja od gnjeva što dolazi“ (1,9-10). Sigurno je da Pavao ovim riječima ne želi samo podsjetiti na svoj dolazak u Solun i prvi navještaj, već, „premda sažeto, želi izreći čitav proces obraćenja“.²³

Taj proces ne obuhvaća samo napuštanje ništavnih poganskih idola, već to treba zamijeniti služenjem „*Bogu živomu i istinskomu*“ u iščekivanju Kristova ponovnog dolaska i konačnog suda (usp.: 4,16sl). Židovski monoteizam, koji je helenistička sinagoga poganima nudila kao zamjenu za njihovo mnogoboštvo, u Pavla je, uz tu teološku, poprimio i snažnu kristološku i soteriološku dimenziju. Nije teško prepoznati da prvi dio navedenog teksta, r. 1,9 „posvema odgovara sadržaju židovske misijske propovijedi koja se obraćala poganima helenističkoga svijeta“.²⁴ Židovi su tim poganima nastojali otvoriti oči da uvide kako „nema idola na svijetu i nema Boga do Jednoga“ (1 Kor 8,4) i da se ne isplati „služiti bogovima koji po naravi to nisu“ (Gal 4,8).

Pavao je u svojoj propovijedi u Solunu očito polazio od uobičajenog oblika te židovske misijske propovijedi koja je njegovim slušateljima bila otprije poznata, dajući joj novi kršćanski oblik i sadržaj. I dok je u židovskoj propovijedi jedan i jedini Bog Izraelov izjednačavan sa Stvoriteljem svega, u Pavlovoj propovijedi (r. 1,10) on je poprimio prepoznatljivu eshatološku oznaku kao onaj koji je Isusa uskrisio od mrtvih (Rim 4,24; 10,9). A time je uspostavljena poveznica s najstarijom ranokršćanskom formulom vjere koja se temelji na Isusovoj smrti i uskrsnuću (usp.: 1 Kor 15,3-5), na što Pavao u drugom dijelu poslanice kratko podsjeća Solunjane govoreći prvi put o uskrsnuću vjernika: „Doista, ako vjerujemo da je Isus umro i uskrsnuo, onda će Bog i one koji usnuše u Isusu, privesti zajedno s njime“ (1 Sol 4,14).

Dakle, Isusova smrt i uskrsnuće nisu samo temelj i početak kršćanske egzistencije, već tu novu egzistenciju obilježavaju sve do njezina kraja, pa Pavao može vrlo kratko izraziti i moralni imperativ koji proizlazi iz toga: „Doista, ovo je volja Božja: vaše posvećenje“ (4,3). Prema Levitskom Zakonu svetosti (Lev 19), sveto je ono što pripada Bogu. Solunjanima je to poruka da se ne vrate napuštenim idolima, već

²³ Traugott HOLTZ, *Der erste Brief an die Thessalonicher*, 54; Georg EICHHOLZ, *Die Theologie des Paulus im Umriss*, 71 u 1 Sol 1,9-10 gleda „ulomak krsne pjesme helenističkih judeokršćana“.

²⁴ Eduard LOHSE, *Paulus*, 103.

da doista služe „Bogu živomu i istinskomu“ (1,9), na što su se obvezali ostavivši svoje prijašnje služenje idolima. Jer, „vjera se očituje kao bezrezervno služenje onomu komu se po obraćenju povjerila“.²⁵

Sličnu je transformaciju u Pavlovoj propovijedi doživjela i Božja sudačka uloga na kraju vremena, koja je u židovskoj propovijedi uvijek bila snažno naglašena. U Pavlovoj propovijedi Božja sudačka uloga prešla je na Sina, poprimivši istodobno oblik spasenja onih koji vjeruju, što je također velika novost. „Kako god je sigurno da svijet čeka božanski sud (1 Kor 3,13-15; Rim 14,10), kršćani sad o njemu drukčije govore: oni u prvi plan ističu Krista kao Spasitelja od gnjeva što dolazi (1 Sol 1,10).“²⁶

Sve to mora imati prepoznatljivu posljedicu u životu Solunjana. Njihovo dosadašnje služenje i klanjanje mrtvim i nijemim idolima zamijenjeno je „*služenjem Bogu živomu i istinskomu*“. Idolima ne pripada nikakvo štovanje jer nisu Bog (1 Kor 8,4sl). A oni, koji ih i nakon objavljivanja pravednosti Božje koja omogućuje spasenje svima po vjeri u Krista (Rim 1,16sl) nastavljaju štovati, i dalje ostaju pod sudom gnjeva Božjega, izvrgnuti najrazličitijim porocima i perverzijama (usp.: 1,18sl.). „Njihovo štovanje upravo je grijeh pogana kao izraz njihove neposlušnosti jednomu Bogu. Ono vodi u ljudsku grešnu perverziju, koja pokazuje da poganski svijet bogova za čovjeka nije spasonosan i da prema židovskom sudu podliježe sudu Božjemu.“²⁷

4. Vjera i navještaj evanđelja

Kako smo upravo vidjeli, već je iz najstarije Pavlove poslanice razvidno da odlučujuću ulogu u prihvaćanju vjere i životu po vjeri igra navještaj evanđelja (usp.: 1 Sol 1,3-10). Štoviše, može se bez ikakve zadržke reći da je „vjera u Pavla određena istim sadržajima kao i evanđelje“.²⁸ To potvrđuje i činjenica da on i vjeru i evanđelje može koristiti u apsolutnom smislu, bez ikakve poblježe oznake u genitivu

²⁵ Heinrich SCHLIER, *Der Apostel und seine Gemeinde. Auslegung des Ersten Briefes an die Thessalonicher* (Freiburg – Basel – Wien: Herder, 1972.), 25; Thomas SÖDING, *Die Trias Glaube, Hoffnung, Liebe bei Paulus. Eine exegetische Studie* (Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 1992.), 79 naglašava kako čin obraćenja Pavao ne shvaća „samo kao promjenu konfesije već puno više kao promjenu vlasti. Prihvaćanje evanđelja (usp.: 1,5) vodi služenju živom i istinskom Bogu (1,9) te intenzivnom očekivanju parusije od mrtvih uskrsgoga Sina Božjega, koji će one što vjeruju osloboditi od suda gnjeva (1,10)“.

²⁶ Jürgen BECKER, *Paulus. Der Apostel der Völker* (Tübingen: Mohr, ³1998.), 114.

²⁷ Jürgen BECKER, *Paulus. Der Apostel der Völker*, 45.

²⁸ Michael WOLTER, *Paulus*, 74.

(usp.: Rim 1,5.16; 3,25.27.28.30.31; 1 Kor 15,1; 2 Kor 4,3; Gal 1,11; 3,23.25). Odnos navještaja i vjere Pavao je u kontekstu borbe s različitim protivnim utjecajima uvijek iznova promišljao i obogaćivao novim teološkim izričajima. Pritom je obilato koristio ranokršćanske formule ispovijesti vjere, na kojima dalje razvija svoju prepoznatljivu teologiju (usp.: Rim 1,3-4; 3,24-26; 4,24sl; 8,3.11.32; 10,9; 1 Kor 6,14; 11,23-25; 15,3-5; Gal 1,4; 2,20; 4,4; Fil 2,5-11; Ef 5,2.25; 1 Sol 1,10).

U tom razvoju Pavlove teologije neprocjenjivu ulogu odigralo je Pismo koje je već u najstarijem Credu Pracrkve naznačeno kao zrcalo u kojemu se u pravom svjetlu prepoznaje misterij Isusove smrti i uskrsnuća (usp.: 1 Kor 15,3-5). Polazeći od toga, Pavao je za potkrepljenje svojih kristološko-soterioloških izričaja naveo na desetke pojedinačnih mjesta, ponajviše iz Proroka i Psaltira. U njima, između ostalog, nalazi predviđenim obraćenje i vjeru pogana, ali i odbijanje Židova da povjeruju u Krista.

Ta za Pavla bolna činjenica da najveći dio izabranog naroda Izraela nije prihvatio Isusa kao obećanog Mesiju nije ga mogla ostaviti ravnodušnim. Naprotiv, to se poput crvene niti provlači kroz cijelu Poslanicu Rimljanima. Nakon što je na retoričko pitanje: „Koja je dakle prednost Židova?“ (Rim 3,1), odgovorio vrlo kratko: „Velika u svakom pogledu“ (3,2), nastavivši dalje dokazivati zajedničku grešnost pred Bogom i pogana i Židova, Pavao se tom pitanju ponovno vraća tek nakon što je iscrpno prikazao plodove spasenja u Kristu (3,21 - 8,39), da bi mu posvetio tri u teološkom pogledu možda najzahtjevnija poglavlja uopće (Rim 9 - 11). Tom delikatnom pitanju Pavao pristupa vrlo emotivno, jamčeći Rimljanima Kristovom istinom i svojom savješću kako nosi „silnu tugu i neprekidnu bol u srcu“, izražavajući štoviše spremnost, „sam biti proklet, odvojen od Krista, za braću svoju, sunarodnjake svoje po tijelu“ (9,2-3), kako bi se oni spasili (10,1).

Ta Pavlova emotivna potresenost zbog sudbine vlastitog naroda ima svoj korijen u dvostrukom, posve oprečnom iskustvu koje ga je pratilo od Damaska, kada je, kako Luka svjedoči, Bog preko Ananije poručio da mu je Pavao „oruđe izabrano da ponese ime moje pred narode i kraljeve i sinove Izraelove“, dodavši odmah: „Ja ću mu uistinu pokazati koliko mu je za ime moje trpjeti“ (Dj 9,15sl). Cijelo vrijeme svojeg apostolskog djelovanja Pavao je bio i ostao svjestan i ponosan Hebrej i Izraelac, potomak Abrahamov (2 Kor 11,22; usp.: Fil 3,5sl), stavljajući u svojem naviještanju evanđelja Židove uvijek na prvo mjesto (Rim 1,16; 2,9sl; 3,1sl). A za uzvrat od svojih je sunarodnjaka dobivao progon, tamnicu, batine i kamenovanje (2 Kor 11,24). S druge strane, njegovi veliki uspjesi u pridobivanju pogana za Krista morali

su trajno produbljivati Pavlovu frustriranost zbog takva stava Židova prema evanđelju.

To je istodobno sve snažnije zahtijevalo odgovor na pitanje odnosa navještaja evanđelja i vjere odnosno nevjere njegovih slušatelja, u ovom slučaju Židova. Idući sustavno korak po korak, Pavao prvo otkriva kako vjera ne ovisi prvotno o ljudskom nastojanju već o Božjem smilovanju (9,6-29), što je poganima omogućilo da nađu pravednost Božju (9,30-33), dok ju je Izrael pogrešno tražio ne shvaćajući Pismo koje ga je upućivalo na nju (10,1-11). To Pavlu omogućuje da izjednači Židove i pogane pred Bogom: „Nema uistinu razlike između Židova i Grka jer jedan je Gospodin sviju, bogat prema svima koji ga prizivlju“ (10,12).

Time je stvorio potrebnu teološku pretpostavku, koja djeluje poput odskočne daske za njegov središnji tekst 10,13-21, u kojemu „se vjera pojavljuje u takvu kontekstu koji je u strogom smislu definira i opisuje“.²⁹ U tako osjetljivom pitanju zajedništva u vjeri Židova i pogana Pavao dalje razvija misao koju je načeo već u rr. 9,24.30, oslanjajući se na autoritet Pisma (9,25sl) koje je sve to predvidjelo. R. 10,13 služi mu kao poveznica između onog što je već u r. 8 rečeno o uzročnoj povezanosti propovijedi i vjere te u r. 9 o ispovijedanju te iste vjere s dokazima iz Pisma koji slijede.

Zbog teološke osjetljivosti takva govora o vjeri, cijeli r. 13 posuđen je iz Staroga zavjeta: „Tko god prizove ime Gospodnje, bit će spašen“ (Joel 3,5). A to se upravo događa svaki put kad se zajednica vjere od obraćenih Židova i pogana sastaje da na službi Božjoj zaziva ime Gospodnje, što znači da se ispunja riječ proroka Joela. A to opet znači da se „citati u r. 11 i 13 međusobno tumače“.³⁰ Svaki od njih na svoj način svjedoči da je vjera zajednički put spasenja za Židove i pogane.

No tek sad se u svoj oštrini postavlja za Pavla krucijalno pitanje: Zašto onda većina Židova nije povjerovala? Na to pitanje on je već djelomično odgovorio, optužujući Židove da nisu Boga tražili na pravi način (9,32; 10,3), a sad uz pomoć Pisma želi obeskrjepiti svaki mogući prigovor kako nisu mogli vjerovati jer im eshatološki događaj spasenja nije bio naviješten. Naslanjajući se na natuknicu „prizvati“ u r. 13, Pavao formulira moguću poteškoću na strani Židova donoseći u uzročno-posljedičnoj povezanosti sve eventualne propuste u ostvarenju potrebnih preduvjeta za prihvaćanje vjere: „Ali kako da prizovu onoga u koga ne povjerovalaše? A kako da povjeruju u onoga koga

²⁹ Georg EICHHOLZ, *Die Theologie des Paulus im Umriss*, 234.

³⁰ Ernst KÄSEMANN, *An die Römer* (Tübingen: J. C. B. Mohr, ²1974.), 280.

nisu čuli? Kako pak da čuju bez propovjednika? A kako propovijedati bez poslanja?“ (10,14sl).

Umjesto bilo kakva odgovora svojim vlastitim riječima, Pavao opet daje riječ Pismu, i to uz najkraći mogući uvod: „*Tako je pisano*: ‘Kako li su ljupke noge onih koji donose blagovijest dobra’“ (r. 15b). Tu je on za potrebe svojega dokaza prilagodio poznati citat Iz 52,7, u kojemu blagovijest sadržava sva dobra koja su sadržaj očekivanog Božjeg pohoda svojem izgnanom narodu, „sve za čim čezne poniženi Sion: sveobuhvatno spasenje, sreću i izbavljenje“.³¹ Taj sadržaj Izaijina citata Pavao je sažeo u „blagovijest dobra“, što je odmah u narednom retku konkretizirao kao „blagovijest evanđelja“ (r. 16) te je time opovrgnuo sve moguće poteškoće izražene u r. 14. Ako je Izaijina najava Božjeg eshatološkog pohoda ispunjena u Kristovu dolasku i ako se trajno naviješta u propovijedi njegovih apostola, onda Izrael nema nikakva opravdanja za svoju nevjeru.

Još jednom se Pavao poziva na proroka Izaiju koji se žali Bogu na neprihvatanje njegove poruke u narodu (Iz 53,1: „Tko da povjeruje u ono što nam je objavljeno“), prilagođujući tu riječ svom kontekstu: „Zaista, Izaija veli: Gospodine, tko povjerova našoj poruci“ (r. 16). Pavlovo izlaganje o vjeri za suvremenog čitatelja Biblije, koji vjeru više shvaća kao krepost u kojoj odlučnu ulogu igra čovjekov razum i volja, posebno je značajno zbog naglašavanja onog što Bog čini kako bi čovjeku omogućio vjeru. Prema tome, posve je jasno da „vjera u Rim 10 nije vjera koju čovjek donosi sa sobom, nekakva u njemu već nazočna mogućnost vjere, već je to *Božja mogućnost*, koja je dana time što čovjek može čuti navještaj, što Bog omogućuje Izraelu da čuje Njegovu riječ“.³²

Tek, nakon što je pustio da Pismo samo odgovori na moguće poteškoće Izraela u pogledu Pavlova prigovora zbog njihove nevjere, Pavao iz svega toga izvlači svoj vlastiti zaključak: „Dakle: vjera po poruci, a poruka riječju Kristovom“ (10,17). To je izravna potvrda onog što je već prethodno rečeno u 10,8, ali s time da je riječ poruke ovdje dobila prepoznatljiv pečat kao riječ Kristova. Tako Pavao isključuje svaku mogućnost da se tako bolna činjenica da su samo malobrojni Židovi povjerovali pokušava opravdati time da nisu čuli propovijed jer im je nije imao tko navijestiti. Naprotiv, to se dogodilo njihovim odbijanjem da prihvate Krista u kojemu je Bog ostvario svoja obećanja (usp.: 2 Kor 1,18-22).

³¹ Burkard M. ZAPFF, *Jesaia 40-55* (Würzburg: Echter, 2001.), 321.

³² Georg EICHHOLZ, *Die Theologie des Paulus im Umriss*, 235; Joachim GNILKA, *Paulus von Tarsus. Zeuge und Apostel* (Freiburg – Basel – Wien: Herder, 1996.), 245.

A Pavao je već u uvodu u ovu raspravu ustvrdio da je Krist bio konačni cilj Zakona pa onda i njegov dovršetak – „na opravdanje svakomu tko vjeruje“ (Rim 10,4). Ako Pavao kaže da je Krist konac Zakona (Rim 10,4), to konkretno znači da je „Krist raspeti cijelom putu ‘djela Zakona’ označio *kraj*, tako što je uklonio osudu grešnika po Zakonu i darovao im pravednost bez djela Zakona samo na temelju vjere u njega“.³³

Zato Pavao može govoriti o dolasku vjere u personificiranom obliku. On je uvjeren da se obećanje koje je Bog dao Abrahamu odnosilo upravo na opravdanje pogana po vjeri (Gal 3,8) te da je „Pismo sve zatvorilo pod grijeh da se, po vjeri u Isusa Krista, obećano dade onima koji vjeruju“ (3,22). A onda, umjesto da kaže kako se u Kristovu dolasku to obećanje ispunilo, on kaže: „Prije dolaska vjere, pod Zakonom zatvoreni, bili smo čuvani za vjeru koja se imala objaviti“ (3,23). Poistovjetivši Zakon s nadzirateljem (*paidagogos*) koji je bio odgovoran za odgoj još nejake djece, Pavao završava svoju misao ističući opet u prvi plan vjeru umjesto Krista: „A otkako je nadošla vjera, nismo više pod nadzirateljem“ (3,25).

Iz cijelog Pavlova izlaganja jasno je da je to vjera u Kristu Isusu (3,26), ali isto tako je jasno da Zakon ima samo vremenski ograničeno značenje i da se vjera, o kojoj je ovdje riječ, nipošto nije mogla razviti iz Zakona. Ona je omogućena kada je Bog „u punini vremena odaslao Sina svoga ... da podložnike Zakona otkupi te primimo posinstvo“ (4,4sl). A to se dogodilo zato što „Zakon nije bio u stanju na kontinuiran način Izraela polagano učiniti zrelim, od maloljetnog polagano učiniti punoljetnim; naprotiv ‘dolazak’ vjere je ‘iznenadan’ događaj, naravno povezan s Kristovim dolaskom“.³⁴

Kao što je Bog omogućio dolazak vjere po Kristovu dolasku, tako po navještaju propovjednika omogućava i njezino prihvaćanje (Rim 10,17). Vještom kombinacijom citata iz Tore i Proroka Pavao Židovima oduzima svaku mogućnost da ustvrde kako nisu čuli ili nisu shvatili poruku 10,18-20, da bi im konačni odgovor ponovno ponudio u obliku riječi Božje po proroku Izaiji: „Cio dan pružah ruku narodu nepokornom i buntovnom“ (10,21 – Iz 65,2).

³³ Ulrich WILCKENS, *Theologie des Neuen Testaments. Band I.: Geschichte der urchristlichen Theologie. Teilband 3.: Die Briefe des Urchristentums: Paulus und seine Schüler; Theologen aus dem Bereich judenchristlicher Heidenmission* (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 2005.), 224; Josef BLANK, *Paulus. Von Jesus zum Christentum. Aspekte der paulinischen Lehre und Praxis* (München: Kosel-Verlag, 1982.), 62: „Stvarni temelj na kojemu počiva Pavlova kritika Zakona u smislu ‘svršetka Zakona’ doista je sam Isus Krist, vjera u Njega, a to znači križ i uskrsnuće Kristovo.“

³⁴ Franz MUSSNER, *Der Galaterbrief* (Freiburg – Basel – Wien: Herder, 1974.), 257.

5. Opravdanje po vjeri

Odbijanje Židova da vjeru u Krista prihvate kao zajednički put spasenja s poganima Pavla je prisililo da razvije posebnu i prepoznatljivu teologiju opravdanja po vjeri, a ne djelima Zakona koja je posebno karakteristična za njegovu Poslanicu Galaćanima, a najiscrpnije i najuvjerljivije zastupljena u velikoj Poslanici Rimljanima. Nastojeći prije svojeg osobnog dolaska rimsku kršćansku zajednicu u pisanom obliku upoznati s oblikom i sadržajem svojega evanđelja, Pavao analizira stanje i pogana i Židova u susretu s evanđeljem koje definira kao „snagu Božju za spasenje svakomu tko vjeruje – Židovu najprije, pa Grku“ (Rim 1,16). Neprihvatanjem evanđelja čovjek automatski bira sud „gnjeva Božjega, koji se otkriva s neba“ (1,18), što znači da je već sad na djelu u životu ljudi koji vjerom ne odgovore na ponudu evanđelja.

Taj sud gnjeva Božjega u poganskom se svijetu očituje u svakovrsnim porocima i perverzijama, kojima ih je Bog zbog toga pripustio (1,19-32), a među Židovima u njihovu svjesnom kršenju Zakona kojim se inače ponose i smatraju da samim time imaju prednost pred poganima (2,1 – 3,20). Za Pavla su i jedni i drugi u istom položaju pred evanđeljem. I jednima i drugima ostaje jedina mogućnost „pravednost Božja, posvjedočena Zakonom i prorocima“, i to „po vjeri Isusa Krista, prema svima koji vjeruju“ (3,21sl). To što je Pavao u Poslanici Galaćanima, u sukobu s judaizantima koji su ugrožavali njegovo evanđelje, izrekao u vrlo emotivnom i polemičnom tonu, u poslanici Rimljanima izlaže puno mirnije i sustavnije.

Dobro je poznato da je Pavlova teologija opravdanja po vjeri bila sve do sredine prošloga stoljeća predmetom nepomirljivih rasprava između protestanata i katolika, koje su započele reformatorskom teologijom početkom 16. stoljeća i odgovorom Tridentskog sabora na tu teologiju. Sporna točka bila je Pavlova tvrdnja da se čovjek spašava samo vjerom u Isusa Krista (Gal 2,16; Rim 3,28), bez djela Zakona („sola fide“). Prema tome, posve je razumljivo da ključnu ulogu u shvaćanju Pavlove teologije opravdanja „ima pitanje *pojma vjere* na kojemu Pavao temelji svoju tezu o ‘opravdanju iz vjere’“.³⁵ Dok se je Tridentski sabor pozivao na poznato mjesto iz Jakovljeve Poslanice: „vjera, ako nema djela, mrtva je u sebi“ (Jak 2,17), reformatori toj poslanici nisu pridavali nikakvo teološko značenje, nakon što ju je Luther sam nazvao „slamnatom poslanicom“ (Strohepistel).

U novije vrijeme, zahvaljujući sve jačoj ekumenskoj svijesti i obostranom međusobnom uvažavanju, kao i studioznijem pristupu

³⁵ Karl KERTELGE, *Grundthemen paulinischer Theologie*, 131.

Pavlovim poslanicama, sve više se probija mišljenje kako Pavlova tvrdnja o opravdanju samo vjerom u Isusa Krista nipošto ne znači odbacivanje svakog napora i djelovanja na strani čovjeka, pretvarajući ga tako u pasivnog primatelja oprostjenja, što je stoljećima bilo karakteristično za protestante. Ugledni njemački bibličar Ulrich Wilckens se u ime brojnih protestantskih bibličara, komentirajući Rim 2,1-11, tekst u kojemu Pavao govori o sudu Božjem nad onima koji čine dobro i koji čine zlo, odlučno suprotstavlja pogrešnom mišljenju da je svako djelo u sebi negativno pa zato nespojivo s opravdanjem po vjeri. On je posve jasan i odlučan kad kaže: „Evandjelje ne traži odricanje od vlastitog djelovanja; ono ne poziva ni na kakvu rezignaciju koja se shvaća kao pasivnost spram Boga, kojemu jedino pripada djelovanje. Tom danas široko proširenom pogrešnom shvaćanju kršćanske vjere doprinosi pogrešno tumačenje Pavlova učenja o opravdanju kao načelne kritike djela i čina.“³⁶

Treba poći od toga da je Pavlov govor o opravdanju po vjeri u Krista jednako Židova i pogana posve u znaku Božje inicijative (Rim 1,16sl; 3,21sl). Bog je taj koji dolazi u susret čovjeku i u Kristu mu nudi mogućnost spasenja. U tom smislu pred njim nema nikakvu vrijednost čovjekovo pozivanje na djela Zakona koja bi ga mogla opravdati mimo ili bez Krista. Opravdanje čovjeka grešnika posve je djelo Božje, a ne jednim dijelom Božje, a drugim dijelom čovjekovo. „Vjera je već kao početna čovjekova vjera izraz za to da se on dade posve zahvatiti i obnoviti milošću Božjom.“ No time nije sve rečeno. Naprotiv, „ta početna vjera nastavlja se u poslušnosti života opravdanog čovjeka, tako da opravdani u vjeri i ljubavi čini ono na što ga poziva milost Božja. Cjelovitom Božjem djelu opravdanja odgovara cjelovito življena čovjekova vjera. Čovjek ne stoji bez sudjelovanja *pored* svojega vlastitog opravdanja od Boga; on sudjeluje svojom vjerom koja se iskazuje u ljubavi (Gal 5,6).“³⁷

6. Vjera djelotvorna u ljubavi

Prema tome, pravilno i cjelovito shvaćena Pavlova teologija opravdanja logično otvara novu dimenziju kršćanske vjere, pitanje kršćanske etike, koju K. Kertelge, posuđujući pojam iz Pavlove najstarije poslanice (usp.: 1 Sol 4,3), naziva „etikom ‘posvećenja’“.³⁸

³⁶ Ulrich WILCKENS, *Der Brief an die Römer (1-5)*, 145sl; Georg EICHHOLZ, *Die Theologie des Paulus im Umriss*, 236 također je vrlo određen i jasan kad kaže: „Vjera je u tom kontekstu posve razumljivo i ljudski čin. Ali taj ljudski čin ovisi o Božjemu djelu, veliča Božje djelo i živi od Božjeg djela. Stoga je vjera u Pavla ljudski čin koji posvema prihvaća Božje djelo i odražava ga“.

³⁷ Karl KERTELGE, *Grundthemen paulinischer Theologie*, 135sl.

³⁸ Karl KERTELGE, *Grundthemen paulinischer Theologie*, 136.

Ako se usredotočimo na središnje mjesto koje otkriva kako Pavao promatra utjelovljenu vjeru u životu svojih vjernika, to jest Gal 5, otkrit ćemo da cijelim tim poglavljem dominira suprotnost između Zakona, tijela i ropstva na jednoj te Duha, slobode i ljubavi, na drugoj strani. Oni koji su opravdanjem po vjeri u Krista oslobođeni Zakona, ne smiju se ponašati kao bezakonici jer time robuju požudi tijela koje žudi protiv Duha (Gal 5,17; usp.: Rim 7,7-11), pa onda čine ono što Zakon zabranjuje, a to su djela tijela: „bludnost, nečistoća, razvratnost, idolopoklonstvo, vraćanje, neprijateljstva, svađa, ljubomora, srdžbe, spletkarenja, razdori, strančarenja, zavisti, pijančevanja, pijanke i tome slično“ (Gal 5,19-21). Prihvaćajući vjerom naviješteno mu evanđelje, čovjek logično prihvaća i njemu primjerenu etiku posvećenja. Tako se može reći da je „πίστις trajna životna orijentacija koja se u Pavla sastoji u zadržavanju obraćenja koje se dogodilo kao pristanak na evanđelje koje je on navijestio“.³⁹

Zanimljivo je da Pavao djelima tijela ne suprotstavlja, kako bi se očekivalo, djela Duha već govori o plodu Duha, i to baš tako u jednini. „*Plod je pak Duha: ljubav, radost, mir, velikodušnost, uslužnost, dobrotu, vjernost, blagost, uzdržljivost*“ (5,22). Pavao nije napravio tu zamjenu iz puke želje za varijacijom u izrazima ili možda zato što bi svojim učenjem posve zabacio svaki princip djelovanja. Naprotiv, on u nekom drugom kontekstu može posve neopterećeno govoriti o dobrim djelima koja vjernici čine (Rim 2,7; 13,3; 2 Kor 9,8; Kol 1,10; 3,17; 2 Sol 2,17) ili pak o dobrom djelu koje je Bog započeo u vjernicima (Fil 1,6; usp. Ef 2,10). Stvarni razlog te zamjene teološke je naravi. Duh je dar koji je Bog izlio u srca onih koje je opravdao po vjeri u Krista (Gal 4,6; usp.: 3,2; 2 Kor 1,22), a govor o plodu u jednini želi ponajprije naglasiti jedinstvo novog života u Kristu. „Duh integrira krštenika u duhovno jedinstvo i u etičkom pogledu.“⁴⁰

Koristeći izraz „plod Duha“ za opis kršćaninova života, Pavao uklanja svaku mogućnost da se kršćanska etika shvati kao plod čisto ljudskog nastojanja da se čini dobro. Kršćanin se ne opravdava na temelju svojih dobrih djela, već mu opravdanje, koje je isključivo čin Božje milosti, omogućuje da Duh koji mu je po krštenju darovan u njemu urodi dobrim plodom. Dobro je prisjetiti se da Pavao već u svojoj najstarijoj poslanici, u kontekstu apostolskog opominjanja kako se trebaju vladati jedni prema drugima, govori o njihovu „posvećenju“ (1 Sol 4,3).

Što Pavao pod tim konkretno razumijeva, otkriva nam poslanica

³⁹ Michael WOLTER, *Paulus*, 82.

⁴⁰ Franz MUSSNER, *Der Galaterbrief*, 385.

Rimljanima, gdje je krštenje protumačeno kao umiranje krštenika grijehu i tijelu (Rim 6,6.11) i omogućavanje da „hodimo u novosti života“ (6,4), što znači da kršćani ne smiju više predavati „udove svoje nečistoći i bezakonju“, već „za robove pravednosti do posvećenja“ (6,19), što će im jamčiti da u sadašnjem životu imaju „plod svoj za posvećenje, a svršetak – život vječni“ (6,22). Očito je, dakle, da i u Pavlovu govoru o „posvećenju“ kršćaninova života ostaje sačuvan jasan milosni karakter Božjeg djelovanja koje je preduvjet svakog kršćaninova djelovanja i u stvari samo odgovor na primljenu milost opravdanja. Ili drukčije rečeno: „Poslušnost života što je Pavao u Rim 6,12-23 traži od onog tko je opravdan, a koja tvori njegovo ‘posvećenje’, ostaje nošena milošću opravdanja.“⁴¹

Kao što je Pavao na jednoj strani uvjeren da se čovjek spašava samo vjerom u Isusa Krista (Rim 1,16sl), s druge strane je isto tako odlučan da je sve grijeh što se ne događa iz vjere (14,23). Spasenje nije samo stvar budućnosti koja se u nadi očekuje, već je istodobno i sadašnjost kršćaninova života. U tom smislu Pavao može poručiti Galaćanima koji se žele opravdati po Zakonu: „Jer mi po Duhu iz vjere očekujemo pravednost, nadu svoju“, da bi odmah konkretno naglasio kako je to „vjera ljubavlju djelotvorna“ (Gal 5,5sl). Izrazi „po Duhu“ i „iz vjere“ tu označavaju drukčiji put spasenja od onog koji se očekuje od vršenja Zakona, a on se konkretno očituje u djelotvornoj ljubavi. „Vjera je temelj kršćanskog života, a on se ostvaruje u ljubavi.“⁴² A budući da će kršćanski život jednom prijeći u gledanje (usp.: 2 Kor 5,7), Pavao s razlogom može ljubav istaknuti kao preduvjet bez kojega ni vjera ne bi ništa značila (usp.: 1 Kor 13,2).

7. Vjera i nada

Prema tome, za kršćansku vjeru bitna je dimenzija budućnosti. Ona ima oblik nade u konačno dovršenje spasenja koje se sastoji u tome što će vjernici biti oslobođeni od dolazećeg suda srdžbe. Podsjećajući Solunjane na obraćenje od idola k Bogu živomu kojemu trebaju služiti, Pavao im kao ohrabrenje na tom putu pred oči stavlja iščekivanje „Sina njegova koga uskrisi od mrtvih, Isusa koji nas izbavlja od gnjeva što dolazi“ (1 Sol 1,10). Motivi „dolaska s nebesa“ i „gnjev što dolazi“ govore da je ta starija formula vjere na koju se Pavao tu naslanja nastala u okviru neke judeokršćanske zajednice u kojoj je teološki motiv Sina Čovječjega kao suca konačnog suda još uvijek bio poznat.

⁴¹ Karl KERTELGE, *Grundthemen paulinischer Theologie*, 141.

⁴² Joachim GNILKA, *Paulus von Tarsus*, 247.

Ludger Schenke govori o staroj tradicijskoj formuli, „koja doduše ne sadržava naslov Sin Čovječji, ali ipak pripada području predodžbe o ‘Sinu Čovječjem’“.⁴³

Za potrebe propovijedi među poganima, kojima je teološki motiv Sina Čovječjeg bio stran, on je zamijenjen motivom Sina Božjega koji preuzima njegovu sudačku ulogu, ali tako da vjernicima jamči spasenje. Ludger Schenke misli da su očekivanje ponovnog dolaska Sina Čovječjeg iz jeruzalemske prazajednice u Antiohiju donijeli „helenisti“ koji su tamo bili protjerani za vrijeme progonstva do kojega je došlo u povodu Stjepanove mučeničke smrti. To očekivanje „kao i eshatologija općenito bili su grčko-helenističkoj misli posve strani, a posredovali su ih kršćanski misionari. To je vjerojatno bio redovit sadržaj misijskog navještaja (usp.: 1 Sol 1,9sl).“⁴⁴

Ferdinand Hahn s razlogom upozorava kako se u slučaju 1 Sol 1,9sl, dok se naglašava eshatološka dimenzija tog teksta i Isusova uloga kao izbavitelja od budućeg suda, kadikad zaboravlja „odnos Isusova uskrsnuća i eshatoloških događaja“, pri čemu odlučujuću ulogu ima naslov Sin Božji koji pokazuje „kako je mesijanska predodžba daleko od toga da bi bila neka opća oznaka, primijenjena posebice za opis Isusove uloge na kraju vremena“.⁴⁵

U očekivanju ponovnog Kristova dolaska i s time povezanog suda Pavao koristi motiv vjere u svojem parenetskom govoru, kao primjerice u 1 Sol 5,8: „A mi koji smo od dana, budimo trijezni, obucimo oklop vjere i ljubavi i stavimo kacigu, nadu spasenja!“ Iz konteksta jasno proizlazi da je riječ o danu Gospodnjem koji već sad treba biti odlučujući za život onih koji mu idu u susret. Prvo Pavlovo upozorenje vrlo je općenito i neodređeno: „Oni koji su već sad određeni danom Gospodnjim, trebaju biti trijezni.“⁴⁶ Time im ne želi samo poručiti da se kao vjernici trebaju primjereno ponašati u svijetu, već „puno više vjeru, zajedno s nadom i ljubavlju, naziva bojnomo opremom s kojom se kršćani mogu održati u svijetu“.⁴⁷

Slika vjernika kao naoružanog borca potječe iz starozavjetne proročke i mudrosne tradicije (usp.: Iz 59,17; Mudr 5,17-20). Smisao te slike koju Pavao koristi u različitim kontekstima u tome je da upozori

43 Ludger SCHENKE, *Die Urgemeinde. Geschichtliche und theologische Entwicklung* (Stuttgart: Kohlhammer, 1990.), 129sl.

44 Ludger SCHENKE, *Die Urgemeinde. Geschichtliche und theologische Entwicklung*, 341.

45 Ferdinand HAHN, *Christologische Hoheitstitel. Ihre Geschichte im frühen Christentum* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1966.), 290.

46 Traugott HOLTZ, *Der erste Brief an die Thessalonicher*, 225.

47 Leonhard GOPPELT, *Theologie des Neuen Testaments* 2, 464.

kako je kršćanski život u ovome svijetu na ozbiljnoj kušnji, a vjera zajedno s nadom i ljubavlju jedini je jamac pobjede. Bojna oprema ili oružje čest su motiv u njegovu parenetskom govoru. Tako onima koji su po krštenju umrli s Kristom (Rim 6,4) Pavao ozbiljno poručuje: „Ne predajte grijehu udova svojih za oružje nepravde, nego sebe, od mrtvih oživjele, predajte Bogu i udove svoje dajte Bogu za oružje pravednosti“ (6,13). Na drugom mjestu, služeći se motivom svjetlosti, poziva ih: „Noć poodmače, dan se približi! Odložimo dakle djela tame i zaodjenimo se oružjem svjetlosti“ (13,12). „Oružje pravde“ nalazimo i u Pavlovu savjetu Korinćanima kako se, promatrajući njegov primjer, trebaju boriti u svakodnevnim kušnjama (2 Kor 6,7; usp.: 10,3sl).

Zaključne misli

Pavao je biblijskom pojmu vjere u jednoga i jedinog Boga Izraelova dao naglašenu kristološku i soteriološku dimenziju. Riječ je o vjeri u Boga koji u Kristu ostvaruje spasenje i Židova i pogana. Zato ona ima snažno naglašenu osobnu crtu odnosa vjernika prema Kristu.

Vjera se događa u susretu s evanđeljem. Ona je odgovor na naviješteno evanđelje i jednak preduvjet spasenja i za Židove i pogane, što Pavao posebno razvija u svojoj poznatoj teologiji opravdanja.

Vjera nije samo čin prihvaćanja spasenja već kao primljeni dar obilježava čitav kršćanski život, pa je moguće govoriti o rastu u vjeri, ali i o slaboj vjeri. Milosni karakter prihvaćanja opravdanja ostaje trajno sačuvan time što je kršćanska etika shvaćena kao neprekidno prihvaćanje i zahvalno razvijanje tog dara, pa se može nazvati etikom posvećenja. Obilježena je plodovima Duha koji se ostvaruju u djelotvornoj ljubavi.

Kršćanska vjera u Pavla ima oblik nade i posve je okrenuta budućem dovršenju spasenja. Zato je njezin glavni imperativ budno očekivanje dolaska Gospodinova.

TERM AND CONTENT OF FAITH IN THE PAULINE LETTERS

Summary

This article explores the consequences which the sudden change in Paul's life until Damascus had on his personal faith and what it meant for the faith of communities that emerged from paganism based on his proclamation of the Gospel. The article also explores how the biblical faith in the one and only God of Israel became faith in Jesus Christ. From this necessarily follows the question of the relationship

between Christology and the authentic theology that was particularly emphasized by Paul. Furthermore, in order to shed light on the concept and content of faith in Paul's epistles, it is necessary to focus on the relationship between repentance and faith, and the relationship between Gospel and faith. It is also important to determine the true meaning of Paul's specific topic of justification by faith, because the integration of Christian communities, originated from paganism, in the history of salvation is based on this meaning. The article deals also with the realization of faith in everyday life, in other words it deals with Christian ethics, as well as with the future dimension of faith, in fact the relationship of faith and hope.

Keywords: *faith, God, Jesus Christ, theology, Christology, Gospel, repentance, justification, works of the Law, ethics, love, hope.*

Translation: Darko Tomašević and Kevin Sullivan

UDK: 27-184.3-248.76
27-43
Pregledni rad
Primljeno: siječanj 2013.

Mato ZOVKIĆ
Katolički bogoslovni fakultet u Sarajevu
J. Stadlera 5; BiH – 71000 Sarajevo
mato.zovkic@bih.net.ba

VJERA AUTORA I NASLOVNIKA JAKOVLJEVE POSLANICE

Sažetak

U uvodu autor najavljuje da je vjera u Jakovljevoj fides quae i fides qua te ističe da su povijesni naslovnici prihvatili poslanicu kao djelo Jakova, „brata“ Gospodinova, koji je prema Pavlu i Dj obavljao uglednu službu starješine u Jeruzalemu do svoje mučeničke smrti god. 62. Na temelju Jak 1,1.17-18; 2,12.21-23; 4,4.11-12; 5,1-4.11 iščitava da autor i naslovnici vjeruju u Boga Stvoritelja koji dijeli dobre darove i Otac je svih ljudi. On se objavio Abrahamu te je govorio po prorocima i bit će vrhovni sudac svima. To je vjera Izraela, savezničkog naroda Božjega. Uz to autor i naslovnici vjeruju u Isusa kao Krista i Gospodina, što je vjeroispovijest prvih kršćana i znanje o uskrsnom događaju (1,1; 2,1). Pistis Kyriou ovaj egzeget shvaća kao objektivi genitiv: vjera u Gospodina Isusa Krista. Autor i naslovnici razilaze se u praktičnom dometu vjere u Boga zaštitnika sirota i u Krista proslavljenog koji će svima suditi. Prema 2,1-13 cjelovita vjera obuhvaća i pomaganje siromaha u zajednici. U 2,14-26 načelo „vjera bez djela je mrtva“ (r. 17 i 26) treba tumačiti u svjetlu 1,25-26 kao hermeneutskog ključa. Takva vjera potiče i inspirira na socijalno djelovanje u Crkvi i svijetu. U prikazivanju Abrahama kao uzora aktivne vjere Jakov se oslanja ne samo na tradiciju Post nego i na neka apokrifna židovska djela pisana na grčkom. Poput starozavjetnih proroka, koji su kritizirali sudjelovanje u kulturnim obredima bez vjerničke prakse i pomaganja rubnih članova društva, Jakov u 1,26-27 te 2,1-26 ističe da prava religioznost uključuje osobno i zajedničko socijalno zalaganje - onda i danas.

Ključne riječi: *Jakov, brat Gospodinov, pistis Hristou kao vjera Krista i vjera o Kristu, hermeneutski ključ za načelo „vjera bez djela je mrtva“, siromasi u Crkvi i u svijetu.*

Uvod

U grčkim rukopisima NZ, a time i u kanonu Istočne crkve, tzv. Katoličke poslanice na čelu s Jakovljevom dolaze odmah nakon Djela apostolskih, prije Pavlovih. Iz ovakva rasporeda neki egzegeti

zaključuju da Pavlove poslanice treba čitati u svjetlu Jakovljeve a ne obratno. Današnji egzegeti skloni su promatrati Jakovljevu kao uvod u ovu zbirku koja je sačuvala židovske elemente u Isusovu pokretu.¹ Imenica *pistis* - vjera dolazi u njoj 17 puta² a glagol *pisteuō* - vjerujem tri puta. Na početku moramo istaknuti da vjera prema ovoj kanonskoj poslanici ima subjektivni i objektivni smisao. Subjektivni je osobno pristajanje uz Boga koji se objavio po prorocima i uz Isusa kao proslavljenog Gospodina i Krista. Objektivni je pristajanje uz istine objave i *obavljanje kultnih čina*. Odlomak 2,14-26 o vjeri koja bi bez djela bila mrtva neki egzegeti smatraju hermeneutskim ključem ove poslanice.³

Autor se na početku predstavlja kao „Jakov, sluga Boga i Gospodina Isusa Krista“ (Jak 1,1) a tradicija ga je poistovjetila s Jakovom, „bratom Gospodinovim“, kojega spominje Pavao kao jednoga od triju stupova jeruzalemske Crkve prigodom svojega pohoda središnjici kršćanstva nakon svojega prvog misijskog putovanja (Gal 1,19; 2,9.12) te kao jednog od onih koji je doživio službeno ukazanje uskrslog Krista i time dobio poslanje da propovijeda evanđelje (1 Kor 15,7). Povijesni naslovnici ove poslanice prihvatili su je kao riječ Božju zato što su bili uvjereni da ju je napisao Jakov, „brat Gospodinov“, a to je utjecalo da bude prihvaćena u kanon Novoga zavjeta, iako ju je Euzebije Cezarejski ubrojio među osporavane (*antilegomena*) zato što je neki biskupi čitaju u liturgiji, a drugi isključuju.⁴ „Naslovnici ove poslanice, u okviru prvog kršćanstva kako ga poznamo, bilo bi neshvatljivo da je bilo tko drugi autor ove poslanice osim Gospodinova brata. Takva drugog Jakova trebalo bi pronaći. Iz perspektive primateljâ poslanice svi drugi nositelji ovog imena u Novom zavjetu ne dolaze u obzir.“⁵ Budući da je Jakovljeva pisana odličnim grčkim, ovo uvjerenje

¹ Usp.: Robert W. WALL, „A unifying theology of the Catholic Epistles. A Canonical Approach“, Karl-Wilhelm NIEBUHR – Robert W. WALL (ur.), *The Catholic Epistles and Apostolic Tradition* (Waco, Texas: Baylor University Press, 2009.), 13-40. Jacques SCHLOSSER, „Le corpus des épîtres catholiques“, *The Catholic Epistles and the Tradition* (Leuven: Leuven University Press, 2004.), 3-41 kaže da su katoličke poslanice „objektivacija tradicije“.

² Imenica *pistis* stoji u Jak 1,3.6; 2,1.5.14.17.18 tri puta; 2,19 dva puta; 2,20.22 dva puta; 2,24.26; 5,15. Glagol *pisteuō* u: 2,19 dva puta; 2,23.

³ Usp.: Donald J. VERSEPUT, „Reworking the Puzzle of Faith and Deeds in James 2.14-26“, *New Testament Studies* 43 (1997.), 97-115.

⁴ Usp.: Mato ZOVKIĆ, *Jakovljeva poslanica u Bibliji i Crkvi* (Zagreb: Hrvatsko biblijsko društvo; Sarajevo: Katolički bogoslovni fakultet, 2011.), 9-71.

⁵ Karl-Wilhelm NIEBUHR, „James in the minds of the recipients. A Letter from James“, Karl-Wilhelm NIEBUHR – Robert W. WALL (ur.), *The Catholic Epistles and Apostolic Tradition* (Waco, Texas: Baylor University Press, 2009.), 43-54,

u Jakovljevo autorstvo kod prvih čitatelja ne priječi da pretpostavimo kako je neki Grk, povijesni slušatelj Jakovljevih propovijedi u Jeruzalemu, dao konačan oblik poslanici u koju je uključena Jakovljeva propovjednička građa. Jakov je za naslovnike „brat“ Gospodinov koji je bio ugledni starješina kršćanske zajednice u Jeruzalemu do svoje mučeničke smrti god. 62.

1. Autor i naslovnici vjeruju u Boga Stvoritelja koji se objavio Abrahamu i govorio po prorocima

Autor se na početku predstavlja kao *Theou doulos* – sluga Boga. Ovim se očituje kao jedan od Izraelaca koji su kao zajednica i pojedinci sluge Božje (Ps 134,1; Iz 49,3; Ez 28,25). To uključuje priznavanje Božjeg vrhovništva i vršenje Božjih zapovijedi. U židovskim svetim knjigama slugom Božjim su nazvani također pojedinci s posebnim zadatkom, kao Mojsije, Jošua, David, Amos, Jeremija, Daniel. Jakov ovdje dodaje i da je sluga Gospodina Isusa Krista: „Označavanje samoga sebe kao *doulos* nosi sa sobom snažnu dvostruku oznaku u religijskom svijetu Mediterana te posebice unutar simbolizma Tore. Ako je Jakov ‘sluga Boga i Gospodina Isusa Krista’, tada je čitateljima zasigurno prikazan kao onaj koji sebe definira istim mjerilom kakvo primjenjuje na njih. Svojim životom služi Bogu i Isusu kao Gospodinu. Prema standardima onoga svijeta to uključuje da je vjerodostojan predstavnik Boga i Gospodina Isusa Krista jer živi ono što propovijeda. Izraz *doulos* ima također (paradoksalnu) oznaku religijskog vođe. Ovaj izraz, posebno u okviru Tore, označuje proročke predstavnike Gospodina, jer najbolje predstavlja onaj koji najbolje služi. Stoga ova oznaka uključno potkrepljuje autorovu osobnu odanost i njegovu autoritativnu ulogu u mesijanskom pokretu.“⁶

Jakov podsjeća svoje naslovnike da je Bog „Otac svjetlila“ od kojega dolaze dobri darovi (1,17), zatim da je „Gospodin i Otac ljudi stvorenih na sliku Božju“ (3,9). Ovo je učenje Postanka i proroka o Bogu Stvoritelju svih, a isticanjem Božjeg očinstva Jakov pokazuje da pozna propovijedanu građu o Isusu koji je Boga zvao Ocem i bio

citat str. 46. Pregled tradicijske građe i novijih istraživanja o ovom Jakovu donio je Matty MYLLYKOSKI, „James the Just in History and Tradition: Perspectives of Past and Present Scholarship (Part I.)“, *Currents in Biblical Research* 5 (2006.), 73-122; „James the Just in History and Tradition: Perspectives of Past and Present Scholarship (Part II.)“, *Currents in Biblical Research* 6 (2007.), 73-98. U bibliografiji nakon prvog članka naveo je 126 naslova a nakon drugog 205.

⁶ Luke Timothy JOHNSON, *The Letter of James*, AB 37A (New York: Doubleday, 1995.), 171.

zahvalan što „maleni“ u njemu prihvaćaju Mesiju (Mt 11,25-27). Bog je i „Otac svjetlila“ koji ljudima daje dobre darove te „nas je preporodio riječju Istine da budemo prvina neka njegovih stvorova“ (1,17-18). Izraz „rodio nas je riječju Istine“ zvuči za današnje čitatelje Novoga zavjeta kao podsjećanje na krsni preporod prigodom kojega odraslim kandidatima biva naviješteno evanđelje (Ef 1,13; 5,26; Kol 1,5; Tit 3,5). Međutim, „riječ Istine“ je i starozavjetna objava, odnosno Tora (Ps 119,43.142.151; Mal 2,6). Iako većina komentatora pod „mi“ koje je „Bog preporodio riječju Istine“ razumije evangelizirane odrasle kršćane, ova starozavjetna pozadina, prema kojoj su „mi“ svi članovi savezničkog naroda Božjega, ne smije se zamagljevati: „Postoji opravdana rasprava u vezi s onim što je Jakov mogao posebno misliti pod ‘riječju Istine’. Je li to riječ stvaranja, Tore ili evanđelja? U ovom kontekstu najvjerojatnije se odnosi na evanđelje. Međutim, ne trebamo povlačiti oštru ni brzu razliku između stvorenja, saveza i milosti jer se svako od ovoga temelji na prethodnom te je svako odraz ‘dobrog i savršenog dara odozgor’. Za tumačenje Jakovljeva izlaganja značajnija je namjerna rečenica kojom završava 1,18. Božje rađanje riječju nije samo obilježeno namjerom nego ima posebnu namjeru: da ljudi kojima je tako darovan život predstavljaju sva stvorenja pred Bogom. Ukratko, dar (*donum*) nosi sa sobom i nalog (*mandatum*).“⁷

Za Jakova i njegove naslovnike Bog je također Zakonodavac i eshatonski Sudac (2,12; 4,4.11-12) kojemu je ljubomorno stalo do siromaha. K njemu kao „Gospodu vojska dopiru“ vapaji radnika kojima bogataši uskraćuju zasluženu plaću (5,1-4). Vjera u Boga koji je na strani siromaha svojstvena je starozavjetnim prorocima, ali i Isusu koji traži odgovornu uporabu materijalnih dobara u prilog siromašnima a siromahe proglašava sretnima zato što im je Bog posebno naklonjen (Lk 6,20-24; 12,13-21). U vjerničkom stavu prema siromasima unutar zajednice i odgovornosti bogatih autor se razlikuje od naslovnika. On žali što se naslovnici dodvoravaju bogatašima na svetom sastanku, a zapostavljaju siromahe (2,1-4). Upozorava da je Bog odabrao siromahe da budu „bogataši u vjeri“ te najavio da predstoji Božji sud koji će biti „nemilosrdan onomu tko ne čini milosrđa“ (2,13).

Jakov i njegovi naslovnici nastoje nasljedovati starozavjetne uzore vjere, prije svega „Abrahama, oca našega“ (2,21) koji je „postao prijatelj Božji“ (2,23).⁸ U Jakovljevo doba još nije bila nastupila vidljiva

⁷ Luke Timothy JOHNSON, *The Letter of James*, 205.

⁸ Usp.: Mato ZOVKIĆ, „Abraham – prijatelj Božji, čovjek vjere i djela prema Jakovljevoj poslanici“, *Jakovljeva poslanica u Bibliji i Crkvi* (Zagreb: Hrvatsko biblijsko društvo; Sarajevo: Katolički bogoslovni fakultet, 2011.), 161-186.

razdioba među Židovima koji Isusa prihvaćaju za Mesiju i većine ostalih koji ga odbacuju. Zato izraz „Abraham, otac *naš*“ znači otac cijelog Božjeg naroda, Izraelaca koji su to po porijeklu i obraćenika koji su se duhovnom Izraelu priključili krsnom vjerom. Propovjednici sinagoga služili su se i građom iz apokrifne *Knjige jubileja* iz II. st. pr. Kr. u kojoj jedan anđeo pripovijeda Mojsiju događaje Postanka i Izlaska, ali tako da neke događaje skraćuje, neke širi te ubacuje nekoliko kojih nema u Tori. *Jub 12,1-21* prikazuje kako Abraham spaljuje idole Ura i otkriva monoteizam. Svojemu ocu Terahu tumači da su idoli nijemi te da im se ljudi ne trebaju klanjati jer su djelo ljudskih ruku. Terah odgovara da su ga građani postavili za službenika idola u idolskom hramu pa se boji da će biti ubijen ako to prestane obavljati, a sinu savjetuje da o tome šuti jer bi i njega mogla stići smrt. Abraham je ipak noću spalio „kuću idola“. Na to se Terah morao seliti u Haran sa svojom obitelji. Dok je Abraham jedne noći promatrao zvjezdano nebo, zaključio je da su nebo i zemlja u Božjim rukama te da on šalje kišu, dan i noć. U molitvi je izrazio spremnost da sa svojom obitelji zauvijek štuje Boga jedinoga te upitao treba li se vratiti u Ur gdje mu je život u opasnosti ili ostati u Haranu. Bog mu se objavljuje i određuje da se seli u novu zemlju, što je tradicija zabilježena u *Post 12,1-3*. *Jak 2,19* ističe da i đavli vjeruju u jednoga Boga, ali drhte jer se više ne mogu pokajati ni obratiti. To bi mogla biti aluzija na Abrahamove kušnje iz *Jub 12*. U *Jub 18,1-13* Abrahamovo žrtvovanje Izaka sadržava i građu koja ne postoji u *Post 22*. Ovaj i drugi židovski apokrifni spisi hvale Abrahama za gostoljubivost iskazanu ne samo prema nepoznatim putnicima u *Post 18* nego i zato što je drugim gladnim putnicima davao da se najedu te sa sobom ponesu zalihe hrane za put, oblačio siromahe, davao obilnu materijalnu pomoć u novcu te poučavao o Bogu u zemlji u koju ga je doveo Bog.

Sve ovo mogao je imati na umu autor Jakovljeve kad ističe: „Vidiš (kod Abrahama) vjera je surađivala s njegovim djelima i djelima se usavršila te se ispunilo Pismo koje veli: Povjerovali Abrahamu Bogu i uračuna mu se u pravednost pa prijatelj Božji postade. Gledajte: čovjek se opravdava djelima, a ne samom vjerom“ (*Jak 2,21-24*). Neposredni kontekst ovom isticanju je pretpostavljeni primjer vjernika ili vjernice koji bi bili bez nužne odjeće i hrane, a netko bi ih iz zajednice otpravljao glumeći liturgijski pozdrav „Hajdete u miru, grijte se i sitite“, bez ikakve pomoći. Takva vjera bez djela bila bi mrtva (*Jak 2,14-17*). Primjerom gostoljubivog Abrahama i obraćenice Rahabe Jakov pokazuje da je vjera cjelovita ako živimo po Božjim zapovijedima, posebno ako pomažemo potrebne.

Za uzor strpljivosti i podnošenja zala Jakov stavlja proroke „koji su govorili u ime Gospodnje“ (5,10). On vjeruje zajedno s naslovnici da su proroci sa zvanjem govorili u Božje ime, za razliku od samozvanih lažnih proroka koji su kao poruku Božju iznosili ono što se sviđalo vladarima i provoditeljima službene politike. Ovdje Jakov može imati na umu odsjek Sir 44,16 – 50,21 gdje sveti mudrac iznosi pohvalu istaknutim osobama židovske povijesti te među njima Iliji, Elizeju, Izaiji, Jeremiji, Ezekielu. Patnje proroka ustaljen je motiv starozavjetnih knjiga (npr. Am 7,10-17; Jr 2,30b; 26,20-23), a i Novi zavjet govori o progonima i nasilnoj smrti proroka (npr. Mt 5,12; 23,29-30; Lk 6,23; 13,32-33 i dr). „Jakov pobliže označuje da je patnja s kojom se proroci strpljivo i hrabro sučeljavaju povezana s njihovim proročkim poslanjem jer ih predstavlja kao one koji ‘govore u ime Gospodnje’. Ta formula biblijskog obilježja izražava identitet i nadležnost proroka koje šalje Bog (2 Kr 2,24; 5,11; 2 Ljet 33,18; Jr 44,16; Dn 9,6). Lažni proroci također pokušavaju predstaviti se kao zakoniti pozivanjem na istu formulu (Jr 14,14-15). Međutim, među kriterijima za prave proroke je i vjernost vlastitom poslanju unatoč opiranjima i neprijateljstvima. Ako se proroci radi naviještanja riječi Gospodnje velikodušno sučeljavaju s patnjom, onda i kršćani koji su prema Jakovu primili Riječ trebaju tu Riječ provoditi velikodušno, bez prepuštanja neplodnim jadikovkama jedni na druge.“⁹ U 5,9 Jakov naime traži od naslovnika: „Ne tužite se jedni na druge da ne budete osuđeni! Evo: sudac stoji pred vratima!“

U nastavku Jakov ističe kako blaženima nazivamo one koji su ustrajali te podsjeća naslovnike da su čuli za Jobovu postojanost (*hypomonē* – krepost progonjenih i onih koji ne mogu promijeniti svoje nepovoljno stanje, a žele sačuvati svoj identitet – usp.: Jak 5,11). Tekst kanonske knjige o Jobu zapravo pokazuje njegovo osporavanje tradicionalnog tumačenja bolesti i patnje kao kazne Božje za osobne grijehе ili grijehе nekoga iz obitelji. Job je religiozni buntovnik koji ne vidi smisao svoje patnje. Međutim, u židovskom apokrifnom spisu *Testament Joba*, 9 – 15 Job se brine za siromahe i rubne u društvu. Bog je strpljivog Joba nagradio zdravljem i mogućnošću da nastavi socijalno pomagati ugrožene. Jakov poziva svoje naslovnike na sličnu strpljivost i socijalnu aktivnost u životnim teškoćama.¹⁰

⁹ Rinaldo FABRIS, *Lettera di Giacomo* (Bologna: Dehoniane, 2004.), 331.

¹⁰ Usp.: Patrick J. HARTIN, *James* (Collegeville, Minnesota: Liturgical Press, 2003.), 256.

2. Vjera u Isusa kao Gospodina traži zauzimanje za siromahe u zajednici

Autor i naslovnici Jakovljeve razlikuju se u praktičnom dosegu vjere u Isusa koji je proslavljeni Gospodin. Već u naslovu svoje poslanice Jakov se predstavio kao „sluga Boga i Gospodina Isusa Krista“ a naslovnike je oslovio kao „dvanaest plemena raseljeničtva“ (1,1). Time je zajedno s Prvom Petrovom prenio na kršćansku zajednicu pojam vjerničke zajednice kao Božje dijaspore u svijetu (1 Pt 1,1), iako neki egzegeti u naslovnici vide socijalne doseljenike.¹¹ Naslovi za Isusa „Gospodin“ i „Krist“ sastavni su dio ispovijesti prvih kršćana, kako vidimo iz završetka Petrova govora na Duhove (Dj 2,36): „Neka znade sav dom Izraelov da je toga Isusa kojega vi razapeste Bog učinio Gospodinom i Kristom.“ Jakov ovdje ispovijeda da služi Bogu Izraelovu prijanjajući uz proslavljenog Krista te da ne vidi potrebu razdvajanja između Isusovih sljedbenika i sljedbenika Mojsija. „Jakov je sluga Boga i Gospodina Isusa Krista jer je obojicu upoznao iskustvom i tumačenjem Pisma. Ta ispovijest može Jakova izlagati opasnosti na dva odvojena ratišta: zato što ‘služi’ Gospodinu Isusu odvaja se od drugih Židova koji ne služe Isusu te od svih onih pogana koji ne služe ni Bogu Izraelovu ni Isusu kao Mesiji. U svjetlu egzegeze o značenju ‘siromaha’ kod Jakova, ova Jakovljeva ispovijest svrstava ga među ‘siromahe’ kojima gospodare ‘bogati’. Ispovijedati Isusa kao Gospodina moglo bi biti izražavanje solidarnosti s ekonomskim stanjem Jakovljeve mesijanske zajednice.“¹²

Drugi put Jakov spominje Isusa kao Krista i Gospodina na početku drugog poglavlja: „Braćo moja, vjeru Gospodina našega Isusa Krista slavnoga ne miješajte s pristranošću!“ (2,1). Grčki izraz *hē pistis tou Kyriou hēmōn Iesou Hristou tēs doksēs* ovdje su Duda-Fučak preveli kao „vjera Gospodina našega Isusa Krista slavnoga“, ali se on može ispravno razumjeti i kao „vjera u našeg proslavljenog Gospodina Isusa Krista“ (slično Rupčić 2008.). *Pistis Kyriou* je genitiv objektni: vjera kojoj je sadržaj Isus kao Gospodin, *Glaube an unseren Herrn Jesus Christus*¹³, iako neki komentatori ovdje vide subjektivni genitiv u smislu

¹¹ Usp.: Elza TAMEZ, „James: A Circular Letter for Immigrants“, *Review and Expositor* 108 (2011.), 369-380.

¹² Scot McKNIGHT, *The Letter of James* (Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans, 2011.), 65.

¹³ Tako prevode i tumače Hubert FRANKEMÖLLE, *Der Brief des Jakobus. Kapitel 2 – 5* (Würzburg: Echter, 1994.), 367-372 i Franz MUSSNER, *Der Jakobusbrief* (Freiburg: Herder, ⁵1984.), 114-116.

Isusove vjere, vjera koja potječe od Isusa, Isusova vjernost Očevoj volji.¹⁴ To je vjera u Isusa Nazarećanina koji je umro smrću na križu, a Bog ga je proslavio uskrisivši ga od mrtvih. Ona je konstitutivni element jeruzalemske crkvene zajednice, u kojoj je djelovao povijesni Jakov, i zajednica kojima on piše. Jakov i njegovi naslovnici vjeruju u Krista raspetog i uskrslog. To osnovno znanje o povijesnom Isusu imali su autor i naslovnici ove novozavjetne poslanice: „Za Jakovljevu poslanicu kao i za sve novozavjetne spise uskrsni događaj je polazna točka razumijevanja. Jedino nakon Uskrsa može Jakov biti ‘sluga Gospodina Isusa Krista’ u glavama čitatelja kojima namjenjuje svoju poslanicu, bez obzira na to jesu li znali o njemu ono što je zabilježeno u 1 Kor 15,7 ili Dj 1,14, a da ne spominjemo ono što je zabilježeno u Mk 3,20-21 i 31-35. U istraživanju bilo kakve povezanosti Jakovljeve poslanice i Isusa – tematski ili sa stajališta povijesti tradicije – uvijek treba uzimati u obzir uskrsnu perspektivu ove poslanice i njezina autora, iako svjedočanstvo o uskrsnom događaju nema izričito široku ulogu u njoj. Jedino iz prilika u procesu komunikacije između autora i naslovnika razložno teče transformacija svih tradicija i svega znanja o Isusu, s vjerom u Kristovo uskrsnuće kao preduvjetom za svako razumijevanje Jakovljeve poslanice.“¹⁵ K. W. Niebuhr u ovom svojem članku proteže i na Jakovljevu poslanicu hermeneutsko načelo da sve teološke pojmove Novoga zavjeta treba temeljiti na događaju Krista i mjeriti ih tim mjerilom.¹⁶

Jakov je svjestan da u njegovu vjerničkom ponašanju i ponašanju drugih učitelja ima zloporabe dara i sposobnosti govora: „Neka vas, braćo moja, ne bude mnogo učitelja! Ta znate: bit ćemo strože suđeni. Doista, svi mnogo griješimo. Ako tko u govoru ne griješi, savršen je čovjek, vrstan zauzdati cijelo tijelo“ (3,1-2). Svjestan vlastite grešnosti i nedosljednosti,¹⁷ on učiteljski skreće pozornost na nedjelotvornu

¹⁴ Usp.: Luke Timothy JOHNSON, *The Letter of James*, 220; Patrick J. HARTIN, *James*, 117.

¹⁵ Karl-Wilhelm NIEBUHR, „James in the minds of the recipients. A Letter from Jerusalem“, Karl-Wilhelm NIEBUHR – Robert W. WALL (ur.), *The Catholic Epistles and Apostolic Tradition* (Waco, Texas: Baylor University Press, 2009.), (bilj. 4), 43-54, citat str. 50.

¹⁶ „The hermeneutical principle, according to which all theological concepts of the New Testament have to be based on the Christ event and measured by this standard, applies to the Epistle of James as much as, for instance, Paul and the Gospel of John. Measured by this standard they all stand on equal level.“ - Karl-Wilhelm NIEBUHR, „James in the minds of the recipients“, (bilj. 12), 47-48.

¹⁷ Usp.: Mato ZOVKIĆ, „Učitelji vjere i prezbiteri Crkve u Jakovljevoj poslanici“, Mario CIFRAK – Dario TOKIĆ (ur.), *Da istina evanđelja ostane kod vas (Gal 2,5). Zbornik u čast prof. dr. sc. Ivana Dugandžića, OFM, povodom 70. godine života* (Zagreb: Kršćanska sadašnjost, 2014.), 321-344.

vjeru svojih naslovnika. Već je u 1,26-27 upozorio da prava pobožnost obuhvaća pohađanje udovica i sirota s košarom punom praktičnih darova. Za „pobožnost“ uzima grčku riječ *thrēskeia* koja znači javno sudjelovanje u kulturnim činima, iskazivanje religioznosti, a za „pohađati“ glagol *episkeptomai* koji znači pohađati s darovima, pomagati potrebnima. Drugo poglavlje sastoji se od dvije cjeline: siromasi na liturgiji zajednice (2,1-13) i vjera bez socijalnog pomaganja potrebnih je mrtva (2,14-26). Poziv naslovnici da ne miješaju vjeru u proslavljenog Krista s pristranošću načelo je uvoda u cijelo poglavlje. *Prōsopolēmpsia* na temelju starozavjetne pozadine je „podizanje lica u znak naklonosti“, pristranost, grešno iskazivanje dobrohotnosti. Tako jedan prorok predbacuje svećenicima da ne hodaju putovima Gospodnjim i da su pristrani u primjenjivanju Jahvina Zakona (Mal 2,9). Od djelitelja pravde u svojem narodu Bog traži da ne budu pristrani prema neznatnima niti popustljivi prema velikima (Lev 19,15). Petar u govoru u Kornelijevoj kući ističe da Bog nije pristran u smislu da hoće spasenje svih ljudi te traži od Isusovih sljedbenika da se zdravo prilagode poganskim narodima ne namećući nepotrebne propise židovstva (Dj 10,34). Zajednica koja vjeruje u Krista proslavljenoga ne smije postupati pristrano.

Iz odlomka koji slijedi vidi se što Jakov konkretno misli. U 2,2-4 on pretpostavlja slučaj da bogataš i siromah dođu na *synagōgē* – sastanak kršćana. U skladu s ondašnjim značenjem izraza *synagōgē* u djelima Židova koji su pisali grčki, to može biti molitveni skup, ali i sastanak radi vjerske pouke ili dijeljenja socijalne pomoći. Ako bi odgovorni za liturgijski ili katehetski susret bogatašu u kitnjastoj odjeći, sa zlatnim prstenjem na rukama, davali počasno mjesto, a siromahu određivali posljednje mjesto, postupili bi naopako i igrali bi se uloge Boga kao eshatonskog suca. U nastavku Jakov ističe da su „siromasi bogataši u vjeri i baštinici kraljevstva koje je Bog obećao onima što ga ljube“ (r. 5). Prezirati tako siromaha, značilo bi kršiti kraljevski zakon ljubavi prema bližnjemu te zaboravljati Božji sud na temelju „zakona slobode“ (r. 8 i 13). Već je na početku poslanice Jakov podsjetio svoje naslovnike: „Neka se brat niska soja ponosi svojim uzvišenjem, a bogataš svojim poniženjem“ (1,9-10a). Podlaganjem Bogu i proslavljenom Kristu po krsnoj vjeri siromasi su prihvatili svoje ljudsko dostojanstvo u Bogu, iako pred državom ostaju robovi ili građani drugog reda. Slično su bogataši po krsnoj vjeri prihvatili da su ograničena ljudska stvorenja, odgovorni Bogu za ono što čine i govore, bez obzira na svoj položaj u robovlasničkoj državi. Kada ovdje kaže da su siromasi postali po istoj krsnoj vjeri bogataši u vjeri i baštinici

Božjega kraljevstva, Jakov podsjeća naslovnike na Isusova blaženstva i njegovo zauzimanje za kraljevstvo Božje. Današnji proučavatelji Jakovljeve uvjereni su da autor podsjeća naslovnike na Isusovu etiku kako su je čuli u dotadašnjim poukama te da je i sam poznao Isusovo učenje u obliku u kojem je kolalo među kršćanskim zajednicama prije pisanih evanđelja.¹⁸ Tko pažljivo čita Jakovljevo učenje o uzvišenju siromaha te poniženju bogataša pred Bogom (1,9-10) kao i radosni usklik „Bog je one koji su svijetu siromašni izabrao da budu bogataši u vjeri“ (2,5), ne može previdjeti sličnost ovoga učenja s onim što uči Isus u Lukinoj verziji blaženstava: „Blago vama siromasi: vaše je kraljevstvo Božje! ... Jao vama bogataši: imate svoju utjehu!“ (Lk 6,20.24). Jakov i njegovi naslovnici mogli su pri tome misliti kako je Isus zvao ljude da ne zgrću blago sebi, nego da se bogate u Bogu (Lk 12,21) i pri tome se sam odgovorno služio materijalnim dobrima.

3. Jakovljevo načelo „Vjera bez djela je mrtva“ kao inspiracija za socijalno djelovanje kršćana onda i danas

Odlomku Jak 2,14-26 današnji katolički, protestantski i pravoslavni egzegeti daju različite naslove, ovisno o tome proučavaju li taj dio Novoga zavjeta u vezi s Pavlom koji uči da se opravdamo samom vjerom, bez obrednih propisa (Gal 2,16-17; 3,6; Rim 3,20.27.30; 4,2-3.9), ili su više okrenuti socijalnom djelovanju kršćana u Jakovljevo i naše doba. Evo nekih naslova za ovaj odlomak: „Vjera bez djela i vjera s djelima“,¹⁹ „Značenje vjere i djela za čovjekovo opravdanje“,²⁰ „Vršitelji

¹⁸ Usp.: Patrick J. HARTIN, *James and the Q Sayings of Jesus* (Sheffield: JSOT Press, 1991.). Richard BAUCKHAM, *James. Wisdom of James, Disciple of Jesus the Sage* (London: Routledge, 1999.). Wesley Hiram WACHOB, *The Voice of Jesus in the social Rhetoric of James* (New York: Cambridge University Press, 2000.). Luke Timothy JOHNSON, *Brother of Jesus, Friend of God. Studies of the Letter of James* (Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 2004.). Karl-Wilhelm NIEBUHR, „A New Perspective on James? Neuere Forschungen des Jakobusbriefes“, *Theologische Literaturzeitung* 129 (2004.), 1019-1044. Patrick J. HARTIN, „James and Jesus Tradition“, Karl-Wilhelm NIEBUHR – Robert W. WALL (ur.), *The Catholic Epistles and Apostolic Tradition* (Waco, Texas: Baylor University Press, 2009.), 55-70. John S. KLOPPENBURG, „The Reception of Jesus Tradition in James“, Jacques SCHLOSSER (ur.), *The Catholic Epistles and the Tradition* (Leuven: Leuven University Press, 2004.), 71-100. Alicia J. BATTEN, „The Jesus Tradition in the Letter of James“, *Review and Expositor* 108 (2011.), 3, 381-390.

¹⁹ Hubert FRANKEMÖLLE, *Der Brief des Jakobus*, 420-478.

²⁰ Franz MUSSNER, *Der Jakobusbrief*, 127-157.

Riječi/Vjera i djela“,²¹ „Vjera bez djela je mrtva“,²² „Fides quae et fides qua“,²³ „Vjera i djela“,²⁴ „Djela vjere“,²⁵ „Vjera, ljubav, djela i na što pri tome treba paziti“,²⁶ „Kršćanin i djela“. ²⁷

Pogledajmo cjelovit tekst odlomka Jak 2,14-26:

14Što koristi, braćo moja, ako tko rekne da ima vjeru, a djela nema? Može li ga vjera spasiti? 15Ako su koji brat ili sestra goli i bez hrane svagdanje 16pa im tkogod od vas rekne: „Hajdete u miru, grijte se i sitite“, a ne dadnete im što je potrebno za tijelo, koja korist? 17Tako i vjera: ako nema djela, mrtva je u sebi.

18Inače, mogao bi tko reći: „Ti imaš vjeru, a ja imam djela.“ Pokaži mi svoju vjeru bez djela, a ja ću tebi djelima pokazati svoju vjeru.

19Ti vjeruješ da je jedan Bog? Dobro činiš! I đavli vjeruju, i dršću.

20Hoćeš li spoznati, šuplja glavo, da je vjera bez djela jalova?

21Zar se Abraham, otac naš, ne opravda djelima, kad na žrtvenik prinese Izaka, sina svoga? 22Vidiš: vjera je surađivala s djelima njegovim i djelima se vjera usavršila 23te se ispunilo Pismo koje veli: Povjerova Abraham Bogu i uračuna mu se u pravednost pa prijatelj Božji posta. 24Gledajte: čovjek se opravdava djelima, a ne samom vjerom. 25Ne opravda li se slično, djelima, i Rahaba bludnica kad primi glasnike i drugim ih putom izvede? 26Jer kao što je tijelo bez duha mrtvo, tako je i vjera bez djela mrtva.

Ovdje možemo ući samo u osnovne egzegetske napomene, a za potpuniju egzegezu trebalo bi pogledati četiri navedena katolička, pet protestantskih i jedan pravoslavni komentar Jakovljeve (bilješke 19-27). U r. 14. pod „*sōzein* - spasiti“ Jakov ne misli početak milosnog života ili opravdanje u Pavlovu smislu iz Poslanica Galaćanima i Rimljanima nego eshatološko spasenje, neizgubivi život s Bogom

21 Patrick J. HURTIN, *James*, 149-172.

22 Rinaldo FABRIS, *Lettera di Giacomo*, 171-214. Frankemölle, Mussner, Hurtin i Fabris su katolički egzegeti.

23 François VOUGA, *L'Épître de Saint Jacques* (Genève: Labor et Fides, 1984.), 83-91.

24 Sophie LAWS, *The Epistle of James* (London: A. & C. Black, 1980.), 118-139. Također Mitropolit Nikolaj MRĐA, *Tumačenje Jakovljeve, Prve i Druge Petrove* (Srbinje: 2005.), 41-50.

25 Luke Timothy JOHNSON, *The Letter of James*, 217-252.

26 Wiard POPKES, *Der Brief des Jakobus* (Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2001.), 152-214.

27 Scot McKNIGHT, *The Letter of James*, 224-263. Vouga, Laws, Johnson, Popkes i McKnight su protestantski egzegeti.

nakon završetka zemaljskog putovanja. Drugdje kod Jakova „spasenje“ može značiti iscjeljenje (5,15) ili obraćenje zalutalih grešnika (5,20). Prema neposrednom kontekstu u 2,14c infinitiv aorista *sōsai* odnosi se na eshatološko spasenje koje je spomenuto izrijekom o sudu u prethodnim stihovima (2,12-13). U r. 15. i 16. Jakov predviđa slučaj pripadnikâ kršćanske zajednice koji oskudijevaju u odjeći i hrani. Tko bi takvima govorio: „Hajdete u miru, pribavljajte odjeću i hranu“, izrugivao bi kršćansku liturgiju i vrijeđao siromahe u zajednici. Imperativ medijalni *thermainesthe* je podrugljivi poticaj neka sami sebi pribave toplu odjeću, a oni su u stanju oskudice, nisu lijeni niti su ludim trošenjem prokockali nužna materijalna dobra. Formulacijom: „Ako su koji brat ili sestra goli i bez hrane svagdanje“ (r. 15), Jakov skreće pozornost da u zajednici ima siromašnih muškaraca i žena koji trebaju praktičnu pomoć a ne teoretsku sućut. Iako je u njegovo doba prevladavala patrijarhalna kultura s prvenstvom muškaraca, Jakov skreće pozornost ne samo na prisutnost žena u Crkvi nego i na njihovo socijalno stanje. U r. 17. načelo „Tako i vjera: ako nema djela, mrtva je u sebi“ pokazuje prema kontekstu da Jakov suprotstavlja teoretsku vjeru i vjeru očitovanu djelima socijalnog pomaganja, ne vjeru i djela.

U r. 18. i 19. postoji problem tko što govori jer se u Jakovljevo doba nisu stavljali navodnici za upravni govor u tekstu. Duda-Fučak stavili su navodnike na početku 18a te završetak navodnika tek na kraju r. 19, iz čega bi izlazilo da sve govori Jakovljevi zamišljeni protivnik. To nije točno jer navodnici završavaju izgovorom zamišljenog sugovornika: „Ti imaš vjeru, a ja imam djela!“ Ostatak ovog stiha i cijeli stih 19 je Jakovljevi upravni govor zamišljenom sugovorniku. Teoretsku vjeru sugovornik ne može „pokazati“ dok Jakov i njemu slični drugi kršćani mogu djelima pokazati svoju vjeru. U r. 19. Jakov predbacuje sugovorniku da ima teoretsku vjeru u jednoga Boga kakvu imaju đavli, ali dršću zato što se ne mogu obratiti.

U r. 20. Jakov naziva zamišljenog sugovornika *anthrōpe kene*, što doslovno znači „prazni čovječe“, ali je prijevod Duda-Fučaka „šuplja glavo“ ovdje točan i zoran. Jakov ne želi vrijeđati, nego se služi proročkom smionošću da sugovornika dozove k pameti. Rupčić 2008. ima „o luđače!“ U r. 22. kod Abrahama „*hē pistis synērgei tois ergois autou* – vjera surađivaše s njegovim djelima“. Glagol je u imperfektu, što znači da Jakov misli na Abrahamovo višegodišnje ponašanje nakon žrtvovanja Izaka koje je prikazano u Post 22. Radi se o kasnijim djelima socijalnog pomaganja koja su, kako smo već govorili, prikazana u židovskim apokrifnim spisima. U r. 23. „povjerovala Abraham Bogu i uračuna mu se u pravednost“ citat je Post 15,6 a „prijatelj Božji posta“

je aluzija na Iz 41,8 (hebrejski *'oheb Jahveh* – ljubimac Božji). Božjim ljubimcem ili prijateljem Abraham je nazvan još u 2 Ljet 20,7 i Dn 3,35. Starozavjetni mudrac ističe da ljudi postaju prijatelji Božji ako se otvore Božjoj mudrosti (Mudr 7,14.27). Abraham je nazvan Božjim prijateljem u *Jub* 19,9 te kod Filona u *De sobrietate* 55. U *Testamentum Abrahami* 1,5-7 Bog hvali Abrahama zato što je „gostoljubiv (*philoxenos*) i ljubavlju prožet do konca života“. Jedan dokument pronađen među spisima kumranskih monaha kaže: „Tako su zalutali sinovi Noini i njihove obitelji zbog toga su odbačene. Abraham nije hodao njihovim putovima i postao je prijatelj (*'oheb*) Božji, jer je držao Božje zapovijedi i nije odabrao volju svoga duha. Zapovijedi je predao Izaku i Jakovu, a oni su ih držali te su bili zapisani kao prijatelji (*'ohehim*) Božji i oni koji stalno drže savez“ (CD III, 1-3). U rabinskom *Midrašu Ps* 37,1 stoji da je Abraham u Beršebi zasadio stablo te davao hranu i piće putnicima u zadnjem nastanjenom mjestu pred putovanje preko pustinje. Zato, na temelju starozavjetne pozadine o Abrahamu kao Božjem miljeniku ili prijatelju te apokrifnih židovskih djela u kojima je isticana socijalna dobrotvornost Abrahama, Jakovljeva izreka u 2,22 „... vjera je surađivala s djelima njegovim i djelima se vjera usavršila“ obuhvaća sav Abrahamov život, proveden u vjernosti Bogu savezniku i otvorenosti za potrebe ljudi. Za Jakova je Abraham uzor socijalne brige za ljude koja je sastavni dio cjelovite vjere. U tome se Jakov razlikuje od nekih svojih naslovnika.

„Čovjek se opravdava djelima, a ne samom vjerom“ (r. 24). Iz konteksta ovog odlomka i cijele poslanice razvidno je da Jakov pod opravdanjem očito misli doživotnu ustrajnost u Božjoj milosti, do tjelesne smrti ili općeg suda. Pavao pod „čovjek se ne opravdava po djelima Zakona nego po vjeri u Isusa Krista“ (Gal 2,16; Rim 3,27) misli početak milosnog života, stupanje pojedinca u prijateljstvo s Bogom. Za Pavla je glavno „djelo Zakona“ obrezanje muškaraca koji se s poganstva obraćaju na kršćanstvo. Za Jakova su „djela“ prvenstveno pomaganje siromaha i potrebnih, djela milosrđa kako ih preporučuju starozavjetni proroci, psalmisti i pisci mudrosnih knjiga. Kakogod s prvom Crkvom, koja je u kanon NZ primila Jakova i Pavla, gledali ovdje slaganje u bitnome, ostaje izvjesna napetost koja može biti pojačana osobnim pristupom Jakovljevu i Pavlovu tekstu kod današnjih čitatelja (protestantska i katolička duhovnost).

Markus Lautenschlager u svojem članku „Predmet vjere u Jakovljevoj poslanici“²⁸ uspoređuje Lutherovo i Jakovljevo poimanje

²⁸ Markus LAUTSCHLAGER, „Gegenstand des Glaubens im Jakobusbrief“, *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 87 (1990.), 163-184.

vjere, skrećući pozornost na tri ključna izraza: *poiētēs logou* – vršitelj riječi (1,22), *poiētēs ergou* – vršitelj djela (1,25), *poiētēs nomou* – vršitelj zakona (4,11). Za Jakova bi vršitelj riječi i zakona bio vjernik koji drži Toru, ali je Jakov radikalne odredbe Tore sveo na ljubav prema Bogu i bližnjemu kao najvažniju etičku normu. Za Jakovljevo poimanje vjere važno je strpljivo čekanje eshatonskog dolaska Gospodina Isusa kao suca (5,7-8) jer je to motiv moralnog djelovanja. Kako Jakov ne spominje križ Kristov kao simbol vikarne smrti i izvor oprostjenja grijeha („... predao je samoga sebe za mene“ – Gal 2,20), oprostjenje bi dolazilo samo od Boga (Jak 5,15). Zato bi sadržaj vjere prema Jakovu obuhvaćao sljedeće elemente:

1. Bog je jedan;
2. Bog je u Zakonu objavio svoju volju;
3. Prema toj objavi svoje volje suditi će ljude na koncu povijesti;
4. Vršenje Zakona odlučuje o vječnom spasenju ili vječnoj osudi;
5. (Krist je pooštrio Božji zakon);
6. Kad ponovno dođe, Krist će po Božjem nalogu održati suđenje.²⁹

On zaključuje da su djela potrebna soteriološki, za konačno spasenje. Do spasenja dolazi onaj koji je *dokimos* - prokušan (1,12), *hypomeinas* - postojan (5,11; 1,3), *teleios/holoklēros* – savršen/potpun (1,4), *philos Theou* – prijatelj Božji (2,23; usp.: 4,4), *agapōn Theon* – onaj koji ljubi Boga i bližnje (1,12; 2,5-8). Ovaj protestantski bibličar kao da se ljuti na Jakova što ne upotrebljava pridjev *pistos* (vjeran) i particip prezenta *pisteuōn* (vjerujući), iako židovska tradicija naziva Abrahama vjernim (1 Mak 2,52; Sir 44,20; Jub 17,18; 18,16; 19,9). On priznaje da je odlomak 2,14-26 teološki centar ove poslanice, ali se ljuti na Jakova što vjeru ne gleda kao ispravnu dijagnozu čovjeka pred Bogom te jednostrano drži da je Jakov zainteresiran za djela iz teološko-soterioloških a ne iz etičkih razloga (str. 174). Ipak, ističe on, „vjera je nužna pretpostavka, ne djelotvorni uzrok djela. Nužna pretpostavka je samo ona vjera koja uviđa potrebu djelâ za spasenje, jer je uvjerena o postojanju samo jednoga Boga te poznaje njegovu volju i boji se njegova suda“.³⁰ Kao što je tijelu potreban duh da ga oživiljava, tako su vjeri potrebna djela da je čine stvarnom.

Američki bibličar Donald J. Versepudt proučava Jak 2,14-26 kao znak kršćanskog identiteta³¹ smatrajući da su se Jakovljevi naslovnici

²⁹ Markus LAUTENSCHLAGER, „Gegenstand des Glaubens im Jakobusbrief“, 172.

³⁰ Markus LAUTENSCHLAGER, „Gegenstand des Glaubens im Jakobusbrief“, 180.

³¹ Usp.: Donald J. VERSEPUDT, „Reworking the Puzzle of Faith and Deeds in James 2,14-26“, *New Testament Studies* 43 (1997.), 97-115.

zajedno s njime kao duhovnim ocem nekako odvojili od povijesnog Izraela, iako sebe gledaju kao „plemena raseljeničtva“. On razumije pojmove *pistis* i *erga* kao odvojene stvarnosti koje dobivaju smisao tek ako se povežu u jednu cjelinu. S pravom vidi hermeneutski ključ za 2,14-26 u 1,26-27 gdje je za istinsku pobožnost nužno, nakon sudjelovanja u kulturnim obredima, socijalno pomagati udovice i sirote te čuvati se neokaljanim od grešnoga svijeta. Prema njemu, Jakov je na liniji starozavjetnih proroka (Iz 1,10-17; Jr 6,20; 7,21-23; Hoš 6,6 8,13; Mal 1,10-14) i mudraca (Izr 15,8; 21,3; Ps 69,30-31; Sir 34,23; 35,1-5) koji oštro kritiziraju formalistički kult. Zato zaključuje: „Uobičajeni pristupi koji naglašavaju uzročnu povezanost između vjere i djela, ili imaju u vidu neki slogan skovan na temelju lažnog paulinizma koji je navodno lebdio u zraku, ne odgovaraju konsekvantno na poruku teksta. Ovaj pisac poslanice, naglašavajući dosljednost u ponašanju, kao da oživljava kritiku starozavjetnih proroka protiv zloporaba u bogoštovlju te u skladu s tradicionalnim modelom prema kojemu je uzaludna i intelektualistička pobožnost bez pravednosti, jer ne dovodi do prihvaćanja od strane Boga, dok se može reći da djela podložnosti božanskoj volji sačinjavaju pravu religioznost koju Bog odobrava. Ako tako gledamo, postaje očito da Jakov ne podcjenjuje važnost ‘vjere’ u 2,14-26. Naprotiv, vjera zadržava svoju ulogu kao prvotni znak raspoznavanja za zajednicu. Međutim, kao što su starozavjetni proroci nijekali učinkovitost žrtve bez pokornosti Bogu, tako je i vjera mrtva bez djela.“³² Od ovog bibličara trebamo prihvatiti uvid da je Jakovljevi poziv na pomaganje udovicama i sirotama kao nužna potvrda obredne religioznosti (1,26-27) hermeneutski ključ za kontekstualno razumijevanje suodnosa vjere i djela pomaganja (2,14-26). Pretpostavka da su Jakovljeve zajednice već odvojene od povijesnog Izraela ne odgovara podacima same poslanice.

Latinsko-američka protestantkinja Elsa Tamez proučava Jakovljevu uživljavajući se u položaj siromašnih i obespravljenih na svojem kontinentu te kao apostolsko pismo socijalnim raseljenicima.³³ Ona u njoj otkriva različite vidove: izrabljivanje, nadu, vjerničku praksu, poruku s dna. U 2,14-26 vidi Jakovljevo povezivanje teorije i prakse: „U ovom odsjeku novo je važnost koju daje ‘djelima’ za opravdanje.

³² Donald J. VERSEPUT, „Reworking the Puzzle of Faith and Deeds in James 2,14-26“, 115.

³³ Usp.: Elsa TAMEZ, *The Scandalous Message of James. Faith Without Works Is Dead* (New York: The Crossroad Publishing Company, 1990.). Ovim se izdanjem služim. Španjolski izvornik pod naslovom *Santiago. Lectura lationamericana de la Epistola*, objavljen 1985. Prijevod na engleski ponovo izdan 1992. i 2002. Usp.: njezin članak naveden u bilj. 11.

Za mnoge od nas ovo je skandalozno i upravo stoga trebali bismo proučavati Jakovljeve doprinos opravdanju po vjeri. Poput Jakova, trebali bismo priznavati da je vjera bez djela mrtva.³⁴ Odbacujući dvoumnost ili kolebanje kod nekih naslovnika (*dipsyhos* – 1,8; 4,8), Jakov traži od kršćana cjelovitost i dosljednost: „Iznad svega kršćani trebaju pokazivati dosljednost u svojoj vjeri i djelima. Vjera im je živa samo ako je prate dobra djela, a za Jakova dobra djela povezana su s pravdom. Stoga su svetost i savršenstvo (1,4) svojstva potpune, cjelovite i dosljedne osobe. Čista i neokaljana religija pred Bogom je pohađanje i pomaganje izrabljivanih skupina, kao što su udovice i siročad, te čuvati se od svjetovnih prljavština, što znači ne slijediti perverzne vrijednosti u društvu. Oni koji su prijatelji takva svijeta, neprijatelji su Božji jer Isus govori da ne možemo služiti dvojici gospodara.“³⁵ Elza Tamez se s pravom pita, što su o ovoj poslanici mislili siromasi i potlačeni te navodi primjer iz srednjovjekovne povijesti da su u svetišće sv. Jakova u Španjolskoj Santiago de Campostela hodočastili siromasi a u Rim bogataši. U latino-američkim zemljama ustaljena je poslovice „Si Dios quiere – Ako Bog dadne“ a ona je temeljena na Jakovljevoj opomeni preuzetnim trgovcima koji planiraju putovanja radi bogaćenja, a ne računaju s Bogom kao vrhovnim gospodarom njihova života i posjeda (Jak 4,15): „Način na koji su siromasi čitali i prihvatili ovu poslanicu tokom povijesti važno je polje istraživanja za budućnost. To je dakako teška zadaća jer siromasi nisu pisali službene povijesti. Međutim, ima natuknica a one će nam pomoći da izgradimo novu povijest gledajući od dna.“³⁶ Ona smatra da Jakovljeva poslanica postavlja ozbiljna pitanja kršćanima u bogatim zemljama, ali je svjesna da nema brzih i jednostavnih rješenja za probleme siromašnih i oskudnih u današnjem svijetu: „Jakov nam svakako donosi krizu, mučnu ali pozitivnu krizu. Dobro je što mnogi siromasi u Jakovu nalaze prijatelja koji im donosi radosnu vijest, dok drugi padaju u krizu kršćanskog identiteta, jer Jakov ističe da biti kršćanin traži ispunjavanje određenih uvjeta. Kriza identiteta u koju nas Jakov uvodi također je razlog za radovanje. Može nas voditi prema onome što Jakov zove savršenošću, cjelovitošću, tako da nam ništa ne manjka (1,4).“³⁷

Ovaj simpozij hrvatskih bibličara održavamo u zgradi Vrhbosanskog bogoslovnog sjemeništa u kojoj djeluje i Katolički bogoslovni fakultet u Sarajevu. Ovu građevinu dao je podići naš

34 Elsa TAMEZ, *The Scandalous Message of James*, 76.

35 Elsa TAMEZ, *The Scandalous Message of James*, 75.

36 Elsa TAMEZ, *The Scandalous Message of James*, 77.

37 Elsa TAMEZ, *The Scandalous Message of James*, 79.

prvi nadbiskup dr. Josip Stadler koji je bio svećenik Zagrebačke nadbiskupije te je pred imenovanje za nadbiskupa i metropolita u Sarajevu bio profesor fundamentalne teologije u Zagrebu. Stoga dolikuje da Jakovljev poticaj na socijalno djelovanje na temelju vjere povežemo sa Stadlerovim socijalnim poticajima. U svojoj pastirskoj poslanici vjernicima za korizmu 1893. on govori o svojstvima vjere.³⁸ U njoj parafrazira Jak 2,26 te izravno citira Jak 1,22: „Vjera naime bez dobrih djela vjera je mrtva. Što bi nam koristilo, ako po vjeri saznamo za nauk i za volju našega Gospodina Isusa, a ako se toga nauka ne držimo, ako te volje Božje ne ispunimo... Zar smo mi kršteni jedino vodom, a ne i Duhom svetim i ognjem? Naša vjera, braćo moja, ide za djeli, za kriepostmi i to joj je snaga, to život. Zato nam naš Gospodin Isus i dovikuje: Neće svaki, koji mi govori: Gospodine, Gospodine, ući u kraljevstvo nebesko, nego koji čini volju Oca mojega, koji je na nebesima (Matth 7,21). Budite tvorci rieči, a ne samo slušaoci, varajući sami sebe, govori nam sv. Jakob apostol (1,22)...Što vam dakle koristi vjera ako je ne oživljuju djela, kada je vjera bez djela mrtva? Gle ti vjeruješ, da ima Bog, a ne služiš mu kao Bogu, a živiš kao da Boga nema: što ti koristi takva vjera?“³⁹ Socijalnim pitanjima u Bosni Stadler je posvetio poslanicu svećenicima za korizmu 1908.⁴⁰ U njoj preporuča Društvo sv. Vinka Paulskog svim župama Vrhbosanske nadbiskupije koje „svojim članovima nalaže, da su dužni sami osobno pohađati siromahe u njihovih stanovih; da ne čekaju, dok siromasi k njima dođu, nego da oni sami idu, te ih potraže u njihovoj sirotinji i u njihov im stan donesu pomoć i utjehu, ter im pobude kršćansku sviest i bolno im srce ublaže bratskom riečju.“⁴¹ Ovo je parafraza i primjena Jak 1,26-27 kao hermeneutskog ključa za Jak 2,14-26. On tu ističe da Crkva utječe na rješenje radničkog pitanja potičući na ljubav prema oskudnima i karitativno djelovanje. U poslanici svećenicima za korizmu 1914. odabrao je za temu „Vjera i pričest, temelj socijalnih pitanja“.⁴² S. Ana Uložnik s pravom ukazuje na Stadlerovo povezivanje vjere i karitativno-socijalnog djelovanja te predlaže da njegove pastirske misli pretočimo u današnje prilike pri zalaganju za pravdu u

38 Tekst sada dostupan u: Josip STADLER, *Pod zastavom Srca Isusova. Pastoralne poslanice*, Pavo JURIŠIĆ (prir.), (Sarajevo: Vrhbosanska Nadbiskupija, Centar za Prikupljanje Građe o Nadbiskupu Stadleru, 2001.), 275-280.

39 Josip STADLER, *Pod zastavom Srca Isusova. Pastoralne poslanice*, 277-278.

40 Za pun tekst usp.: Josip STADLER, *Pod zastavom Srca Isusova. Pastoralne poslanice*, 569-579.

41 Josip STADLER, *Pod zastavom Srca Isusova. Pastoralne poslanice*, 572.

42 Za cjelovit tekst, usp.: Josip STADLER, *Pod zastavom Srca Isusova. Pastoralne poslanice*, 705-716.

pluralnom društvu u kojem obavljamo svoje katoličko poslanje.⁴³

Zaključak

S većinom novijih komentatora smatram da su naslovnici Jakovljeve bili uvjereni kako im piše Jakov, „brat“ Gospodinov, ugledni starješina kršćanske zajednice u Jeruzalemu. Takvo uvjerenje imali su i biskupi trećega stoljeća kada su odlučivali hoće li dopuštati čitanje odlomaka iz ove poslanice na liturgiji Crkve. Pretpostavka o Jakovljevu autorstvu stoji i uz mogućnost da je netko od njegovih suradnika, kojemu je obrazovani grčki bio materinski jezik, mogao napisati učiteljeve propovijedi u poslanicu – bilo još za njega života bilo petnaestak godina nakon njegove mučeničke smrti u Jeruzalemu god. 62. Jakovljeva poslanica je prvenstveno mudrosni spis NZ kojim nadahnuti pisac zove na cjelovito življenje pred Bogom pa je i tema o socijalnoj dimenziji bogoštovlja i vjere sastavni dio razmišljanja o vjerničkoj mudrosti. Autor i naslovnici vjeruju također u Isusa koji je Gospodin i Krist, ali se razilaze u praktičnom dometu te vjere.

Autor i naslovnici zajedno vjeruju u *jednoga* Boga živeći među mnogobožačkom većinom zajedno sa sljedbenicima Tore. Za njih je Bog Stvoritelj svemira i ljudi, dobri Otac koji se brine za svoja stvorenja, ali i pravedni sudac koji već sada naklono gleda djela milosrđa prema siromasima. Bog se objavio Abrahamu i govorio po prorocima koji su nastupali u Njegovo ime. Iako su Jakova poštovali kao „brata“ Gospodinova i jednoga od stupova Crkve u Jeruzalemu, naslovnici razdvajaju sudjelovanje u liturgijskim obredima od vjerničke životne prakse: ne pomažu siromasima unutar zajednice, dodvoravaju se bogatašima, previđaju nepravde koje čine bogataši uskraćujući zasluženu plaću svojim radnicima. Jakov u proročkoj smjelosti naziva takve čitatelje „šupljim glavama“, zato što svojim zanemarivanjem siromaha ne priznaju da su oni bogataši u vjeri te da Bog čuje vapaje obespravljenih radnika. Kad navodi Abrahama kao uzornog vjernika koji se opravdao djelima socijalnog pomaganja, autor želi svoje naslovnike potaknuti na slično socijalno zalaganje. On sa starozavjetnim prorocima kritizira teoretsku vjeru i formalističko bogoslužje. Zato je njegov poticaj na ispravnu religioznost (1,26-27)

⁴³ Usp.: Ana ULOŽNIK, „Vjera bez djela je mrtva. Stadlerovo socijalno-karitativno djelovanje – odraz duboke vjere“, Željko MAJIĆ - Božo GOLUŽA (ur.), *Mnogolikost vjere. Različiti pristupi istoj stvarnosti. Zbornik radova hrvatskih rimskih studenata* (Rim: Papinski hrvatski zavod svetog Jeronima; Zagreb: Glas Koncila, 2012.), 215-231.

hermeneutski ključ za 2,14-26 gdje govori o opravdanju po vjeri i praktičnim djelima pomaganja. Elsa Tamez i drugi socijalno angažirani kršćani čitaju danas Jakovljevu „odozdo“, sa stajališta siromaha i obespravljenih u današnjem svijetu. To čini ovu poslanicu aktualnom u današnjoj Crkvi. Tako ju je čitao i nadbiskup Stadler.

FAITH OF THE WRITER AND RECIPIENTS OF THE LETTER OF JAMES

Summary

In his introduction, the author points out that the faith described in James is fides quae and fides qua and states that the historical recipients accepted this letter as the work of James “the brother” of the Lord Jesus who, according to Paul and Acts, was a respected elder in Jerusalem up to his martyr’s death in Jerusalem in AD 62. Relying on James 1:1,17-18; 2:12,21-23; 4:4,11-12, 5:1-4,11 he concludes that the writer and the recipients of the letter believed in God the Creator and giver of bounty who is the Father of all humans. God revealed himself to Abraham and spoke through the Prophets and will be the supreme judge of all humans. This is the faith of Israel as a covenanted people of God. In addition to this body of faith, the writer and the recipients of the letter believed in Jesus as Christ, as Lord, which is the credal formula of the first Christians and assumes a knowledge of the Easter event (1:1; 2:1). Pistis Kyriou: this exegete takes as objective genitive – faith in the Lord Jesus Christ. The writer and recipients disagree on the practical range of faith in the God who protects orphans and in the glorified Christ who will be supreme judge of all humans. According to 2:1-13, integral faith also includes helping the poor within the believing community. In 2:14-26 the principle “Faith without works is dead” (V. 17 and 26) should be explained in the light of 1:26-27 as its hermeneutical key. Such a faith encourages and inspires social activity in the Church and in the world. In presenting Abraham as a model of active faith, James reflects not only the tradition of Genesis but also of several apocryphal Jewish works written in Greek. Like the Old Testament prophets who criticized fellow Jews for taking part in liturgical ceremonies without living their faith in everyday life and assisting the marginal members of their society, James in 1:26-27 and 2:1-26 asserts that true religiosity involves personal and communal social engagement – in James’ time and today.

Keywords: James the brother of the Lord, pistis Hristou as the faith of Christ and faith in Christ, hermeneutical key for the saying “faith without works is dead”, poor in the church and in the world.

Translation: Mato Zovkić and Kevin Sullivan

UDK: 27-184.3-248.78
Pregledni rad
Primljeno: siječanj 2013.

Ivica ČATIĆ
Katolički bogoslovni fakultet u Đakovu
Petra Preradovića 17; HR – 31400 Đakovo
ivicat6@gmail.com

VJERA U PRVOJ PETROVOJ POSLANICI

Sažetak

Istražujući temu vjere u Prvoj Petrovoj poslanici, autor članka prvo predstavlja položaj primatelja poslanice. U tom smislu analizira njihov bliži sociološki kontekst, kao i onaj širi povijesni u sklopu društvenih prilika Rimskog imperija.

U nastavku članak donosi prikaz strukture Prve Petrove poslanice. Potom prelazi na sržni dio – analizu pojedinih pojavaka termina vjera/vjerovati u njihovu bližem biblijsko-teološkom kontekstu. Ovdje u fokus promatranja dolazi vjera kao sredstvo kojim nas Božja snaga čuva za spasenje (1,5), vjera koja će zadobiti hvalu, slavu i čast (1,7), njezina svrha koja se sastoji u spasenju duša (1,9), vjera koja se predstavlja kao znanje (1,14), zatim odnos vjere i nade u Bogu (1,20-21) te napokon njezino konačno dohodište - po vjeri i ljubavi kršćanin ulazi u duhovni dom za sveto svećenstvo (2,4-10).

U posljednjem odjeljku članka autor donosi veoma sažet pregled praktičnih posljedica, tj. djela vjere kako se ona očituju specifičnim odnosom svih kršćana prema društveno-političkim stvarnostima, prema obvezama vlastitim životu pojedinih staleža (robovi, žene, muževi) te pred nastupajućim eshatonom.

Ključne riječi: *Prva Petrova poslanica, vjera, zlostavljanje kršćana, socijalni kontekst prvih kršćana, učinci vjere.*

Uvodne misli

Veoma je prikladno što je tradicionalni međunarodni simpozij, koji u prosincu 2012. godine u Sarajevu organiziraju hrvatski bibličari, za svoju temu uzeo „Vjera u Bibliji“. U kontekstu napora nove evangelizacije te proglašene Godine vjere (2012./2013. g.) biblijska znanost treba dati svoj specifični doprinos teološkom promišljanju stvarnosti vjere u riječi Svetoga pisma. Ovaj rad je nastao kao doprinos spomenutom simpoziju. Vidjevši popis tema, odlučio sam se za „Vjeru u Prvoj Petrovoj poslanici“ kako zbog činjenice što je ona u toj poslanici

veoma istaknuta tema, ali i zbog toga što predajem epistolarni dio Novoga zavjeta.

Dakle, istraživati nam je temu vjere u poslanici koja je bila veoma brzo prihvaćena kao autentičan apostolski spis u toj mjeri da nijedna druga knjiga NZ nije u odnosu na nju ranije ili bolje zasvjedočena¹ – na nju su se pozivali Polikarp, Papija, Irenej Lionski. Doduše, od početaka kritičkog istraživanja polemiziralo se o njezinu integritetu kao autentičnog pisma,² no u najnovije vrijeme on se više ne dovodi u pitanje.³ Rasprava o njezinu odnosu prema pavlovskim spisima⁴ ili prema Jak ili Heb⁵ usko je povezana s njezinim datiranjem te, posljedično, s pitanjem autorstva jer eventualno poznavanje pojedinih od navedenih spisa implicira vrijeme nastanka Prve Petrove poslanice, a time daje i pobliske odrednice o njezinu autoru.⁶ U ovom radu ćemo zaobići ta pitanja i posvetiti se istraživanju njezina gledanja na vjeru kao teološku temu.

Najprije ćemo analizirati položaj, tj. životnu situaciju, primatelja poslanice da bismo, imajući pred očima bitne odrednice njihova sociološkog konteksta, mogli potpunije razumjeti govor o vjeri koji im autor poslanice upućuje. Analizirat ćemo pojedine pojave pojma vjera/vjerovati u njihovu bližem kontekstu. Na samom kraju, veoma sažeto ćemo naznačiti praktične posljedice življenja vjere kako je autor predlaže primateljima poslanice.

¹ Usp.: John H. ELLIOTT, „First Epistle of Peter“, David N. FREEDMAN (ur.), *Anchor Bible Dictionary*, sv. 5 (New York: Doubleday, 1992.), 269-278, ovdje 270.

² Usp.: Hans WINDISCH, *Die katholischen Briefe*, HNT 15 (Tübingen: Mohr Siebeck, 1951.), 49-82.

³ Usp.: William Joseph DALTON, *Christ's Proclamation to the Spirits: A Study of 1 Peter 3:18-4:16*, AnBib 23 (Rome: Editrice Pontificio Istituto Biblico, 1965.), 76-77; John N. D. KELLY, *A Commentary on the Epistles of Peter and Jude* (London: A. & C. Black, 1967.), 21; Eric EVE, „I Peter“, John BARTON – John MUDDIMAN (ur.), *The Oxford Bible Commentary* (Oxford: Oxford University Press, 2001.), 1263-1270, ovdje 1263.

⁴ Usp.: Raymond E. BROWN, *Introduction to the New Testament* (New York – London – Toronto: Doubleday, 1997.), hrvatski prijevod: *Uvod u Novi zavjet* (Zagreb: KS, 2008.), 722-723.

⁵ Usp.: Frank W. BEARE, *The First Epistle of Peter* (Oxford: Basil Blackwell, 1970.) i Paul J. ACHTEMEIER, *1 Peter* (Minneapolis: Fortress Press, 1996.).

⁶ Za ove teme usp.: William J. DALTON, „The First Epistle of Peter“, Raymond E. BROWN – Joseph A. FITZMYER – Roland E. MURPHY (ur.), *The New Jerome Biblical Commentary* (Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall, 1990.), 903-908, ovdje 903-904; Raymond E. BROWN, *Uvod u Novi zavjet*, 723-728 i Eric EVE, „I Peter“, 1263-1270, 1263-1264.

1. Položaj kršćana primatelja poslanice

1.1. Direktne indikacije u tekstu

Za vrednovanje značenja pojedinih izraza i pojedinih tema u poslanici od ključne je važnosti imati korektan uvid u položaj njezinih primatelja. Temeljem toga uvida moguće je preciznije tumačiti značenja i nijansiranja pojedinih elemenata njezine poruke.

Već u *praescriptumu* autor primatelje poslanice oslovljava terminom *παρεπίδημος* (*parepidēmos*), *pridošlica* (1,1). U istom retku daljnja kvalifikacija primatelja jest da su *pridošlice* *διασπορᾶς* (*diasporas*), *diaspore*. Termin *διασπορά*, *raseljeništvo* redovno se koristio za pripadnike židovskog naroda koji su u helenističkom periodu živjeli izvan Svete Zemlje u malim zajednicama (Pnz 28,25 LXX; 30,4), a ovdje se odnosi na pripadnike kršćanskih zajednica (usp.: Jak 1,1) koji su većinom obraćenici s poganstva.⁷

Period zemaljske egzistencije primatelja označen je u 1,17 kao *παροιμία* (*paroikia*), *boravak u stranom mjestu*⁸ (prijev. B. Duda – J. Fućak: *proputovanje*). Ovoj oznaci u 2,11 biva pridružen termin *παροικος* (*paroikos*), *stranac*. Prema Elisabeth Schüssler Fiorenza njime se označavalo ljude koji nisu uživali sva građanska prava i počasti, imali su ograničenu zakonsku zaštitu, a bili su ograničenih prava i u trgovini, sklapanju ženidbe i posjedovanju zemlje. Nadalje, takvi ljudi su mogli imati samo ograničenog udjela u javnim kultovima, ali nisu mogli postati svećenicima. Poput ostalih građana imali su obvezu plaćati porez, gradske pristojbe i doprinose te služiti vojni rok. Stoga njihov status nije bio u mnogome različit od onog koji su imali stranci, putujući trgovci i misionari te migranti. Osim toga, stalno su bili izloženi sumnji i neprijateljstvu.⁹

U skladu s prethodno rečenim, proizlazi da se termini *parepidēmos* (1,1) i *paroikos* (2,11) ne odnose općenito na kršćansku zemaljsku egzistenciju prije negoli uđu u nebeski dom, niti su

⁷ Usp.: William J. DALTON, „The First Epistle of Peter“, 904.

⁸ Prema Jeruzalemskoj Bibliji, bilj. za 1 Pt 1,1, str. 1733, na temelju ovog grčkog termina u latinskom je jeziku prihvaćen naziv za župu – *pareocia* u značenju: *biti u određenom vidu izgnanstva usred poganskog svijeta čije mane treba izbjegavati*.

⁹ Usp.: Elisabeth SCHÜSSLER FIORENZA, „The First Letter of Peter“, Fernando F. SEGOVIA – Rasiah S. SUGIRTHARAJAH, (ur.), *A Postcolonial Commentary on the New Testament Writings* (London – New York: T&T Clark, 2009.), 380-403, ovdje 386.

kršćani imali društveni status koji odgovara ovim terminima prije svojega obraćenja. Naprotiv, ovi termini izražavaju socijalno iskustvo primatelja nakon njihova obraćenja i ulaska u crkvenu zajednicu. Upotreba tradicionalnog termina *diaspora* (1,1) na prvi pogled sugerira da su primatelji poslanice bili Židovi, iako tekst daje naznake da su prije obraćenja na kršćanstvo bili pogani (usp.: 1,18; 2,10).¹⁰

S obzirom na zemljopisno određenje, poslanica je upućena kršćanima u Pontu, Galaciji, Kapadociji, Aziji i Bitiniji. Nabrojena imena pokrivaju većinu Asiae Minor, sjeverno i zapadno od planina Taura. Plinije u svojem pismu Trajanu (oko 112. g.) navodi da je u to vrijeme kršćanstvo prošireno ne samo u gradovima nego i u selima.¹¹ S obzirom na to da autor poslanice ne spominje velike gradove, ona je vjerojatno upućena kršćanima u unutrašnjosti, u ruralnim područjima navedenih krajeva. Također, poslanica se ne obraća niti pojedincima niti zajednicama nego kršćanima kao grupama koji potječu iz poganstva i nižih socijalnih slojeva koji rade na imanjima imućnih Rimljana ili lokalnih pripadnika više klase.¹²

1.2. Povijesni kontekst Rimskog imperija

Konstrukcija Rimskog Carstva bila je dobrim dijelom oslonjena na ispravno funkcioniranje i sinergično djelovanje pojedinih kućanstava. Prema E. Schüssler Fiorenza pitanje kućanstava bilo je od prvorazredne važnosti te je njegovu razvoju i unapređenju posvećivana velika briga (tzv. *peri oikonomias*). Ono je bilo u toj mjeri važno da je redovito činilo dio imperijalnog diskursa, čak kod Platona i Aristotela. U tom smislu *oikos* ne označava samo dom i obitelj koja u njemu živi nego kućanstvo kao društvenu instituciju na kojoj je počivao Imperij. U kontekstu takva poimanja *oikosa* termin *adelfotēs*, *bratstvo*, koje se primjenjuje na kršćansku zajednicu (2,17; 5,9), poprima političko značenje jer su se njime predstavljali *collegia* i grupe misterijskih kultova. Takva udruženja nisu bila sastavljena od članova koji su vezani krvnim srodstvom niti ekonomskim interesom, nego ih je vezala kolegijalnost, solidarnost i međusobna pomoć, kojima su ispunjavali mnoge od emocionalnih potreba inače svojstvenih životu u obitelji.¹³

¹⁰ Usp.: Eric EVE, „I Peter“, 1264.

¹¹ Usp.: Eric EVE, „I Peter“, 1264.

¹² Usp.: José CERVANTES GABARRÓN, „I Peter“, William R. FARMER (ur.) *The International Bible Commentary* (Collegeville, MN: Liturgical, 2001.), 1802-1813, ovdje 1802.

¹³ Usp.: Elisabeth SCHÜSSLER FIORENZA, „The First Letter of Peter“, 387; usp. također: Eric EVE, „I Peter“, 1266.

Prisutnost stranih religioznih udruženja za rimsku je vlast redovito predstavljalo potencijalnu političku opasnost. Stoga je određen broj takvih udruženja bio zabranjen (Tiberije je zabranio kult Izide te židovske obrede, Klaudije je Židovima zabranio masovna okupljanja bojeći se njihove prozelitske aktivnosti, Vespazijan i Tit su im nametnuli posebne poreze). U tom smislu i pozicija Crkve nakon židovskog rata bila je dodatno otežana s obzirom na to da su je vanjski promatrači tretirali kao jedan od tipova židovskog udruženja s izrazitim mesijanskim predznakom (usp.: *Χριστιανός*, *christianos* u 4,16). To je bilo dovoljno da pripadnici crkvene zajednice izazivaju stalno podozrenje te trpe diskriminaciju pa čak i pogrome te linčovanja.¹⁴

Ono oko čega se komentatori ove poslanice slažu jest da su Židovi i *kristiano*i u svojem životnom okruženju percipirani kao buntovni i kao takvi prijetnja kolonijalnom religioznom, kulturnom i političkom sustavu rimskih imperijalnih običaja. Naime, obraćenje robova u domaćinstvima u kojima njihovi gospodari (*paterfamilias*) još nisu postali kršćani, predstavljalo je uvredu tradicionalnih zakona i običaja naslijeđenih od predaka prema kojima *paterfamilias* – poput imperatora koji je bio otac imperija (*pater patriae*) – ima apsolutnu vlast nad onima koji su mu u kućanstvu podređeni i treba određivati njihovu religijsku pripadnost. Stoga je bilo uvriježeno da pripadnici kućanstva prakticiraju onu religiju za koju je već opredijeljen *paterfamilias*.¹⁵

E. Schüssler Fiorenza napominje da neki drugi slojevi NZ manifestiraju drukčiju svijest od kulture kolonijalnog društva Asiae Minor. Naime, u duhu pretpavlovskog fragmenta u 2 Kor 6,14 – 7,1 kršćani kojima se obraća 1 Pt mogli su zaključiti da, ako zaista pripadaju kraljevskom svećenstvu i grade duhovni dom, onda nisu dužni pokoravati se imperatoru te čitavom imperijalnom sustavu, nego *izići iz njihove sredine* (2 Kor 6,17) jer *hram Božji* – a to su kršćani – ne može imati *nikakav sporazum s idolima* (6,16) – *ne dati se ujarmiti s nevjernicima* (6,14)! Čini se da su oni tako u određenoj mjeri nastojali i činiti. Povlačenje iz opresivnih socijalnih struktura, smatrali su, reducirat će konflikte i trpljenje jer će se smanjiti kontakti s nevjernicima. Pojedinci su napuštali svoje gospodare, a udane kršćanke svoje muževe pogane ako ih nisu uspjeli nagovoriti na obraćenje. Takvo ponašanje izazvalo je oštru reakciju društva, napose klase gospodara (*paterfamilias*) i patrona koji su ga tumačili kao antiimperijalno, tj. subverzivno, u odnosu na vladajući imperijalni

¹⁴ Usp.: Elisabeth SCHÜSSLER FIORENZA, „The First Letter of Peter“, 388.

¹⁵ Usp.: Elisabeth SCHÜSSLER FIORENZA, „The First Letter of Peter“, 398.

poredak. U tom kontekstu kršćani su povlađivali i hvalili one koji su smogli snage izići iz svojega poganskog okruženja, domaćinstva ili braka. Stoga će na širem društvenom planu termin *kristianos* postati sinonim za prevratnika (usp.: 1 Pt 4,16). Pisac 1 Pt pokušat će nadvladati takvu situaciju. On će savjetovati djelomično, izvanjsko podlaganje kršćana njihovim od imperijalnog društva nametnutim gospodarima. Granica će biti da se uvriježena prava raznih gospodara ne gaze s onim što bitno pripada kršćanskom identitetu.¹⁶

Da su kršćani bili sistematski progonjeni carskim naredbama, malo je vjerojatno da bi ih imalo smisla pozivati na poštovanje društvenog sistema (usp.: 2,13-20) ili da bi ih autor poslanice pozivao na čašćenje cara (2,13.17).¹⁷ Doista, tekst ne pruža nikakve indicije da bi kršćani trpjeli bilo koju vrstu službenog progona bilo od imperijalnih bilo od strane lokalnih vlasti.¹⁸ Kršćani su najvjerojatnije trpjeli neprijateljstvo lokalnog stanovništva koje ih je smatralo ateistima (jer nisu sudjelovali u javnom kultu tradicionalnih božanstava) i stoga nemoralnima. Štoviše, poradi sprege javnog kulta s rimskom imperijalnom ideologijom, tajni kult koji su po kućama prakticirali kršćani činio se onima vani subverzivnim i rušilačkim, tj. prijetećim za imperijalni ustroj.¹⁹ Stoga trpljenje kojemu su bili izloženi najvjerojatnije svoj uzrok ima u neprijateljskom držanju njihova društvenog okružja u kojemu su se kretali; na to upućuje spominjanje kušnji (1,7; 4,12), uvreda i kleveta (2,12; 3,9.16; 5,9) koje dočaravaju poziciju zlostavljanosti (usp.: 4,14).²⁰

U takvoj situaciji autor Prve Petrove poslanice obraća se kršćanima Male Azije 90-ih godina da ih podsjeti da su već primili od Boga „novo rođenje za životnu nadu po njegovu velikom milosrđu uskrsnućem Isusa Krista od mrtvih i za baštinu neraspadljivu, neokaljanu i neuvelu“ (1,3-4). Međutim, ova baština im je za sada nedostupna jer je „pohranjena na nebesima“ za one „koje snaga Božja po vjeri čuva za spasenje spremno da se objavi u posljednje vrijeme“ (1,4-5). Stoga je pred kršćanima, dok ostaju stranci u svojem životnom okružju i putnici prema nebeskoj baštini, hod obilježen teškoćama, patnjama i „požarom što bukti“ među njima (4,12).²¹

¹⁶ Usp.: Elisabeth SCHÜSSLER FIORENZA, „The First Letter of Peter“, 399-401.

¹⁷ Usp.: Raymond E. BROWN, *Uvod u Novi zavjet*, 719.

¹⁸ Usp.: José Cervantes GABARRÓN, „I Peter“, 1802.

¹⁹ Usp.: Raymond E. BROWN, *Uvod u Novi zavjet*, 719.

²⁰ Usp.: José Cervantes GABARRÓN, „I Peter“, 1802, i usp.: Eric EVE, „I Peter“, 1264.

²¹ Usp.: Paul J. ACHTEMEIER, *1 Peter*, 35-36; Donald P. SENIOR – Daniel J. HARRINGTON, *1 Peter, Jude, and 2 Peter* (Collegeville: Liturgical Press, 2003.), 7-8.

Iako se može činiti da porukom samo želi umiriti kršćane i potaći ih na prihvaćanje tegobnog položaja u kojemu se nalaze te da na taj način zapravo brani interese rimskog imperijalnog poretka i ondašnje privilegirane klase,²² ipak se i sam autor nalazi „u Babilonu“ (5,13). Naime, Babilon je ovdje kriptogram za Rim.²³ Primateljima, s obzirom na njihov tegoban položaj, autor poručuje da se nalazi u Rimu, metropoli bezbožnog Rimskog imperija koji je 70-ih razorio Jeruzalem i Hram u njemu (usp.: Otk 14,8; 16,19; 17,5; 18,2.10.21)²⁴ i na taj način sugerira da veoma dobro razumije njihov položaj i strepnje te da ih upravo zbog toga želi potaći na ustrajnost.

2. Struktura i cilj poslanice

Prema E. Schüssler Fiorenza motiv koji prožima Prvu Petrovu poslanicu jest motiv izabranosti u *bratstvo* (ἀδελφότης, *adelfotēs*, usp.: 2,17; 5,9). On je obrađen u tri niza argumenata koji pripadaju temi *dobrog građanstva*, a odnose se na različite kontekste koji, u konačnici, konvergiraju jedinstvenoj poruci poslanice.

Prvi niz argumenata opisuje biblijskim jezikom visoki status primatelja kao *naroda Božjega, kuće Duha Svetoga i kraljevskoga svećenstva* (1,15-20). Drugi niz potanko razrađuje uzorno ponašanje pojedinih subordiniranih članova domaćinstva (*oikos*). Ovdje autor, koristeći se postupkom u egzegezi poznatim kao *haustafel* ili *household code* (popis odredbi o kućnom ćudoređu), iznosi socio-politički oblik kolonijalnog *oikos*-govora. Ovaj niz argumenata, ipak, ne počinje razmatranjem ponašanja u kućanstvu, nego ponašanja prema imperijalnim vlastima (2,11-17). Na taj način je *oikos*-govor nedvosmisleno isprepleten s temom ponašanja prema imperijalnom režimu i tvori središnji dio poslanice (2,11 – 3,12). Iz ovog proizlazi da se ne radi samo o izboru parenetske strategije nego je u pitanju sama srž retorike u 1 Pt ili, preciznije rečeno, konačni cilj koji autor njome želi postići. Treći niz argumenata govori o nužnosti trpljenja (*pathemata*) i pojašnjava što *činiti dobro* znači za *sluge* (*oikonomoi*) Božje višestruke milosti koji su javno osramoćeni, poniženi i izvrgnuti pritiscima kao kršćani, tj. kao *mesijanisti* (3,13 – 4,11).

Tri navedena niza argumenata sumirana su i proširena u

²² Elisabeth SCHÜSSLER FIORENZA, „The First Letter of Peter“, 401, navodi da je takvo mišljenje zastupao E. A. Judge, ali ga ne citira u potpunosti.

²³ Usp.: William J. DALTON, „The First Epistle of Peter“, 908; Eric EVE, „I Peter“, 1263, i Elisabeth SCHÜSSLER FIORENZA, „The First Letter of Peter“, 384.

²⁴ Usp.: John H. ELLIOTT, „First Epistle of Peter“, 277.

zaključnom dijelu (4,12 – 5,11) koji predstavlja *peroratio*. Ovdje se primatelje poslanice poziva da nastave očekivati nevolje te da ih prihvate poradi svršetka koji moraju imati pred očima (5,11-12).²⁵ Funkcija retorike koju upotrebljava 1 Pt vidi se upravo u posljednjem dijelu poslanice kada autor, nakon što je ohrabrio primatelje na podnošenje izraza neprijateljstva na koje su već navikli, može ići i dalje pa ih sokoliti da se ne čude „požaru koji bukti“ među njima (4,12),²⁶ nego da se raduju zajedništvovanju u Kristovim patnjama (4,13).

Promatrana kao cjelina, argumentacija u 1 Pt kreće se od elaboracije teoretski uzvišenog (*duhovni dom*), ali i socio-politički alarmantnog statusa njezina auditorija (*pridošlice, stranci*), da bi u središnjem dijelu otvorila problem politički korektnog ponašanja u odnosu na imperijalno-kolonijalne vlasti, posebice za one vjernike koji su u svojim *oikosima* bili u subordiniranom položaju. Time centralni položaj zadobiva govor o *oikosu*, tj. kućanstvu kao najmanjoj društvenoj zajednici Rimskog imperija. On je u 1 Pt tako impostiran da međusobno usko povezuje hegemonijalni socio-političko-kulturni diskurs o ponašanju u kućanstvu (*peri oikonomias*) s onim političkim (*peri politeias*) – kao što su tradicionalno bili isprepleteni i u grčko-rimskoj političkoj teoriji, tako su i ovdje u Prvoj Petrovoj poslanici.²⁷

3. Oznake vjere u Prvoj Petrovoj poslanici

3.1. Uvodne napomene

Iako je u novijoj egzegezi uvriježeno mišljenje da su primatelji 1 Pt obraćeni pogani, interesantno je zapaziti u kojoj je mjeri poslanica impregnirana jezikom, kategorijama i simbolikom Septuaginte. Čak i teologija – prema kojoj je Bog Isusa očitovao Mesijom-Kristom kao inauguratorom konca vremena – odražava naglašenu teocentričnost tipičnu za Izraelovo shvaćanje Boga i eshatologije. Mnoštvom metafora i titula autor primatelje poslanice opisuje kao saveznički narod *Izrael* iako se taj termin nigdje direktno ne spominje. Naime, autor Izrael još uvijek ne doživljava različitom zajednicom nego konstitutivnim elementom identiteta Crkve (usp.: 1,15-16; 2,4-10). Govor kojim se obraća slušateljstvu/čitateljstvu Poslanice zaogrnut je u tradicionalni

²⁵ Usp.: Elisabeth SCHÜSSLER FIORENZA, „The First Letter of Peter“, 390.

²⁶ Ovdje se, prema Raymondu E. BROWNU, *Uvod u Novi zavjet*, 719, bilješka 25, najvjerojatnije radi o slici eshatološkog trpljenja koja je prisutna i u 2 Pt 3,12 te u *Didache* 16,5.

²⁷ Usp.: Elisabeth SCHÜSSLER FIORENZA, „The First Letter of Peter“, 390-391.

židovski teološki izričaj obilježen temom autoriteta (pseudoepigrafija, citati SZ, LXX), analogijom (Kristove patnje), primjerima (*Sara*), usporedbama (*novorođenčad*) te živopisnim apokaliptičkim slikama (*lav koji proždire*).²⁸

Bez obzira na to o kojem se odnosu pojedinih sastavnica unutar crkvenih zajednica primatelja poslanice u ono vrijeme doista radilo, i vjernici judeokršćani i oni podrijetlom pogani bit će već na početku poslanice stavljeni pred visok zahtjev vjere. Naime, poput starozavjetnog blagoslivljanja Boga zbog *izabranja* (Post 9,26; Ps 66,20; 68,20; 1 Kr 1,48; 2 Mak 15,34) i autor 1 Pt blagoslivlja Boga za baštinu neraspadljivu i neuvelu (1,3-5). Time tema *izabranja* i u ovom novozavjetnom spisu dolazi – barem u prvom poglavlju – u prvi plan i njome autor najuže povezuje usud vjernika s onim Isusa Krista uskrsloga (1,11.21).²⁹ Dok je baština u SZ podrazumijevala dar zemlje (Pnz 15,4), kršćani baštine nadu uskrsnuća i spasenja koje se ima objaviti u posljednje vrijeme (1 Pt 1,5). Dakle, već u *praescriptumu*, točnije rečeno u početnim zahvalama, autor pred primatelje poslanice stavlja jednu od važnih odrednica: vjera koja se od kršćanina traži jest ona koja mora biti u stanju transcendirati svakodnevicu, kulturološke i materijalne standarde. Umjesto da traži baštinu u konkretnosti materijalnog dobra zemlje, kršćaninu – bio on podrijetlom Židov ili poganin – vjera na duhovnom planu treba dati jaču evidenciju u ispravnost njihova odabira jer zbog njega trebaju trpjeti u svojem društvenom okružju. Ona ih treba tako čuvati da u njima nadjača zov drugih motiva, slabost zbog vanjskih pritisaka i nesigurnost pred neizvjesnom budućnošću.

Tom osnovnom zahtjevu vjere koji – zbog naslijeđenih kulturološko-religioznih poimanja i kršćanima pridošlima iz židovstva kao i onima iz poganstva – predstavlja nove standarde, autor će kasnije pridružiti i druge tako da vjera u Prvoj Petrovoj poslanici poprima cijeli niz značenja. Ona je sredstvo kojim nas Božja snaga čuva za spasenje (1,3), vjera je znanje (1,14) i nada u Bogu (1,21), vjera koja prihvaća riječ evanđelja rezultira novim rođenjem (1,23), po vjeri i ljubavi život postaje žrtva ugodna Bogu (2,5) i, na koncu, ona eshatološke stvarnosti inaugurira u sadašnji trenutak Crkve (4,17; usp.: 1,9).³⁰

U nastavku rada razmatrat ćemo svaki od ovih aspekata u njegovu kontekstu kako bismo mogli izdvojiti glavne teološke naglaske kojima autor poslanice oblikuje svoj nauk o vjeri.

28 Usp.: Elisabeth SCHÜSSLER FIORENZA, „The First Letter of Peter“, 388-390.

29 Usp.: Eric EVE, „I Peter“, 1264.

30 Usp.: William J. DALTON, „The First Epistle of Peter“, 905.

3.2. Vjera je sredstvo kojim nas Božja snaga čuva za spasenje (1,5)

Već *adscriptio* daje čitateljima do znanja da važnost njihove vjere proizlazi iz onoga za što ih ona čuva, iz svrhe kojoj ih treba privesti. Nju je, naime, autor započeo opisivati u 1,2 govoreći da su „izabrani posvećenjem Duha da bi bili poslušni i poštropljeni krvlju Isusa Krista“. Ovime je snažno naglašena povezanost vjernika s Kristom (usp.: 1,20): kao što je on trpio, bio ubijen i uskrsnuo u slavu, tako će i kršćani koji trpe primiti eshatološku zadovoljštinu ako ustraju.

Spomen *škropljenja krvlju Isusa Krista* priziva obred sklapanja Saveza u Izl 24,3-8, i stoga daje do znanja da autor Crkvu smatra Božjim narodom konstituiranim Kristovom žrtvom (1,18-19).

No, „poškropljenost krvlju Isusa Krista“ ujedno sugerira da su članovi Crkve predodređeni sudjelovati u Njegovim patnjama.³¹ Ovaj aspekt poruke izrečen je finalnom konstrukcijom: primatelji su *ἐκλεκτοί (eklektoi)*, *izabrani* (1,1) *κατὰ πρόγνωσιν θεοῦ (kata prognōsin Theou)*, *po predznanju Božjem*, *εἰς ὑπακοήν (eis hypakoēn)*, *za poslušnost* (Duda - Fućak: *da budu poslušni*) *καὶ ῥαντισμὸν αἵματος Ἰησοῦ Χριστοῦ, (kai rhantismōn haimatos Iēsou Christou)* i *škropljenje* (Duda - Fućak: *te poštropljeni*) *krvlju Isusa Krista* (1,2). Kristova poslušnost je temeljni stav kojim je prihvatio muku i smrt da bi ostvario Očev plan s ljudima. Stoga se može reći da su kršćani izabrani i spašeni zahvaljujući Kristovoj poslušnosti. Ona stoga, osim soteriološkog, predstavlja i etički dinamizam u koji ulazi kršćanin: živjeti poslušnost poput Krista prijanjanjem misteriju Njegove muke, smrti i uskrsnuća. Na temelju prethodno rečenoga proizlazi da poštropljenost Kristovom krvlju s jedne strane označava pripadnost Savezu koji je tim škropljenjem sklopljen (usp.: Izl 24,3-8) i zahvaljujući kojemu kršćani zadobivaju oproštenje grijeha i definitivan pristup Bogu (1 Pt 3,18), a s druge strane ona kršćanima predstavlja poziv na življenje dinamizma žrtvovanja i oproštenja koji će, tijekom poslanice, poprimiti oblike konkretnih stavova služenja i raspoloživosti za sve ljude u njihovu okružju koje im uzrokuje trpljenje (usp.: 2,13-17).³² O samom trpljenju reći ćemo više nešto kasnije, pri zaključku ovog odjeljka.

Prvu kvalifikaciju vjere nalazimo unutar sekcije 1,3-12 koja je oblikovana u formi blagoslova (usp.: Ef 1,3; 2 Kor 1,3). U tom kontekstu vjera je prikazana kao sredstvo kojim nas Božja snaga čuva za spasenje

³¹ Usp.: Eric EVE, „I Peter“, 1264. On zapaža da, iako su *milost* i *mir* postali uobičajeni u kršćanskim pozdravima, u 1 Pt 1,2 poprimaju posebnu snagu jer oni kojima su te želje upućene proživljavaju tegobno iskustvo osporavanja i zlostavljanja.

³² Usp.: José Cervantes GABARRÓN, „I Peter“, 1805.

(1,5). Naime, osim blagoslova ovdje autor u krupni plan stavlja velike teme koje će obilježiti njegovo kasnije obraćanje primateljima. Prva od njih jest činjenica da su, kao vjernici, privilegirani kako u pogledu onoga što su već primili (1,3), tako i u pogledu onoga čemu se trebaju nadati u budućnosti (1,4-5). Ovdje treba uočiti da je r. 3 izrečen u prvom licu množine da bi autor, progovarajući o naravi *baštine* za koju *smo nanovo rođeni*, u 1,4 promijenio lice i sada progovara u drugom licu množine: *baština je pohranjena na nebesima za vas*: na taj način uvjerava svoj auditorij da će ih Bog očuvati od bilo koje poteškoće koja bi ih mogla od spomenute baštine odvajati. Stoga je siguran da su sve teškoće kroz koje kršćani sada prolaze samo način na koji Bog iskušava njihovu vjernost.³³

Time je autor pripremio teren za svoj apel: s obzirom na to da su primatelji uskrsnućem Isusa Krista nanovo rođeni za baštinu neraspadljivu u nebesima (1,3-4; usp.: 1,23), već sada uživaju velika dobra koja ne bi smjeli olako napustiti – čak ni pod pritiscima – jer bi to značilo da su odustali od onoga što im je obećano. Iz ovoga proizlazi da vjernici trebaju ostati postojani unatoč protivljenju na koje nailaze i koje za njih predstavlja kušnju a time ujedno i nevolju³⁴ koju treba trpjeti. Ovo trpljenje trebaju smatrati prigodom za dokazivanje postojanosti vjere te znakom da je konačno izbavljenje veoma blizu.³⁵ Vjera je stoga ovdje prikazana kao pouzdanje u Boga koje je esencijalno za spasenje; pod terminom *spasenje* autor ovdje razumijeva eshatološko spasenje (usp.: 1,9.10; 3,21) koje je sasvim blizu (usp.: 1,20; 4,5.13.17; 5,10).³⁶

U ovom kontekstu se pojavljuje i tema trpljenja. Ona će prožimati cijelu poslanicu (1,6; 2,19-20; 3,14-17; 4,1.12-19; 5,10), i to na način da se Kristova patnja pojavljuje u svakom pojedinom odjeljku poslanice da bi predstavljala ključni motiv za dobro vladanje kršćana usred okruženja koje im nije naklonjeno, nego im pričinjava probleme. Isprepletenost doktrinarnog izlaganja o Kristovoj patnji s parenetskim dionicama tolika je da ih je nemoguće razdvojiti; stoga se ovu poslanicu može smatrati *temeljnim* ili *združenim apelom*.³⁷

U retku 6 autor progovara o radosti koju pruža nada u ono za

33 Usp.: J. Ramsey MICHAELS, „First Peter“, Watson E. MILLS – Richard F. WILSON (ur.), *Mercer Commentary on the Bible* (Macon GA: Mercer University Press, 1995.), 1295-1304, ovdje 1296.

34 Usp.: Reinhard FELDMEIERS, *Der erste Brief des Petrus*, Theologischer Handkommentar 15/I (Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2005.), engl. prijev., *The First Letter of Peter* (Waco: Baylor University Press, 2008.), 83.

35 Usp.: Eric EVE, „I Peter“, 1264.

36 Usp.: William J. DALTON, „The First Epistle of Peter“, 905.

37 Usp.: José Cervantes GABARRÓN, „I Peter“, 1804-1805.

što vjera čuva primatelje poslanice, a unatoč trpljenju. Ovdje možemo uočiti dva obilježja autorove retoričke strategije. Prvo obilježje temelji se na pretpostavci da autor nema spoznaja kako se primatelji već sada raduju; on najvjerojatnije sumnja u suprotno, i stoga im piše poslanicu. No, tvrdnjom da oni već sada čine (1,8) ono što on želi (1,6), ohrabruje ih da prihvate njegovo stajalište. Drugo obilježje autorove retorike jest da s velikom pomnjom uvodi na scenu prvi eksplicitni spomen trpljenja (1,6: ...možda ... malo...), a kasnije će se o tegobnosti trpljenja koje primatelji podnose govoriti sasvim otvoreno. Međutim, ovdje ih autor želi prikazati značajnim u odnosu na privilegije za koje su primatelji određeni, a za koje ih čuva vjera (1,5). Već je sama prisutnost bolnih kušnji dovoljan razlog za radost jer su one obećane za posljednja vremena pa je činjenica da se već sada događaju, znak blizine svršetka.³⁸

Ovakvu perspektivu autor primateljima može predložiti zahvaljujući Kristovu pashalnom misteriju: zbog vjere u plodnost Kristove muke i smrti, autor poslanice (1,3-5.10-12) – dok poziva čitatelje da se i sami pridruže ovom misteriju – i u vremenima trpljenja vidi razlog za radost (1,6-9): Kristovo uskrsnuće. Ono je zalog i njihove eshatološke proslave.³⁹

3.3. Prokušana vjera će zadobiti hvalu, slavu i čast (1,7)

Pozivajući se na isti pojam vjere (*πίστις*, *pistis*) spomenute u 1,5, autor uvodi dugu rečenicu finalnim veznikom *ἵνα*, *hina* kako bi naznačio da su kušnje, tj. trpljenje koje ono sobom nosi, zapravo dio božanskog plana.⁴⁰

Slika „zlata koje se kuša u vatri“ (1,7) sasvim je podudarna s onom u Mudr 3,5-6. Ona, osim od oka prepoznatljivog cilja u oba teksta – steći dostojnost (Mudr 3,5) „hvalu, slavu i čast“ (1 Pt 3,7), također implicira nadilaženje alijeniranosti u kojoj se primatelji poslanice nalaze i stavljanje njihovih teškoća u vezu s Božjom voljom. Time njihova situacija prestaje biti besmislena i deprimirajuća te im otvara novu dimenziju odnosa s Bogom.⁴¹

Pojam vjere koji je uveden u 1,5 u ovom retku poprma nekoliko

38 Usp.: Eric EVE, „I Peter“, 1264.

39 Usp.: José Cervantes GABARRÓN, „I Peter“, 1806.

40 Usp.: J. Ramsey MICHAELS, *1 Peter*, u: D. A. HUBBARD – G. W. BAKER – J. D. WATTS – R. P. MARTIN, (ur.), *Word Biblical Commentary* [CD-ROM], (Dallas: 1998.).

41 Usp.: Reinhard FELDMIEIER, *The First Letter of Peter*, 84.

specifičnih naglasaka. Slika „zlata koje se u vatri kuša“ – osim gore spomenutog – u sebi nosi i dodatni dinamički aspekt jer uključuje komponentu pročišćenja: autor je siguran da će kroz sve kušnje njegovi primatelji ići u potpunoj vjernosti i da će se njihova vjera na koncu pokazati jačom negoli je bila prije.⁴² Dakle, osim kušnje autor predviđa i pročišćenje, tj. kvalitativni skok vjere. Stoga se kušnja predstavlja kao događanje koje od vjernika iziskuje visoku razinu budnosti i aktivnosti. Ona postaje svojevrsna borba. Time početnoj pasivnosti kršćana koji trpe zlostavljanja raznih vrsta otvara novi horizont, a njihova vjera prelazi u kompetitivnu aktivnost.⁴³ Ako u borbi nametnutoj kušnjom pobjeđuje, ako postaje prokušana, onda se može smatrati pravom vjerom. Utoliko su ovdje gotovo izjednačeni τὸ δοκίμιον (*to dokimion*), *prokušanost* i autentična vjera.⁴⁴ Uzimajući kao uporište upravo tu izjednačenost, autor će u nastavku rečenicu graditi stavljajući u vezu sa zlatom upravo τὸ δοκίμιον (*to dokimion*), *prokušanost* umjesto pojam vjera (πίστις, *pistis*) – stoga funkcija ove namjerne rečenice (1,7) nije u prvom redu istaći kako je važno da vjera položi test (jer to proizlazi već iz starozavjetne upotrebe slike kušanja zlata), nego naglasiti koliku vrijednost u Božjim očima ima autentična vjera te podvući njezinu validnost čak i u eshatološkim dimenzijama.⁴⁵ Dok je zlato već u zemaljskim dimenzijama *propadljivo*, vjera je *nepropadljiva*: vrijedi i u ovom i u sljedećem eonu! Kasnije će ta tema dobiti svoj puni razvoj kada bude govora o *požaru što bukti* kušajući vjeru kršćana (4,12).

Iz slikovite usporedbe kušanja *zlata* vatrom i *vjere* teškoćama proizlazi još jedan zaključak: ako se *propadljivo zlato* – iako nema trajnu vrijednost čak ni u zemaljskim relacijama – ipak treba kušati, taj se imperativ u neusporedivo većoj mjeri odnosi na vjeru koja za autora ima apsolutno neprolaznu vrijednost.⁴⁶

Zbog svega rečenoga primatelji poslanice – vjerom prihvaćajući obzore koje im autor otvara – već sada kreću putem koji će završiti eshatološkom proslavom. Iako su pod progonima, u nadi već sada počinju primati ono što im njihovi suvremenici niječu:⁴⁷ *hvalu, slavu*

42 Usp.: J. Ramsey MICHAELS, „First Peter“, 1297.

43 Usp.: Reinhard FELDMEIERS, *The First Letter of Peter*, 84.

44 Usp.: J. Ramsey MICHAELS, „First Peter“, 1297. On primjećuje da se termin τὸ δοκίμιον (*to dokimion*), *prokušanost* u Jak 1,3 upotrebljava u smislu procesa testiranja vjere, dok se on u 1 Pt 1,7 gotovo izjednačuje s vjerom.

45 Usp.: J. Ramsey MICHAELS, „First Peter“, 1297.

46 Usp.: Reinhard FELDMEIERS, *The First Letter of Peter*, 83.

47 William J. DALTON, „The First Epistle of Peter“, 905, potvrđuje da su, prema 1 Pt, eshatološke stvarnosti putem vjere inaugurirane u Crkvi.

i čast.⁴⁸ Dakako, potpuno ostvarenje će uslijediti o objavljenju Isusa Krista (usp.: 1,7).

3.4. Svrha vjere jest spasenje duša (1,9)

Nakon što je u 1,7 ustvrdio eshatološku konzekvencu prokušanosti vjere – stjecanje *hvale, slave i časti* o objavljenju Isusa Krista – autor će na koncu afirmirati da je svrha kršćaninove vjere: *spasenje duše* (1,9)! Ipak, one nisu nagrada na temelju prethodno postignutih zasluga (život nošen *vjerom*), nego su radije eshatološki ekvivalent autentične vjere: ono što se tijekom povijesnih teškoća kršćana izražavalo kao *vjernost* i *postojanost* vjere, u eshatonu će biti izraženo njihovim ekvivalentom - *hvalom, slavom i čašću*.⁴⁹ Tako se spasenje pokazuje kao Božji zahvat u kojem će vjera – nakon što je vjernikova osoba obranjena od povijesnih ugroza – manifestirati pun doseg svojih dimenzija. S obzirom na to da duša u 1 Pt označava nečije *jastvo* ili *osobu* (usp.: 1,9.22; 2,11.25; 3,20; 4,19),⁵⁰ spasenje o kojem autor govori u 1,9 obuhvatit će čitavu osobu.

Autor nakon 1,9 nastavlja razmatrati otajstvo spasenja te ga promatra u širem kontekstu povijesti spasenja (1,10-12). Taj je misterij bio primarni cilj proročke aktivnosti u SZ, a sada se i kršćanima predlaže kao ključ nadilaženja trenutnih teškoća: oni su prešli iz života koji nema smisla u život ispunjen nadom, iz neznanja u svetost. Njihov je osloboditelj Krist a oslobođenje se dogodilo Njegovom mukom i škropljenjem krvlju (usp.: Izl 12,5). Zbog uvjerenosti u plodnost Kristove muke i smrti (1,3-5.10-12) te u konačnu eshatološku proslavu njihove vjere (1,7), autor poslanice – dok poziva čitatelje da se i sami pridruže ovom misteriju – i u vremenima trpljenja vidi razlog za radost (1,6-9).⁵¹

Svijest i vjera u učinak Kristova pashalnog misterija, od njegove najave u Starom zavjetu pa do ostvarenja u Kristovoj smrti i uskrsnuću, predstavlja dovoljan razlog za promjenu ponašanja u kršćaninovu životu. Sagledavajući cjelokupnu perspektivu – iako primatelji žive u teškim okolnostima – autor ipak ne može ne pozvati ih na radost (1,6).⁵² Da nije spomenute povijesno-spasenjske perspektive, poziv na radost i govor te milost u teškim okolnostima primatelja mogli bi

48 Usp.: Eric EVE, „I Peter“, 1264.

49 Usp.: J. Ramsey MICHAELS, *1 Peter*.

50 Usp.: William J. DALTON, „The First Epistle of Peter“, 905.

51 Usp.: José Cervantes GABARRÓN, „I Peter“, 1806.

52 Usp.: Paul J. ACHTEMEIER, *1 Peter*, 306.

zvučati čak zajedljivo,⁵³ no svjedočanstvo *proroka* koji su ovo *spasenje* iščekivali i za nj redom postajali mučenici (usp.: Mt 23,29-37; Lk 11,49-51) prvorazredna je garancija za autorove tvrdnje i novi apel na ustrajnost primatelja poslanice.

3.5. Vjera jest znanje (1,14)

Autor u 1,13 započinje novu sekciju posljedičnim veznikom *διό, stoga*. Prva posljedica onoga što je rečeno u recima koji prethode 1,13 jest usmjeriti pažnju na *διάνοιαν, pamet* kako bi ostali trijezna rasuđivanja koje će im omogućiti pouzdanje, tj. *nadanje* (*ἐλπίζατε, elpisate*) u „milost koju donosi Objavljenje Isusa Krista“. S obzirom na to da je uprisutnjenje *milosti* izrečeno participom prezenta (*τὴν φερομένην ... χάριν ...*, *tēn pheromenēn ... charin...*), to znači da je ona već sada dostupna i može postati dijelom iskustva primatelja poslanice.⁵⁴

Kvalificiranje prijašnjeg života primatelja prije njihova obraćenja u r. 14 kao *ἄγνοια (agnoia), neznanje* predstavlja njihovu sadašnju egzistenciju obilježenu vjerom kao *znanje*, tj. poznavanje ili ulaženje u iskustvo *milosti koju donosi objavljenje Isusa Krista*, kako maločas ustvrdismo. Kršćani su termin *ἄγνοια (agnoia), neznanje* upotrebljavali za Židove koji nisu upoznali Krista (usp.: Dj 3,17; 13,27), a Petar ga ovdje upotrebljava u širem smislu i njime obuhvaća sve one koji nisu upoznali pravoga Boga. *Neznanje* se ovdje ne odnosi primarno na intelektualnu aktivnost, nego podrazumijeva moralno i religiozno područje ljudske spoznaje i ponašanja. U svojem krajnjem značenju, *neznanje* odlikuje ponajviše one koji zlostavljaju kršćane (2,15).⁵⁵ Temeljni čimbenik razlikovanja između *πρότερον (proteron), prijašnjeg stanja* primatelja obilježenog *neznanjem* (1,14), i sadašnjeg u kojem su baštinici eshatološke baštine jest – vjera!

Treba još uočiti da je u 1,14 *neznanje* stavljeno u usku vezu s *ἐπιθυμῖαι (epithymiai) požudama*. Naime, prije (*πρότερον, proteron*) njihova obraćenja, *požude* su imale snagu i dominaciju nad primateljima zbog njihova *neznanja*. Ne otvoriti se vjerom *milosti koju donosi Objavljenje Isusa Krista* (1,13), znači ostati zatvoren za egzistencijalno približavanje Bogu. Udaljen od njega čovjek postaje izložen djelovanju *požuda* s tendencijom da im prepusti dominaciju nad sobom. Stoga, „*neznanje* i *požude* opisuju dvije strane otuđenja od Boga“.⁵⁶ Stoga

⁵³ Usp.: Eric EVE, „I Peter“, 1264.

⁵⁴ Usp.: Eric EVE, „I Peter“, 1265.

⁵⁵ Usp.: J. Ramsey MICHAELS, *1 Peter*.

⁵⁶ Usp.: Reinhard FELDMEIERS, *The First Letter of Peter*, 105.

će učinak vjere kao znanja biti manifestan u kontroliranju *svoje pameti* (1,13), izbjegavanju *požuda* (1,14) kako bi se omogućio hod suobličavanja svetosti *Onoga koji vas pozva* (1,15; usp.: Lev 19,2) – što možemo promatrati kao dinamički aspekt rasta vjere kao *znanja* – napredovanje u *poznavanju* Boga.

3.6. Vjera i nada u Bogu (1,20-21)

Autor je u 1,13 započeo novu sekciju pozivajući primatelje poslanice na trijezno rasuđivanje koje će im omogućiti da se, kako doslovno kaže, *ἐλπίζατε* (*elpisate*), „nadate u milost koju donosi Objavljenje Isusa Krista“. Potom u 1,14-19 progovara o svetosti koja je u svojoj krajnjoj praktičnoj konzekvenci izdvojenost za Boga i ona kao tema prožima poslanicu koja pokušava s jedne strane primatelje osloboditi deprimirajućeg osjećaja otuđenosti usred društva u kojemu žive, a na drugoj strani ih želi motivirati za život u skladu s njihovom privilegiranom pozicijom (1,18-19).⁵⁷ Dok je u odlomku 1,3-12 vjera bila promatrana kao način na koji *snaga Božja čuva primatelje za spasenje* (1,5), u 1,20-21 autor izbliza promatra vjeru i njezin objekt.

Ono što je u Kristu definitivno objavljeno – autor obično o tome govori kao o budućem događaju (1,5.7.13; 4,13; 5,14) – jest odluka koju je Bog donio prije početka vremena - da pošalje onoga koji će ga objaviti. Kristovom objavom započet će *svršetak vremena* (1,20; usp.: 1 Kor 10,11). A sve se to događa u korist onih koji će vjerom pristati uz ovo *očitovanje* – *δι' ὑμᾶς* (*di' hymas*), *radi vas* (1,20). Dakle, neusporediva veličina događaja Isusa Krista jest namijenjena vjeri primatelja poslanice kojima se autor obraća.⁵⁸

Naime, započevši im se obraćati u 1,20, autor u sljedećem retku nastavlja: *τοὺς δι' αὐτοῦ πιστοὺς εἰς θεὸν* (*tous di' autou pistous eis Theon*), *koji ste po njemu vjerni Bogu* (1,21). Specificirajući objekt vjere primatelja prijedložnom konstrukcijom *εἰς θεὸν* (*eis Theon*), autor ih podsjeća na njihov identitet: kršćanstvu su pristupili iz poganstva. Oni vjeruju u Boga ne kao Židovi snagom otačkog nasljeđa nego po Kristu (*δι' αὐτοῦ*, *di' autou*); stoga se može reći da je Kristovo očitovanje *na kraju vremenâ* namijenjeno upravo primateljima poslanice jer će oni

⁵⁷ Usp.: Eric EVE, „I Peter“, 1265.

⁵⁸ Usp.: Wolfgang SCHRAGE, „La Prima Lettera di Pietro“, Horst BALZ – Wolfgang SCHRAGE, *Die „Katholischen“ Briefe. Die Briefe des Jakobus, Petrus, Johannes und Judas* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1973.), tal. prijev., *Le Lettere Cattoliche. Le Lettere di Giacomo, Pietro, Giovanni e Giuda* (Brescia: Paideia Editrice, 1978.), 145-146.

po *njemu* vjerovati u Boga (1,21).⁵⁹ Zbog toga možemo reći da je vjera primatelja zapravo djelo objavitelja - Isusa Krista (usp.: Fil 1,29; Dj 3,16). Ona u ovom slučaju nije usmjerena samom Kristu kao u 1,8, nego Onome koji ga je uskrisio od mrtvih i proslavio (1 Pt 1,21). Tako u 1 Pt vjera u Krista postaje vjera u Boga koji se u Kristu *očitovao* (1,20), pri čemu se događaj Isusa Krista i vjera u Njega predstavlja načinom na koji je Bog odlučio k sebi privesti ljude iz poganskih naroda, za razliku od Židova koji su već ranije vjerovali u Boga.⁶⁰

U 1,20-21, kao i u 1,3.15.17; 2,9.23, autor Boga karakterizira ne toliko pridjevima nego participima. Razlog tome, kako primjećuje R. Feldmeier, jest činjenica da pridjevi opisuju bitak, tj. svojstva pojedinog bića, dok participi izražavaju aktivnost i njezine učinke.⁶¹ Iako je u 1,14s načinio iznimku te pridjevom *ἅγιος* (*hagios*), *svet* izrazio svetost Božjeg bića, odmah je tome dodao particip *τὸν καλέσαντα* (*ton kalesanta*), *onoga koji je pozvao* i time naznačio da njegova svetost nije u sebi zatvorena, nego se Božjom autokomunikacijom otvara primateljima poslanice i zove ih k sebi. Na taj se način Bog, koji je uzvisio prezrenog i ubijenog Krista, pokazuje sposobnim i voljnim preobraziti one koji trpe i ubijani su uzdižući ih u slavu i vječni život. Time primateljima poslanice daje do znanja da i njih iz njihove poniženosti Bog zove k sebi i da su u Njegovim očima oduvijek bili najuže povezani sa središnjim događajem povijesti spasenja.⁶²

Iz ovoga proizlaze dvije posljedice za poimanje vjere u 1,20-21. Iako je kršćanska egzistencija obraćenih pogana koncentrirana na Isusa, Bog i Otac jest njihovo konačno ishodište i dohodište, kao što sugerira posljedični veznik *ὥστε* (*hōste*), (*tako*) *da*.⁶³

Druga posljedica tiče se odnosa vjere prema nadi. S obzirom na činjenicu da je Bog Isusa uskrisio od mrtvih i proslavio ga, neki smatraju da se vjera u ovom retku može poistovjetiti s *nadom* te da se 1,21 treba prevesti: *...te mu dade slavu da bi vaša vjera u isto vrijeme bila nada u Boga*. Time, navodno, autor želi reći da Kristovo uskrsnuće i proslava onoga tko vjeruje u Nj čine čovjekom koji se nada da ni on

⁵⁹ Usp.: J. Ramsey MICHAELS, *1 Peter*. On dodaje da je na isti način *obraćanje Bogu* (Dj 14,15; 15,19; 26,20; 1 Sol 1,9) karakteristika kršćana koji su bili podrijetlom pogani, a ne Židova; isto tako, sintagma *evanđelje Božje* (Mk 1,14; Rim 1,1; 15,16; 1 Sol 2,2.8-9) odnosi se prije svega na kršćansko evanđelje propovijedano poganima. Stoga je izraz vjerovati u Boga prikladan za izraziti iskustvo kršćana koji su podrijetlom pogani jer on sumira njihov raskid s prošlošću.

⁶⁰ Usp.: Wolfgang SCHRAGE, „La Prima Lettera di Pietro“, 146.

⁶¹ Usp.: Reinhard FELDMIEIER, *The First Letter of Peter*, 119-120.

⁶² Usp.: Reinhard FELDMIEIER, *The First Letter of Peter*, 119-120.

⁶³ Usp.: J. Ramsey MICHAELS, *1 Peter*.

osobno neće biti ostavljen u vlasti smrti.⁶⁴ Vjera, koja se inače izražava određenom kvalitetom življenja u sadašnjosti, ovdje bi bila podudarna s nadom koja je pouzdanje u buduće (eshatološko) ostvarenje obećanja započetog uskrsnućem i uzašašćem Isusa Krista. Ovom se mišljenju suprotstavlja ono koje više naglašava njihovu stalno prisutnu međusobnu različnost. Tako R. Michaels primjećuje da su i vjera i nada međusobno povezane i obje usmjerene prema Bogu. Međutim, smatra da autor poslanice ovdje prije svega polazi od pretpostavke različitosti, ali i uske veze između vjere i nade. Progovorivši o nadi, zatvara krug koji je otvorio u 1,13 te, osim toga, pojačava inzistiranje na nadi koja treba ohrabrivati vjeru (1,3-9) jer vjera je na kušnji u periodu koji prethodi ostvarenju nade. No, ipak i on dopušta da vjera i nada nisu toliko međusobno razdvojene jer je u 1 Pt i vjera usmjerena prema budućnosti, a nada – ništa manje nego vjera – jest odgovor kršćanina na Božje djelo spasenja u Isusu Kristu (1,3) i upravlja njegovim ponašanjem u sadašnjosti (3,15-16).⁶⁵

3.7. Po vjeri i ljubavi kršćanin ulazi u duhovni Dom za sveto svećenstvo (2,4-10)

Prije nego što progovori o ugrađivanju kršćana „u duhovni Dom za sveto svećenstvo“ da bi prinosili „Bogu ugodne duhovne žrtve“ (2,5), autor ih, završivši izlaganje u 1 Pt 1 govorom o preporođenju (1,22-25), poziva na donošenje plodova dostojnih onih koji su preporođeni „riječju Božjom“ (1,23-25). Taj poziv podrazumijeva da, iako su klevetani i zlostavljani, ipak odlože *svaku zloću, prijevaru, himbu, zavisti i sva klevetanja* (2,1). Taj proces može teći samo ako je hranjen riječju Božjom kao *duhovnim, nepatvorenim mlijekom* (1,22 – 2,3).⁶⁶ Iz ovoga proizlazi da se u „duhovni Dom za sveto svećenstvo“ mogu ugraditi samo oni čija vjera može u toj mjeri nadići vremenite teškoće da na njih ne odgovaraju na isti način. To je prvi slučaj primjene teoloških načela na tegobnu situaciju u kojoj se primatelji poslanice nalaze.

U 2,4-10 primateljima poslanice pred oči se stavlja velebna slika *duhovnog doma*, tj. hrama koji metaforički predstavlja narod Božji. Vještīm retoričkim postupcima autor kroz ove retke učestalim

⁶⁴ Usp.: Wolfgang SCHRAGE, „La Prima Lettera di Pietro“, 146, i William J. DALTON, „The First Epistle of Peter“, 905.; on se ovdje poziva na svoj članak „So that Your Faith May Also Be Your Hope“, *Reconciliation and Hope: New Testament Essays on Atonement and Eschatology (Festschrift Leon L. Morris)*, Robert J. BANKS (ur.), (Exeter: Paternoster, 1974.), 262-274.

⁶⁵ Usp.: J. Ramsey MICHAELS, *1 Peter*.

⁶⁶ Usp.: José Cervantes GABARRÓN, „I Peter“, 1806-1807.

ponavljanjem provlači motiv *kamena* (2,4.5.6.7.8) koji priziva ideju građevine, tj. hrama. Međutim, ideja građevine, tj. hrama ovdje je samo metafora koja predstavlja narod Božji; on je u 2,5 uveden sintagmom *ἱεράτευμα ἅγιον* (*hierateuma hagion*), *sveto svećenstvo* uzetim iz Izl 19,6⁶⁷ te je u 1 Pt 2,10 stavljen u prvi plan igrom riječi *Ne-narod/Narod Božji* i *Ne-mili/Mili* (usp.: Hoš 1,6-9) i tako uokviruje sekciju 2,4-10. Svrha ovog postupka jest primateljima posvijestiti njihovo dostojanstvo – oni su narod Božji, iako usred neprijateljski raspoloženog okružja.⁶⁸ Čast i dostojanstvo, koje su u ondašnjem mediteranskom društvu bile visoko cijenjene vrednote i koje je kršćanima njihovo društveno okružje nijekalo, jesu dar uključen u poziv Božji (1,15; usp.: 1,2-5). One su perspektiva koja se otvara pred primateljima poslanice.

Govor o ovoj perspektivi autor impostira detaljizirajući aspekt trpljenja. Na samom početku poslanice veoma sažeto je najavio i dostojanstvo kršćanskog poziva (1,2-5) i Kristovu muku i smrt (1,2) koje su se dogodile prije Njegova *Objavljenja* (1,7). Sada želi pomnije sagledati povezanost ovih dvaju aspekata i ustvrditi da se u perspektivu obećanu Božjim pozivom ulazi priključenjem misteriju Isusa Krista. Stoga u 2,4 autor na uopćen način govori o *odbačenom kamenu*: misterij Kristove muke nastavlja i tijekom povijesti biti prisutan jer ga ljudi u svim vremenima odbacuju. Kršćani, prihvaćanjem trpljenja uzrokovanog svojim identitetom i njemu vjernim životom, čuvaju ovaj misterij i na taj se način pridružuju spasenju te, zahvaljujući transformaciji po Duhu, grade autentičnu mesijansku zajednicu koja se identificira s pashalnim Kristom.⁶⁹

Ugrađivanje u *duhovni Dom* i prinošenje *duhovnih žrtava* (2,5) temelji se na vjeri. Zato autor poslanice u 2,7 sumira krajnju konzekvencu koju vjera postiže u ovoj perspektivi: *onima koji vjeruju – čast!* Na način asimetrične antiteze autor u 2,7-8 pokazuje učinak *kamena*: preuzimajući iz prethodnih redaka izraze *πιστεύειν/ἐντιμον/τιμῆ* (*pisteuein/entimon/timē*), on će ustvrditi da pristupanje *dragocjenom kamenu* (2,6; usp.: Iz 28,16) vjericima priskrbljuje čast pred Bogom. Na temelju ove pozitivne tvrdnje, u 2,7b (počinjući suprotnim veznikom *δέ, de*) autor iznosi antitezu o usudu *ἀπιστοῦντες* (*apistountes*), *onih koji ne vjeruju*. Pozitivni učinak *ugaonog kamena*

⁶⁷ U Izl 19,6 pojavljuje se složenija konstrukcija *ἱεράτευμα καὶ ἔθνος ἅγιον* (*hierateuma kai ethnos hagion*) koja kao drugi element uključuje pojam *narod: svećenstvo i narod svet*, a koji autor poslanice privremeno ispušta da bi ga kasnije preuzeo i predstavio u krupnom planu (1 Pt 2,10).

⁶⁸ Usp.: Eric EVE, „I Peter“, 1266.

⁶⁹ Usp.: José Cervantes GABARRÓN, „I Peter“, 1807.

(2,7; usp.: Mk 12,10 par.) u 2,8, putem aluzije na Iz 8,14, dobiva novu nijansu značenja: *onima koji ne vjeruju* on postaje *kamen spoticanja/stijena posrtanja*. Kršćani, kao živo kamenje ugrađeni u duhovni Dom, participiraju u ovom aspektu Kristova usuda.⁷⁰

Na taj je način autor primateljima poslanice jasno naznačio učinak vjere s obzirom na njihovo ugrađivanje u *duhovni Dom*, istaknuo njezinu vitalnost s obzirom na podnošenje trpljenja koje im uzrokuju *oni koji ne vjeruju* da bi poentirao naglašavanjem njegova pozitivnog aspekta: svojom vjerom kršćani su nazidani na Kristu i postaju *kamen* o koji se *oni koji ne vjeruju* spotiču. Njihova vjera jest i temelj njihove časti pred Bogom (2,7) i aktivni čimbenik društvenog života kojim su prvo oni – nehотиčno, ali neizbježno – provocirali *one koji ne vjeruju* te zato sada trpe njihovu reakciju. U povratku, njihovo trpljenje se predstavlja kao očitovanje životnosti vjere kojom su se ugradili u duhovni Dom i, zajedno s Kristom, postali *kamen spoticanja* za *one koji ne vjeruju*. U isto vrijeme, ovi događaji naznačuju i konačni ishod temeljen na već sada prisutnim i bolnim stvarnostima: ugrađenost kršćana u duhovni Dom i njihovo prinošenje Bogu ugodnih žrtva po Kristu (2,5) obećava njihovo sudjelovanje u njegovoj slavi, dok posrtanje onih koji sada ne vjeruju također naznačava buduće konačno ispunjenje njihova usuda.⁷¹

4. Sažet pregled praktičnih posljedica - djela vjere

Prije nego prijeđe na govor o konkretnim uputama za život kršćana u poganskom okružju koje ih zlostavlja, autor će postaviti općenite principe očuvanja posebnosti identiteta crkvene zajednice koji je jamstvo njezina napretka u nepovoljnim okolnostima (2,11-17).

Iako neće propustiti opomenuti kršćane da ne slijede moralnu raspuštenost pogana koja ih okružuje (2,11), autor odnos vjernika prema njihovu okružju neće intonirati antagonistički. Naprotiv, život vjere, prema autoru, treba biti dovoljan da ih prikaže društveno pozitivnima čak i prema poganskim moralnim standardima (usp.: 2,12-15).

Uz pitanje moralnih standarda, autor analizira *politički aspekt života kršćanskih zajednica*. Mi smo, govoreći o položaju kršćana u povijesnom kontekstu Rimskog imperija, naglasili sumnju koju su izazivale konkretne crkvene zajednice zbog svoje izvanjske sličnosti s

⁷⁰ Usp.: Reinhard FELDMEIERS, *The First Letter of Peter*, 138.

⁷¹ Usp.: Karl H. SCHELKLE, *Die Petrusbriefe/Der Judasbrief*, HThKNT (Freiburg am Breisgau – Basel – Wien: Herder, 1976.), 60.

tadašnjim ilegalnim grupama (*adelfotēs*-bratstva, *collegia*).⁷² Da bi sa sebe skinuli podozrenje, autor poslanice poziva kršćane da se podlože autoritetu političkih struktura „radi Gospodina“ (2,13), implicirajući njihovu međusobnu povezanost.⁷³ Narav povezanosti i nijansiranost pristupa prema Bogu i političkim ustanovama autor razrješava u 2,17: na krajnjim točkama toga retka imperativom glagola *τιμάω* (*timaō*), autor kršćanima naređuje *poštovanje* prema *svima/kralju* a u središnjem dijelu ostaju sržnima *ljubav* prema *crkvenoj zajednici* i *strahopoštovanje* prema *Bogu*.⁷⁴ Kako to treba ostvarivati, pojasnit će u 2,18 – 3,22.

U 2,18 – 3,7 autor poslanice obraća se nekim grupama kršćana na način koji podsjeća na *Haustafel* ili *Household codes* (popis odredbi o kućnom ćudoređu) u Kol 3,18 – 4,1; Ef 5,21 – 6,9. Ipak, za razliku od navedenih tekstova, ovdje autor ne oslovljava pojedine staleže, nego naročito ranjive skupine robova i žena čiji su pojedini pripadnici po svojem socijalnom položaju svakodnevno u mješovitom okružju i trpe zbog svojeg kršćanskog identiteta te su stoga primjer autentične podložnosti zahtijevane u 2,17.⁷⁵

Sluge su zapravo robovi koji su činili *οἰκέτης* (*oiketēs*), *poslugu* u kućanstvima (2,18) i koji su, ako im je *δεσπότης*, (*despotes*), *gospodar* bio poganin, mogli biti pod velikim pritiskom. Podlaganje na koje su pozvani (2,13.18) jest podložnost u služenju po uzoru na Krista; no, ona ne implicira gubitak ljudskog dostojanstva i slobode ni pred kime – kršćanin je uvijek u prvom redu sluga Božji, a ljudima služi ljubeći sve poput Krista.⁷⁶

Žene su zapravo supruge pozvane prihvatiti tihu podložnost muževima (3,1-6) *bez riječi* ne bi li ih pridobili za *Riječ* kojoj su do sada bili *neposlušni* (3,1). Prema autoru za očekivati je da život vjere i plodnost trpljenja može nadići kulturne i religiozne granice te očitovati

⁷² Vidi: bilj. 7-16.

⁷³ Prema Williamu J. DALTONU, „The First Epistle of Peter“, 906, u standardnom grčkom jeziku *κτίσις* (*ktisis*) označavao je *utemeljenje/zasnivanje grada*. U LXX i NZ taj pojam se odnosi na ono što Bog stvara, tj. utemeljuje. Ovdje bi stoga trebalo sačuvati obje komponente značenja u smislu da ljudske institucije dolaze od Boga (usp.: Rim 13,1).

⁷⁴ Eric EVE, „I Peter“, 1266, u 2,16 nalazi još jedan detalj koji naznačava superiornost odnosa prema Bogu u odnosu na obaveze prema kralju: kako je Bog superiorniji u odnosu na kralja, tako su i njegove sluge – pa i obveze prema njima – superiornije u odnosu na one prema kraljevim slugama. Napokon, svekoliko ponašanje, pa i poštovanje prema ljudskim ustanovama, izvire iz kršćaninova odnosa prema Bogu (2,13.15).

⁷⁵ Usp.: Eric EVE, „I Peter“, 1266.

⁷⁶ Usp.: José Cervantes GABARRÓN, „I Peter“, 1807.

svoju snagu ako su žene junački ustrajne. Stoga žene izričito poziva da se ne daju ustrašiti (3,6).

Muževi – iako su po tradicionalnom shvaćanju upravo na prvom mjestu oni imali pravo na čast – trebaju je iskazivati svojim ženama jer su *slabiji spol* (3,7). Ozbiljnost ovog zahtjeva izražena je njegovom najužom mogućom povezanošću s njihovim odnosom prema Bogu (3,7c). Stoga se i ovdje, kao i prethodnim slučajevima, vjera očituje generatorom novih kulturoloških standarda.

Autor u 3,13-16 generalizira svoj poziv te konkretno nasljedovanje Krista promatra kao navještaj vjere svima. Tako 1 Pt 3,15 iznosi fundamentalni izričaj za teologiju ako poziva na *obrazloženje nade* riječima i djelima: sve počinje od kršćaninova srca u kojemu Krist treba biti *svet*; slijedom toga kršćanin će biti spreman javno ispovjediti razloge svoje nade svjetlom razuma (3,15b), kao i dobrim ponašanjem (3,16).⁷⁷

Eshatološke teme autor uvodi u 4,7-18. Eshatološke stvarnosti su uvedene u sadašnji trenutak u crkvi po vjeri.⁷⁸ Njih autor promatra u funkciji dvostruke motivacije: s jedne strane ona – manifestirana nevoljama koje podnose – krijepi vjeru kršćana da neće trebati dugo čekati do konačnog izbavljenja, a one koji se u vjeri kolebaju da neće imati mnogo vremena za povratak ako vjeru napuste.⁷⁹

*Kršćanski identitet*⁸⁰ u svojem formalnom aspektu također je izvor trpljenja koje autor također navodi u kontekstu eshatoloških nevolja (4,7-18). Naime, okružju u kojem su živjeli primatelji poslanice naziv *χριστιανός* (*christianos*) *kršćane* poganimima je označavao kao ljude koji podržavaju Krista te njemu pripadaju i stoga ih je svrstavao u *ubojice, lopove* itd.⁸¹ Vjerom prihvatiti patnju, u tom kontekstu ne znači imitirati Krista, nego znači nadići imitiranje i uzeti udjela u Njegovim patnjama.⁸²

77 Usp.: José Cervantes GABARRÓN, „I Peter“, 1809.

78 Usp.: William J. DALTON, „The First Epistle of Peter“, 905.

79 Usp.: Eric EVE, „I Peter“, 1268.

80 Osim u 1 Pt 4,16, pojam *χριστιανός*, *hristianos* pojavljuje se još samo u Dj 11,26; 26,28.

81 Usp.: David G. HORRELL, „The Label *Χριστιανός*: 1 Peter 4:16 and the Formation of Christian Identity“, *Journal of Biblical Literature* 126 (2007.), 361-381, ovdje 369-370.

82 Usp.: William J. DALTON, „The First Epistle of Peter“, 908.

Kratak zaključak

Prvi dio ovog rada jasno je istaknuo specifičan društveni položaj primatelja poslanice. Ne želeći produbljene postojećih napetosti, autor Prve Petrove poslanice nastoji čitatelje usmjeriti razboritom življenju vjere i skladnom uključenju u društvene tijekove. Njegove upute s jedne strane žele unaprijediti razinu kršćanskog života na jednoj strani, a na drugoj kršćane širem okružju predstaviti kao društveno poželjnu skupinu koja promiče njegove temeljne vrednote.

U takvu kontekstu govor o vjeri, koji je fokus ovog istraživanja, ima ulogu posvijestiti primateljima važnost veličine njihova identiteta i njegova življenja. Autorov govor o vjeri ovdje ulazi u prividno proturječje za koje je uvjeren da nudi konačno razrješenje problema primatelja poslanice: koliko god u primateljima ojačao njihov kršćanski identitet – i time privremeno dodatno zaoštrio njihov već tegoban položaj, on nikako ne može biti zapreka nego – zbog istinske unutarne vrijednosti autentične vjere (usp.: 2,12-15) – ključ njegova rješenja. Pristup tom identitetu, koji je u 1 Pt 1 – 2 predstavljen raznim slikama, jest stvarnost koju se živi vjerom. Ona je sredstvo kojim Božja snaga primatelje čuva vjernima njihovu identitetu (1,5) unatoč protivljenju na koje nailaze i koje za njih predstavlja kušnju. Njzinu moć autor indirektno naglašava govoreći o prokušanoj vjeri koja će zadobiti hvalu, slavu i čast (1,7). Iz toga proizlazi da je uvjeren kako u borbi nametnutoj kušnjom prava vjera nesumnjivo ima snage pobijediti. Njzina veličina u sadašnjim povijesno-spasenjskim okvirima nije do kraja spoznatljiva, nego će biti otkrivena tek kada bude zasnuo njezin eshatološki ekvivalent – spasenje duše (1,9). Do tada vjerom se kršćanin ugrađuje u duhovni Dom (2,4-10) i na taj će način uprisutnjavati misterij Kristove muke tijekom povijesti, gradeći autentičnu mesijansku zajednicu. Upute za pojedina područja života kršćanina, koje smo ukratko naveli u posljednjem dijelu rada, konkretna su posljedica koja ima proizaći iz življenja vjere kao ostvarenja kršćanskog postojanja.

Prispjećem do kraja ovog rada, zapravo uviđam da bi bilo dobro kada bi on dobio i svoju drugu fazu – pokušati ustanoviti konkretnije poveznice pojedinih ovdje analiziranih izričaja o vjeri s pojedinom od uputa za pojedina područja života kršćanina. Ako bi se pokazalo ostvarivim, to bi dodatno oslikalo životnu ukorijenjenost vjere u promišljanje aktualnih (ne)prilika u kojima su se primatelji nalazili. No, takva analiza prelazila bi okvire ovog istraživanja i zahtijevala početak novoga.

FAITH IN THE FIRST LETTER OF PETER

Summary

Exploring the topic of faith in the First Letter of Peter, the author of this article speaks about the position of the recipients of the letter. He analyses their close sociological context as well as the broader historical context of social conditions in the Roman Empire.

The article also gives an overview of the structure of the First Letter of Peter. Then it analyzes individual occurrences of the terms "faith/to believe" in their closest biblical-theological context. The focus is on faith as a means by which God's power protects us for salvation (1 Pet 1:5); faith that will gain praise and glory and honor (1:7); the purpose of faith – that is, the salvation of souls (1:9); faith presented as knowledge (1:14); the relationship of faith and hope in God (1:20-21); and faith's final goal – by faith and love the Christian enters into a spiritual house of holy priesthood (2:4-10).

In the last section of the article the author gives a very concise overview of practical consequences, i.e. acts of faith as reflected in the specific attitude of Christians towards socio-political realities, and in the obligations of their own lives (such as slaves, women, men) and before the forthcoming eschaton.

Keywords: *First Letter of Peter, faith, persecution of Christians, the social context of the early Christians, the effects of faith.*

Translation: Darko Tomašević and Kevin Sullivan

UDK: 27-184.3-249
27-175.2-277.2
Stručni rad
Primljeno: travanj 2013.

Nikola HOHNJEC
Katolički bogoslovni fakultet Sveučilišta u Zagrebu
Vlaška 38, HR – 10000 Zagreb
nikola.hohnjec@zg.t-com.hr

VJERA U KNJIZI OTKRIVENJA

Sažetak

Nakon statističkog i brojčanog uvoda o terminologiji vjere u Otkrivenju slijedi biblijsko-teološka analiza svih apokaliptičkih mjesta o vjeri. Tu se prvo analizira pridjev, tj. osmerostruki nalaz termina „pistos“ vjeran, pouzdan. Kao drugo pojedinačno se tumači imenica, tj. sva četiri mjesta „pistis“, vjera. Teološki zaključak u četiri koraka: liturgija izraza, kontekst kreposti, kontrast ponašanja i kristološko / eklezijalni aspekt završava članak o vjeri.

Ključne riječi: vjera, vjeran, vjernost, pouzdan, istinit, svjedok, ljubav, služenje i postojanost.

Uvod

Semantičko promatranje o vjeri već statistički privlači pozornost.¹ Riječ „vjerujem“ *pisteuō* u knjizi Otkrivenja, za razliku od Ivanova Evanđelja gdje se susreće 98 puta², uopće se u tom obliku tu ne pojavljuje. Time je za Apokalipsu isključena pokretljivost, dinamičnost i aktivnost povezana s glagolskom uporabom. Riječ „vjera“ *pistis* u Otkrivenju i opet za razliku od spomenutog evanđelja spominje se četiri puta, u Ivanovu evanđelju ni jedanput. Imenična uporaba označava utemeljenost, statičnost, što je značajka viđenja i proroštava u Otkrivenju. I konačno „vjeran“ *pistos* u Ivanovu evanđelju

¹ Vidi uvod u jedinu monografiju naše tematike: Ugo VANNI, „La fede nell' Apocalisse“, Salvatore A. PANIMOLLE (ur.), *Dizionario di spiritualità biblico-patristica: i grandi temi della S. Scrittura per la „Lectio divina“: La fede nella Bibbia* (Roma: Borla, 1998.), 252-271, ovdje 252-253.

² U Prvoj Ivanovoj poslanici glagol *pisteuō* također je broj an te obuhvaća sedam mjesta, a samo jedan puta dolazi imenica *pistis* i pridjev *pistos*.

spominje se samo jednom a u Otkrivenju osam puta. Dakle, uz četiri mjesta imenice vjere semantičko se polje Apokalipse proširuje te stoji na osam mjesta pridjev „vjeran“. Uporaba pridjeva vezana je uz imenicu kao apozicija kakvoće i sadržaja. Nekoliko je pridjeva prešlo u imenice pa je time supstantivna i adjektivna uporaba izjednačena (Otk 2,13; 17,14; 19,11).

Promatrajući iz bližega pridjevnu sliku, proizlazi da vjera pripada Isusu (14,12). Kristološka spojnica postavlja izričito značenje vjere Isusove ili vjere u Isusa. Objašnjenje ukazuje na to da se semantika utječe razini Otkrivenja, naime, riječ *pistos* „vjeran“ učestalo se pridijeva Isusu, pa je na mjestu pitanje: U kojem je smislu Isus „vjeran“ i u kakvu su odnosu Isusova vjernost i ona u kršćana? To pitanje vodi do razgraničenja i utvrđivanja istraživačkog puta. Polazi se od pridjeva *pistos* na svih njegovih osam mjesta i objašnjava se kontekstualno vrednovanje tematike. Od pridjeva i nastalih imenica od *pistos* prelazi se na imenicu *pistis* i njezina mjesta u Otkrivenju. Tako se iznosi Kristova i kršćanska vjernost koja uvodi bogatstvo ivanovskog poimanja vjere.

Članak inače ne obrađuje lingvistički, a time ni sadržajni, pristup kako grčkog jezika tako ni u njegovoj pozadini hebrejskog jezika i mentaliteta koji su kod druge terminologije izričito i izvorno u Otkrivenju zastupljeni. To nije potrebno jer to obrađuje preostali pristup ivanovskog korpusa, a da se i ne spominje cijeli Novi zavjet. Tamo se uz pomoć glagolske djelatnosti lingvistički uspješnije obrađuje stvarnost vjere. To vrijedi općenito za bogatu starozavjetnu, posebno proročku semantiku.

Apokaliptička se terminologija nalazi u zasebnim, često konfesionalnim, liturgijskim i kvalitativno kreposnim, tj. moralnim iskazima a ne u narativnim ili dužim sadržajnim cjelinama pa se i egzegetski i teološki pristup osniva na redoslijedu i ponavljanjima pridjeva odnosno imenica u Otkrivenju. Stil i jezik su svečani, tj. naviještanje i svjedočenje bi se otuđili od Apokalipse pa i razvodnili ako bi se apokaliptički iskazi o vjeri pokušali prizemljiti, uspoređivati ili čak funkcionalno primijeniti u životu pojedinca ili zajednice vjernika.³

U samoj biblijsko-teološkoj analizi istoznačni izrazi obrađuju se zajedno. Sveukupna analiza otkriva teološko bogatstvo oslonjeno na vjeru.

³ Proročkim i apokaliptičkim jezikom, pismeno i usmeno upravo na razini Otkrivenja ponavljali su, nastupali i nastavljali nekadašnji profesori, bibličari u Rimu: Prümm, Zerwick, Lyonnet, Füglistner u Salzburgu ili naš B. Duda.

1. Krist vjeran i istinit i kršćani s njim vjerni

Pridjev „*pistos*“ prvo pokazuje da je Isus Krist vjeran, pouzdan, tj. vrijedan povjerenja. A na istom su putu vjernosti i pouzdanja i Kristovi nasljedovatelji.

1.1. Isus svjedok vjerni

Atribut „*pistos*“ vjeran uz ime Isusa Krista pojavljuje se prvo u Otk 1,5 u kontekstu početnog trinitarnog blagoslova⁴ u epistularnom pozdravu: „Milost vam i mir ... i od Isusa Krista, Svjedoka vjernoga, Prvorodenca od mrtvih, Vladara nad kraljevima zemaljskim“ (1). Izraz „svjedok vjerni“ jest „jedan od tri naslova koje – vidjelac Ivan - pridaje Isusu u naslovu (1,5). On ga prenosi u pismo Laodiceji (3,14). Taj je izraz tipičan za našeg autora. Nadahnjuje se na Ps 89 (r. 28 i 38) kojem je kasnije predaja dala mesijanski smisao u svjetlu mesijanskih tekstova 2 Sam 7; Iz 55,3-4; Zah 12,18. Isus je dakle vjerni svjedok mesijanskih vremena što taj psalam veliča“:⁵ „Vjeran“, grčki *pistos*, budi vjeru ili pouzdanje, znači vjerodostojan, pouzdan, vjeran, čovjek od riječi. Vjeran kao apozicija oslonjen je na svjedoka i svjedočanstvo pa je prema Ps 89,38 David ... vjerni svjedok na nebu te ima egzegetski temelj za Krista svjedoka (usp.: Iz 55,4): posrijedi je savez vječan s Davidom ... svjedokom pucima. Svjedočanstvo se ostvaruje u funkciji sluge Gospodnjega: prema Iz 42,3 „vjerno on donosi pravdu“ i Iz 43,9-12: „nek' dovedu svjedoke da se opravdaju ... vi ste mi svjedoci“.

U Otk 1,5: kod Isusa Krista, kao što je i kod Boga, predikati se, zbog njihove jedinstvenosti i veličine, ne dekliniraju.⁶ Isus je u pozdravnom govoru okvalificiran kao Svjedok vjerni, Prvorodenac od mrtvih, Gospodar nad zemaljskim kraljevima. Prvi predikat oslanja se na Ps 88,9 (LXX) i Ps 89,38: vjerni svjedok, a druga dva predikata na Ps 88,28 (LXX).

Proslavljeni Gospodin svjedočio je do smrti. Glagol *martyrein* svjedočiti i imenica *martyria*, svjedočanstvo potječu od riječi

⁴ Usp.: Pierre PRIGENT, *L'Apocalypse de Saint Jean* (Lausanne – Paris: Delachaux et Niestlé éditeurs, 1981.), 17.

⁵ Paulin POUCOUTA, *La dynamique missionnaire de l' Apocalypse* (Paris: Les Éditions du Cerf, 1991.), 183.

⁶ Tu očitu činjenicu potvrđuje PRIGENT, *L'Apocalypse de Saint Jean*, 17, ali i Heinz GIESEN, *Die Offenbarung des Johannes* (Regensburg: Friedrich Pustet, 1997.), 77. Zanimljivo da kraći komentar: Heinz GIESEN, *Johannes-Apokalypse*. Stuttgarter kleiner Kommentar, Neues Testament (Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 1986.), to nedekliniranje ne spominje.

martys, „svjedok“ koji se nalazi u 1,5, veže se uz Isusa Krista i dodaje epegegetski *kai* u značenju „i“ i „naime“. Ivan uzima svjedočanstvo iz Iz 43,10.12; 44,8; 55,4, i dr., uvodi opći pojam i primjenjuje ga na Isusa Krista. Tek u kršćanskom jeziku 2. stoljeća pojam poprima značenje *mučeništva*, svjedočanstvo Krista umrla na križu, pa stoga može dovesti do toga da svjedok treba, ako je potrebno, svojom krvlju zapečatiti svjedočanstvo.⁷ Ovdje je posrijedi svjedočanstvo Božje riječi. Prva velika kvalifikacija pridaje se Isusu Kristu, On je „svjedok onaj vjerni“. Naime u Otkrivenju, a i u cijelom Novom zavjetu, tema svjedočenja usko je povezana s proročkim značenjem poruke. Svjedok je onaj koji je čuo Božju riječ ili je imao viđenja nebeskih zbilja i nauma Božjih. To više iskustvo usmjereno je ujedno i na poslanje: svjedok treba da prenese što je vidio i čuo, priopćuje drugima svoje proročko razumijevanje te tako pobuđuje govor, tj. odgovor vjere. Crkvi je upravo povjereno svjedočanstvo, primila ga je u prosvjetljenju Duha pa je i ona sva u stanju poslanja. Kao i sam Isus Krist „Svjedok vjeran“ (usp.: 1,5) i Crkva nailazi na suprotstavljanje zemaljskih vlasti te treba izdržati nerazumijevanje, nesnošljivost ili čak progonoštvo. Inače već je starozavjetno mesijanštvo izričito: „U Iz 55,4 izraz svjedok označuje Mesiju i u Ps 89,38 Mesija se uspoređuje sa svjedokom vjernim na nebu.“⁸

Ivanovska zajednica prima Isusovo svjedočanstvo i želi se s njime složiti budući u Iv 18,37 Isus iskazuje: „Ja sam se zato rodio i došao na svijet da svjedočim za istinu.“ Tako je Isus svjedok, živi izraz, zanimljiv i shvatljiv u svojoj Očevoj stvarnosti. Svjedok Isus u tom pojačanom smislu nazvan je *pistos*. Prevesti taj izraz, kako se obično čini s „vjeran“ nosi sa sobom izvjesno banalno skrivanje.⁹ Vrijedno je pažnje, „vjerno“ u smislu naslovljenog prema onome o kome svjedoči. Dolazi se do razmišljanja da izraz *pistos* ne označuje jednostavno Isusovu vjerodostojnost, nego je sažima time što je zgusnutu prenosi u iskustvu vjere u zajednici. Moglo bi se, dakle, reći da je Isus kvalificirani svjedok¹⁰ najvišeg stupnja i u smislu da je Njegovo svjedočanstvo prihvaćeno i vrednovano vjerom. Isus daje osobno i živo svjedočanstvo, stoji u nutarnjem svjedočanstvu prema Ocu, u živom odnosu s Ocem, odnosu ljubavi, potpune odanosti i vjernosti. Isusovo svjedočanstvo zaslužuje najveću pažnju prijema, cjelovito je, kuca na

⁷ *Novi zavjet s uvodima i bilješkama Ekumenskog prijevoda Biblije (TOB – NZ)* (Zagreb: Kršćanska sadašnjost, 1992.), 743.

⁸ U. VANNI, „La fede nell' Apocalisse“, 255.

⁹ Usp.: vrijednosno izražavanje u: U. VANNI, „La fede nell' Apocalisse“.

¹⁰ U. VANNI, „La fede nell' Apocalisse“.

vrata vjere, u privrženosti, odanosti i povjerenju Ocu nebeskom. Tako se kršćani po Isusu, svjedoku vjernom, mogu obogatiti onim što je Isus donio: dioništvo Božjeg posvojenja, uskrsnuće od mrtvih i sposobnost pobjede.

1.2. Krist svjedok vjerni je istiniti

Daljnja kvalifikacija Isusa svjedoka vjernog umetnuta je s velikom svečanošću u predstavljanje Isusa Crkvi u Laodiceji: (2) „I anđelu Crkve u Laodiceji napiši: ‚Ovo govori Amen, Svjedok vjerni i istiniti, Početak Božjeg stvorenja‘ (3,14). Svečanost i zajedničarska ispovijest proizlaze iz doksologije liturgijskog slavlja koje je najbolji odraz privrženosti Isusu u Njegovoj Crkvi. Isusova vjernost se suprotstavlja ravnodušnosti kršćana. Isusov predikat Amen prisjeća pouzdanje i vjeru – jedno mjesto o vjeri više – u Iz 65,16 gdje su ljudi vjerni Bogu, Amenu, vjernom i njime se zaklinju. Inače molitelj odgovara Amen na doksologiju u Psalmima. U Amenu dolazi do izražaja pouzdanje i postojanost. Naslovom „Amen“ Krist izriče zahtjev da kao i Bog pouzdano i vjerno navijesti istinu (1,5).

U sadržajnu cjelovitost naslova uvodi Jr 42,5: „Neka Gospodin bude istiniti i vjerodostojan svjedok protiv nas ako ne postupimo sasvim po riječima koje će nam Gospodin, Bog tvoj, po tebi objaviti.“ Povezivanje „svjedok vjerni i istiniti“ (*ho pistos kai alēthinos*), tvrdi: Isus nije jednostavno svjedok koji izražava adekvatno istinu, nego je prije svega svjedok koji sa svojom vjernošću Ocu kvalificira svjedočanstvo. Nije dakle između *pistos* i *alēthinos* sinonimni odnos, nego je Isusova osobna i egzistencijalna vjernost u svemu onome što je za Njega i za nas Otac koji potpuno provjerava dano svjedočanstvo. „Vjeran“ je nosiv pojam autora Apokalipse. Vjernost je čovjekov odgovor na poziv i izbor. Uzor ljudskom ponašanju je Kristova vjernost. U istovrijednim izrazima: istina svjedočanstva pretpostavlja potpunu i punu Isusovu familijarnost u odnosu s Ocem. Isus izražava Očevu istinu, postaje ostvarena Riječ Očeva, on je *pistos* vjeran, povezan s *alēthinos* istiniti.

Otk 19,11: „I vidjeh nebo otvoreno – i gle, konj bijelac, a na njega sjeo On, zvan Vjeran i Istiniti (*pistos kai alēthinos*), a sudi i vojuje po pravdi“ (3) tvrdi po Sinajskom kodeksu¹¹ da je proslavljeni Krist na konju nazvan vjernim i istinitim, te ima prednost pred varijantom „vjerni i istiniti (je on)“. Konjanik je okvalificiran riječju samog Boga (22,6, usp.: 19,9), on je kao Božja riječ, Vjerni svjedok, Amen (3,14).

¹¹ Usp.: izdvojenu tekstualnu kritiku epohalnog komentara: H. GIESEN, *Die Offenbarung des Johannes*, 421.

Odzvanja Pnz 32,4: „Pravi su svi njegovi putovi. Bog je on vjeran i bez zloće, pravedan je on i pravičan“. Makar Otk 19,11-21 govori o sudu, nije ipak isključen gornji odnos prema Otk 1,5; 3,14. Vjerni i istiniti Krist sudi dobro. Bespomoćne podiže i radi za siromahe (Iz 11,4). Isus, Očev živi svjedok, ostvaruje svjedočanstvo po posvećenju svoje uloge, daje pečat istini u povijesti i prenosi je na kršćane.

1.3. Kršćani vjerni i istiniti

Otk 2,13 iznosi kontekst (Isusove) moje vjere i vjere u mene, Krista (3,8) što je potvrdio neodređeni mučenik Antipa ubijen u Pergamu: „Znam gdje prebivaš – ondje gdje je Sotonino prijestolje – a čvrsto se držiš mogega imena te nisi zanijekao moje vjere ni u one dane kad je Antipa, moj svjedok, vjerni moj, ubijen kod vas – gdje Sotona prebiva“ (4). Antipa je jedini poimence spomenuti mučenik u Otkrivenju. Moglo bi se raditi o prepadu gdje je Antipa žrtva. Možda je posrijedi sudski proces: ubijen je jer se vjerojatno usprotivio da caru prinese žrtvu. U Pergamu se radi o carskom kultu. Sotonino prijestolje upućuje na rezidenciju sudbenog sjedišta. Usprkos opasnosti Smirna se drži Isusa i svoje vjere (2,10). Za vjeru u Isusa zajednica je spremna i trpjeti. Ali Antipa je okvalificiran na način koji zaslužuje pažnju: Isus govori u prvom licu: moj svjedok (*ho martys mou*), moj vjernik (*ho pistos mou*). Antipa je nazvan vjerni svjedok na sliku Krista mučenika (1,5). Mučeništvo još ne dolazi uz riječi *martys*. On je prvotno svjedok. Temeljni smisao karakterističnog izraza nesumnjivo je potpuna vjernost Antipe u Isusovu promatranju, ali u pozadini te osnovne slike osobito su osvijetljene važne pojedinosti. Antipa kao Isusov „svjedok“ izražava u okviru povijesti, kao poznati pojedinac i odličnik, da živi Isusovu stvarnost. Jezično nastojanje svjedoči da je Antipa postao također upravo izričaj Isusove vjernosti. Isusova vjernost na neki način se usredotočila i prenijela na njega. Sve se to objašnjava kao Antipino zalaganje koje usvaja Isusovo svjedočanstvo i njemu daje svoje svjedočanstvo i postaje poticaj za crkvu u Pergamu. Uzor je to koji slijedi, zapravo direktno prima Isusovu pohvalu jer se nije odrekao vjere ni u vrijeme progonstva koje ga je na žalost stajalo života.

Kršćani izražavaju Isusovu vjernost, a On je za zemaljskog života stekao vrhunac radikalnosti: pa i crkva Smirne prima poziv da ostane „vjerna do smrti“ (2,10). Otk 2,10 glasi: „budi“ vjeran, a ne „ostani“. Ivan potiče: (5) „Ne boj se onoga što ti je trpjeti! Evo, Sotona, će neke od vas baciti u tamnicu da budete iskušani. Bit ćete u nevolji deset dana. Budi vjeran do smrti i dat ću ti vijenac života.“ Crkva u Smirni

održava vjernost Isusa prema Ocu dajući svoj život. Svi ugroženi ostaju vjerni do smrti. Tako se kandidiraju za nagradu prvenstva.

Neprijatelji u Otk 17,14: „Ratovat će protiv Jaganjca, ali će ih pobijediti Jaganjac – i njegovi pozvanici, izabranici, vjernici – jer on je Gospodar gospodara i Kralj kraljeva“ (6). Ovdje pridjevi postaju imenice. Mjesto podsjeća na 14,4 o prvini proslavljenih nasljedovatelja Krista Jaganjca. Slično se već dogodilo na izričitom gornjem navještaju iz 19,11. Pozvanici i izabranici su pavlovski i aktivni, a vjernici ivanovski i kontemplativni. Krist Jaganjac donio je pobjedu. Molitva i vjera, ljubav i patnja, borba za vjeru plod su otkupljenja Krista Jaganjca i Njegova vlastitog svjedočenja (12,11).

Izraz *pistos* još se paralelno susreće u 21,5 i 22,6 i tvrdi „da su te riječi vjerne i istinite“. Poblizje rečeno ta su dva teksta Otkrivenja okvalificirana kao „vjerna“ legitimacija proroštva, jamstvo istine. U prvom mjestu (7) Otk 21,5 glasi: „Tada Onaj što sjedi na prijestolju reče: ‘Evo, sve činim novo!’ I doda: ‘Napiši: Ove su riječi vjerne i istinite.’“ Krist je već u 3,14; zatim u 19,11 označen kao vjeran i istinit. Bog je dopustio obnovu svih stvari u okviru vođenja povijesti i želi da se to zalaganje razumije i uzme ozbiljno. Na tu nakanu dodaje izraz: „Napiši da su te riječi vjerne i istinite.“ Ima nešto više povrh prisjećanja. Isus je okvalificiran istim izrazom, On je također „vjeran“ i „istinit“ (3,14; 19,11) i spontano se misli na Njegov produžetak u Božjoj riječi. On je u trajnom kontaktu sa svojom Crkvom, donosi joj i jest Božja riječ. Isus je Istina, dakle Božja riječ. Bit će potpuno istinita, ne u banalnom smislu izbjegnute laži nego, u dubokom smislu sažetka vrijednosti vlastitih Bogu, prisutnih u Kristu.¹² I Krist je trajni protagonist i poklonik privrženosti, potpuno se povjerava i prikazuje Ocu, strastveno je zauzet Ocem i Njegovom voljom. Riječ Božja unosi u kršćane Kristovo zalaganje. I oni slušajući Božju riječ po Kristovu vrednovanju, postat će kao Krist poklonici Oca nebeskog.

Drugo spominjanje istoga izraza „te riječi su istinite i vjerne“ stoji u završnom razgovoru između anđela (ili Krista) u 22,6 kao liturgijskom završetku: „I reče mi: ‘Ove su riječi vjerne i istinite’ jer Gospod Bog, nadahnitelj proroka, posla svog anđela da on pokaže slugama njegovim što se ima dogoditi ubrzo“ (8). Ove riječi se odnose na kontekst i na cijelu knjigu. Pouzdanje i istina temelje se na božanskom izvoru (usp.: 1,1), Bog (i Krist) je gospodar proroka. U novom Jeruzalemu prijestolje je središte Boga Oca i Krista Jaganjca. Nije potrebno svjetlo, njihova božanska prisutnost je ispunjenje, jer posred Jeruzalema je stablo života. I sve su te riječi vjerne (pouzdanje)

¹² Usp.: U. VANNI, „La fede nell’ Apocalisse“, 255.

i istinite. Ova perspektiva primijenjena je na pojedinačnu kršćansku zajednicu koja je time pozvana da živi svoj život u kontekstu kontrasta između dobra i zla. Poruka dolazi od Boga i predstavlja garanciju: ono što je po svojim glasnicima, prorocima Bog očitovao slugama u svezi s razvojem povijesti kao „ono što se treba dogoditi ubrzo“ (22,6). Ta poruka prožima kršćane u povijesti i pokreće da djeluju s hrabrošću onoga koji znade da je zaštićen i od Boga vođen; i upravo po toj proročkoj poruci dopušta crkvenoj zajednici da razumije i čita znakove vremena. Krist vjeran i istinit unapređuje razvoj povijesti tražeći u kršćana svećeničko posredovanje. Te riječi nose pravo bogatstvo istine i one potiču sposobne da u privrženosti daruju sve. Tu su jasni temelji uporabe pojma *pistos* u Otkrivenju. Sam izraz ivanovske predaje ima težište oko Krista. Kristološki okvir otkriva Kristova vjernost u zajednici vjere, ljubavi i postojanosti. Krist je vjeran riječi Božjoj, crkvena je zajednica sluša, usvaja, izlaže drugima da i oni budu vjerni kao prenositelji njezine poruke.

2. Mjesta „*pistis*“ vjera u Otkrivenju i njihovo značenje

Riječ *pistis* vjera pojavljuje se četiri puta te nudi zanimljivo ivanovsko produbljenje i obogaćenje sadržaja Kristove i kršćanske vjere.

2.1. Isusova vjera – vjernost

Prvo mjesto „*pistis*“ tiče se crkve u Pergamu – gdje se nastanila protivnost vjere u Krista - s izričitim spomenom progonstva koje je dovelo do Antipine smrti jer je bio *pistos*, vjeran što je već gore protumačeno. Crkva u Pergamu u onome što je sud vrednovanja, a Krist ga čini: prima hvalu zato što se usprkos snažnom pritisku poganske okoline drži potpunoma privrženom Kristu. Krist uskrsli govori: (1) „Znam gdje prebivaš – ondje gdje je Sotonino prijestolje – a čvrsto se držiš mojega imena te nisi zanijekao moje vjere ni u one dane kad je Antipa, moj svjedok, vjerni moj, ubijen kod vas – gdje Sotona prebiva“ (Otk 2,13). Valja naglasiti antitetički paralelizam: izdržati uz ime što odgovara tome da ne porekne vjeru. Ime se Isusovo odnosi na sve vrednote koje je Isus priopćio, osnažene su u osobi, biblijski označeno, po imenu. Sažetak vlastitih Isusovih vrijednosti, u Njegovoj osobi i zajednici Crkve, označene su u Njega kao „moja vjera“. Crkva prijanja uz neugodnog Krista, ali to čini bez kolebanja, ne poričući Isusovu vjeru, Crkva je čuva da bude živa i aktivna u sebi samoj. Radi se dakle

o ostvarenom prihvatu Isusove poruke i, uz nju, postoji prihvatanje svih vrednota personaliziranih u Isusu i koje kasnije nalaze posvećenje u svojem prinosu Ocu. Ono što je bila Isusova prvotna privrženost, sada prihvaća poruku i osobu Isusovu kao dioništvo: Isusova istina, njezina sposobnost dara prešla je temeljne Kristove poteze. I kada su se te crte našle u protivnosti s poganskom okolinom, Crkva se nije kolebala, nije se omela pred složenošću vrednota, nego je uložila vlastiti život po Isusovu primjeru. Usprkos Antipinu mučeništvu govori se o ustrajnosti u vjeri. Suzivši razmišljanje, vrijedi kako izraz, Isusova vjera sadržava subjektivnu vrijednost: ne radi se samo o vjeri u Isusa nego o vjernosti Isusovoj koju Crkva usvaja i dijeli.

2.2. Življena vjera

Kontekst zrele vjere, vlastite ivanovskoj Crkvi, na razini Apokalipse jasno se pokazuje kod izraza „*pistis*“ u 2,19: „Znam tvoja djela: tvoju ljubav, i vjeru, i služenje, i postojanost – i tvoja posljednja djela obilatija od prvašnjih“ (2). Uvijek je posrijedi uskrsli Krist koji izražava Crkvi Tijatire svoju vrijednosnu procjenu. Naglašena je apsolutna uporaba „vjere“, bez daljnjih dodataka.¹³ Jasno da je riječ o prihvaćanju Isusa, Njegova svjedočanstva, Njegovih vrednota i Njegove vjernosti. Narav djela uokviruje ivanovsko nabranje (1,5; 2,4). Uporaba riječi vjere u Otkrivenju je objaviteljska, tri puta od četiri mjesta susreće se s „postojanošću“. Pridjev *pistos* dolazi osam puta i uvijek znači „vjeran, *fidèle*, siguran *sûr*“.¹⁴ Ako se zadrži „vjera“, precizira se vjernost, ne vjerovanje *credo croyance*.¹⁵ Taj prihvatanje je sada uobičajen i Crkva ga je usvojila. Crkva živi od te vjere i tako je sam izraz dovoljan da prizove sav svoj kontekst. Pavlovo nastojanje pokazuje: prvo je ljubav a onda vjera, vjernost. Ljubav je na prvom mjestu (vidjelac prvi; 1 Iv) a slijede djela služenja, postojanosti. Gospodin zna za djelatnu ljubav zajednice, njezinu vjeru razvija u dijakoniju. To je razvojni kontekst, rast kao što ističe završni izričaj: djela Crkve se šire, bilo kvantitativno - bilo kvalitativno.¹⁶ Proizlaze raspoloživost služenja, što vrijedi za sastavnice Crkve, i postojanost koja ju je unaprijedila od svojeg početka do sadašnje razine i još će je unaprijediti. U Crkvi se ističu ljubav i vjera. Crkva je naučila Kristovu

¹³ Usp.: U. VANNI, „La fede nell' Apocalisse“, 263.

¹⁴ Usp.: P. PRIGENT, *L'Apocalypse de Saint Jean*, 57.

¹⁵ Usp.: P. PRIGENT, *L'Apocalypse de Saint Jean*, 57.

¹⁶ Usp.: obljubljeni i često rabljeni izričaj u eklezijalnoj primjeni i vrednovanju ivanovskih zajednica Otkrivenja (U. VANNI, „La fede nell' Apocalisse“, 263).

ljubav, izražava je kao povratnu ljubav zaručnice prema samom Kristu, tako je i Njegova vjera proslijeđeni nastavak vjernosti prema Ocu. Nije posrijedi socijalna struktura, nego kršćanska nada. Efez je u Otkrivenju ostavio prvu ljubav, pa posebno dobiva ukor što je pao s visoka i svakako mu treba obraćenje da opet čini prva djela (2,1-7), a nešto kasnije Tijatira (2,16-29) je povećala duhovnost po kreposnom životu pa je kadra konsekventno se obračunati s postojećim otpadom.

2.3. Vjera i postojanost

Treće mjesto vjere nudi kontekst napetosti: (3) „Je li tko za progonstvo, u progonstvo će ići! Je li tko za mač, da bude pogubljen, mačem će biti pogubljen! U tom je postojanost i vjera svetih“ (13,10)! Tekst je težak, a i rukopisi se razlikuju, što očituje kolebanje prvih čitatelja.¹⁷ Po jednoj usvojenoj predaji, a srodna je s Jr 15,2-3, smisao bi bio: kršćani žive u vremenu neizbježiva progonstva; u takvim prilikama treba se očitovati postojanost i vjera. Po drugom čitanju, ističe se misao o kazni progonitelja: „Tko u izgnanstvo odvodi, sam će biti odveden u izgnanstvo. I tko mačem ubija, sam će biti mačem pogubljen.“ TOB prevodi:¹⁸ „To je dar ustrajnosti i vjere svetih.“ Otk 13,10 sadržava predestinaciju. Autor nagoviješta mučeništvo kao ishod dosljednosti i beskompromisnosti. Valja čuvati vjeru, riječ Božju i Isusovo svjedočanstvo. Kršćanin se treba oduprijeti pritisku vlasti koja želi ući u sve pore njegova života, prisilivši ga na privrženu podložnost. Taj otpor bi mogao stajati života pri čemu kršćanin neće morati oklijevati. Otk 13,10 spominje da se postojanost pokazuje u mučeništvu Krista, ali samo vjera donosi pravu pobjedu. Izrekom o onima koji se mača laćaju, poginut će od mača (Mt 26,52), autor opravdava postojanost i vjeru. Ipak, sve je pod Božjom kontrolom. Povjeravajući se, dakle, Božjoj volji koja vodi povijest i pojedine događaje, kršćanin će postići povjerenje. Morat će se suočiti s poteškoćom, mora izdržati, ali može zauvijek pobijediti dobro nad zlom, također i u slučaju progonstva. I pod gomilanjem poteškoća koje bi se mogle obrušiti na njega, kršćanin će izdržati postojano svoju perspektivu i privrženost Bogu, postići će plodove postojanosti. Ta kršćaninova kvalifikacija u okviru Apokalipse nije jednostavno činjenica koju valja nastaviti, nego je globalna zrelost koja se postiže kada se suoči s iskušenjima i svlada ih. U tom kontekstu sazrijevanja kršćanin ulazi u ono što autor Otkrivenja naziva „vjerom svetih“. Autor prekida svoju nit opisa neprijateljskih protubožanskih

¹⁷ Usp.: TOB - NZ, 759. Usp.: U. VANNI, „La fede nell' Apocalisse“, 264-265.

¹⁸ TOB - NZ, 759.

sila izlaganja da bi privukao pažnju zajednice koja sluša i nasljeđuje Krista.¹⁹ Svojoj zajednici govori da taj „koji“ u toj točki knjige, poruke prolazi, ustanovljuje sposobnost kršćanske izdržljivosti pod pritiskom: pri ruci ima upravo ustrajnost i vjeru. Jasno je da se radi o kršćaninovoj vjernosti Kristu, Njegovoj poruci, Njegovu svjedočanstvu, Njegovoj osobi. Kršćaninova vjernost preuzima Isusovu vjernost Ocu. Isus se suočio s patnjom, sa smrću za potpuno i apsolutno posvećenje Očevojoj volji.

Vjera kršćana uspjeh će tako dostići u tom poticajnom i utvrđenom kontekstu iskušenja razinu potpune vjernosti Sina prema Ocu u 14,12: „U tom je postojanost svetih – onih što čuvaju zapovijedi Božje i vjeru Isusovu“ (4). TOB prevodi:²⁰ „To je čas ustrajnosti svetih.“ Vjera se shvaća objektivno: „vjera u Isusa“. Važno je to biblijsko mjesto: usprkos prethodnom spasenju vjernih i dalje vlada ugroženost i kazna od strane neprijateljskog pustošenja protubožanske Zvijeri, čitatelj biva prekinut i upozoren da izdrži i potraži neposredno objašnjenje.²¹ Ustrajnost vodi kršćanina da slijedom učitelja Krista po vjeri preuzme rizik mučeništva (Otk 1,9; 13,10). A skupina će morati staviti u prvi plan postojanost, sposobnost da drži pod kontrolom (*hypomonē*) bilo kakve poteškoće, od strane „svetih“. Radi se o svim kršćanima koji se „čuvaju“ u sebi samima da bi mogli izraziti u zgodnom trenutku ponašanja „zapovijedi Božje i vjeru Isusovu“. Dva izraza stavljena su u progresivni sinonimni paralelizam. Božje zapovijedi o kojima se govori u tom kontekstu uspjele su da se misli o „deset riječi“ Starog zavjeta (Izl 20; Pnz 5). To uspoređivanje sigurno ne treba isključiti, ali važnije je ponovno tumačenje Božjih zapovijedi tragom ivanovske škole. Božje zapovijedi su prije svega djelatni pokazatelji koje Isus prima od Oca i koji se tiču provođenja cijelog Njegova života, posebno Njegova prinosa. Isus podržava na životu, podgrijava u sebi Očevu zapovijed.

Taj stav prelazi od Njega na kršćane: i oni će kao i Isus podržavati u svojoj svijesti potrebu da razumiju i ostvare sve ono što Bog traži od njih.²² Postojanost u poteškoćama sadržava Božje zapovijedi shvaćene i u Isusovoj vjeri. Taj posljednji izraz izražava potpuno prijanjanje kršćanina uz Isusa koji mu dopušta da usvoji i da ustraje po Isusu u Očevim zapovijedima. Postojanost svetih u Otkrivenju se odnosi na kršćansku suodgovornost. Dosljedni kršćani neće samo izvršiti volju Božju nego će prihvatiti prepuštanje volji Božjoj, vlastitoj Isusu po „vjernom“ stavu.

19 Usp.: U. VANNI, „La fede nell' Apocalisse“, 265.

20 TOB – NZ, 761.

21 Usp.: U. VANNI, „La fede nell' Apocalisse“, 266.

22 Usp.: U. VANNI, „La fede nell' Apocalisse“, 267.

Zaključak

Mjesta vjere smještena su u liturgijskom iskustvu pohvale i ispovijesti prvog dijela (2,13.19). U drugom dijelu (13,10; 14,12) objašnjava ih vjerna zajednica. Postoji prožetost između Krista i kršćanina, označena krepošću vjere. Sagledavši vjeru, proizlaze sugestivne značajke.

Prije svega istraživanje terminologije vjere tvrdi o punom razvoju i postoji unutar iste ivanovske jezgre. Isus prihvaćen po vjeri već je aktivan i prisutan u okviru kršćanske zajednice. Ona se otvara osobito u liturgijskom ozračju u kojem je smještena cijela knjiga.²³ Razmišljajući o Isusu, vjerska zajednica osjeća da je Isus sam prenositelj vjere: za Njega se ponavlja izreka „vjeran“, „izričita vjernost“: vjera je otvaranje i potpuno posvećenje Ocu. Potpuni prijem „vjernog“ Isusa nosi sa sobom skok razine u kršćaninovoj vjeri. To neće više biti prvotno prijanjanje uz Isusa, a neće jednostavno biti ni otkriće povezivanja vjere - ljubavi, nego će donijeti potpuno poklapanje cijelog života s obzirom na Isusa. Poput Isusa prema Ocu nebeskom i kršćanin će biti „vjeran“, potpuno prožet Isusovim vrijednostima. I to se prakticira u liturgijskom činu, u vjeri u eminentnom euharistijskom slavlju.

Zatim nastupa aspekt koji proizlazi iz vjere, u stvari je kontekstualnost:²⁴ vjera se nikada ne susreće sama već u relaciji s drugim krepostima. Zajedno dolazi s ljubavlju i posjeduje sav kontekst kršćanskog života. Kada vjera stiže na svoju razinu punine, susreće se s ljubavlju: nemoguće je ravnomjerno prihvatiti Isusa, pouzdati se u Njega, primiti potpunoma Njegovu riječ i Njegov lik bez veze ljubavi prema Bogu i bez veze ljubavi prema bližnjima. Dakle, vjera postaje element koji intenzivira sve sastojke kršćanskog života. Izraz vjera i vjeran često je popraćen riječju „postojanost“ (1,9; 2,2.3.19; 3,10; 14,10). Tako u 2,19 Krist hvali služenje, postojanost i vjernost Crkve u Tijatiri; u 13,10 autor poziva ponovo na postojanost i vjernost.²⁵ Tako i u „14,12 može se primijetiti povezanost između postojanosti i opsluživanja. Još bolje, upravo u 14,12 navedena su izričita tri izraza: vjera, postojanost i služenje. Jamačno nije slučajno: vjernost, postojanost i opsluživanje (Riječi) idu zajedno.“²⁶ U govoru

23 Usp.: U. VANNI, „La fede nell' Apocalisse“, 268.

24 Usp.: U. VANNI, „La fede nell' Apocalisse“, 269.

25 Usp.: P. POUCOUTA, *La dynamique missionnaire de l' Apocalypse*, 193.

26 Usp.: P. POUCOUTA, *La dynamique missionnaire de l' Apocalypse*, 193.

o vjeri i ljubavi ističe se postojanost i posebno istinitost. Ne može se zamisliti samu vjeru kao što se ne mogu zamisliti ni drugi aspekti bez međusobne povezanosti. Bez vjere započete, utvrđene, zrele ne bi bilo ni kontinuiteta ljubavi a jedna i druga uokvirene su postojanošću i usmjerena na istinitost.

Daljnji aspekt zaslužuje da bude posebno naglašen. U Otkrivenju se ističe izvjesno dvojstvo.²⁷ Kontrast između svjetlosti i tame postaje u Apokalipsi kontrast između Kristova sustava i zemaljskog sustava.²⁸ Kristov sustav donosi sa sobom, s potpunim prihvaćanjem Krista, potpuno otvaranje Bogu Ocu. Naprotiv, zemaljski sustav je zatvoren sustav u svojoj nutрини koja odbacuje svaki kontakt, svaki odnos s transcendencijom. Uostalom zemaljski sustav je silovit, agresivan, ne tolerira postojanje drukčijeg, Kristovog sustava. Tako, dakle, između dva sustava izbija trajna napetost koja se može proširiti i stvarno se širi u strašno progonstvo.²⁹ No kršćani, vjerni Kristovu sustavu, morat će biti spremni prinijeti svoj život, tako kako je učinio sam Krist. I upravo u toj konfliktnoj okolini prilazi „vjera svetih“. Kršćanin oživljuje Kristovu pobjedu, on je susljedni, drugi Krist: ljubi kao Krist, nastoji spasiti sve, po svojem posredovanju Kristovih vrijednosti, ali će riskirati da ne bude shvaćen, upravo da bude omražen i progonjen. Krist se suočio sa svim zemaljskim poteškoćama i nadvladao ih. Sav Kristov kontekst nasljedovanja, koji je kršćanin primio i usvojio, dopustit će mu da bude Kristov sljedbenik, „vjernik“.

Konačno valja „primijetiti da se pridjev ‘*pistos*’ povezuje koliko s Kristom (1,5; 3,14; 19,11), toliko s vjernicima, sa svetima (2,13; 21,5; 22,6). Tako je i s imenicom ‘*pistis*’ koja se isto tako povezuje koliko s Kristom (2,13; 14,12), toliko sa zajednicom, s Crkvom (2,19; 13,10). Taj je dvostruki paralelizam zanimljiv. Pokazuje da Crkva mora nasljedovati Kristovo svjedočanstvo sve do kraja; mora biti vjerna svjedokinja po uzoru na Krista, svjedoka vjernog.“³⁰ Tako Otkrivenje poziva³¹ na egzemplarno kristološko i eklezijalno, tj. zajedničarsko svjedočanstvo nasljedovanja.

27 Usp.: U. VANNI, „La fede nell’ Apocalisse“, 269.

28 Usp.: U. VANNI, „La fede nell’ Apocalisse“, 269.

29 Usp.: U. VANNI, „La fede nell’ Apocalisse“, 269.

30 P. POUCOUTA, *La dynamique missionnaire de l’ Apocalypse*, 193.

31 Usp.: P. POUCOUTA, *La dynamique missionnaire de l’ Apocalypse*, 201.

FAITH IN THE BOOK OF REVELATION

Summary

After a statistical and numerical introduction on the terminology of faith in the Apocalypse this article offers a biblical-theological analysis of all instances of the term faith in the Book of the Revelation. First, the author analyzes the eight instances of pistos, "faithful/reliable". Next there are individual explanations of the four instances where pistis, "faith" is used. There follows a theological conclusion in four parts: liturgy of terms, context of virtues, contrast of behavior and Christological/Ecclesiological issues.

Keywords: *faith, faithful, fidelity, trustworthy, true, witness, love, service and perseverance.*

Translation: Nikola Hohnjec and Kevin Sullivan

UDK: 27-46:378

27-76

Pregledni rad

Primljeno: travanj 2013.

Nikola VRANJEŠ
Teologija u Rijeci
Omladinska 14, HR - 51000 Rijeka
nickvranjes@yahoo.com

CRKVA I SVEUČILIŠTE PASTORAL NA IZVORIŠTU ZNANOSTI I KULTURE

Sažetak

Sveučilišni pastoral predstavlja specifično područje djelovanja koje uključuje ostvarivanje poslanja Crkve u odnosu na sveučilišni ambijent, tj. u odnosu na profesore i drugo osoblje na sveučilištima, kao i u odnosu na studente. Kroz taj segment svojega djelovanja Crkva biva na osobit način povezana s jednim od temeljnih ishodišta znanosti i kulture društva. Upravo ta uloga sveučilište čini posebno aktualnim i zahtjevnim ambijentom poslanja. Stoga je važno uočiti temeljne odrednice sveučilišnog pastorala, kao i razraditi njegove bitne aktualne izazove i mogućnosti njegova unapređenja. Upravo to predstavlja predmet ovoga rada u kojemu se, koristeći metodu teološko-pastoralnog raspoznavanja, ukazuje na bitne sastavnice sveučilišnog pastorala, kao i na perspektive njegova razvitka u aktualnoj crkvenoj praksi.

Ključne riječi: *Crkva, sveučilište, studenti, znanost, kultura, evangelizacija.*

Uvod

Sveučilišni pastoral je područje crkvenog poslanja u kojemu se pastoralno djelovanje ostvaruje u odnosu na sveučilišni ambijent, tj. u odnosu na akademske i s njima izjednačene ustanove. To podrazumijeva djelovanje u odnosu na sveučilišne profesore i drugo nastavno i znanstveno osoblje na sveučilištu, ali i u odnosu na studente te u odnosu na različite djelatnike sveučilišta.¹ U tome pogledu važno je uočiti da studentski pastoral ulazi u okvir sveučilišnog koji je od njega šire područje djelovanja. Studentski pastoral predstavlja specifičan vid djelovanja u odnosu na studente,

¹ Usp.: Josip STANIĆ, „Pastoral sveučilištaraca: problemi, mogućnosti, ciljevi“, *Kateheza* 16 (1994.), 123.

iako je bitno povezan sa sveučilišnim pastoralom, budući da ga je moguće ispravno shvatiti i aktualizirati samo u povezanosti sa sveučilišnim ambijentom. Stoga se u ovome radu obrađuju najprije pitanja sveučilišnog pastora kao takva, a potom i neka aktualna pitanja studentskog pastora. Teološko-pastoralni elementi sveučilišnog pastora po sebi se odnose i na ambijent veleučilišta iako veleučilište, zbog nekih svojih specifičnosti, zahtijeva i specifičan pristup koji u ovome radu ne možemo detaljnije analizirati.

1. Povezanost Crkve i sveučilišta

Crkva je sa sveučilišnim ambijentom višestruko povezana. Možemo reći da je ta povezanost i povijesne i pastoralne naravi. Crkva je, naime, dala početke sveučilištu i uz njezinu podršku ova se obrazovna i odgojna ustanova razvijala tijekom stoljeća. Iako danas mnogi društveni čimbenici nastoje umanjiti ili previdjeti tu činjenicu, važno je da Crkva sama, kao i sve dobronamjerne i na istinsko dobro čovjeka usmjerene društvene i kulturne institucije, vode o njoj računa. S druge strane, Crkva je pozvana u odnosu na sveučilišni ambijent, kao i u odnosu na druge važne segmente ljudskog života i razvitka, aktualizirati svoju pastoralnu nazočnost. Kroz nju Crkva nastavlja Kristovo poslanje spasenja čovjeka u odnosu na jedno specifično i iznimno zahtjevno područje djelovanja. To je tim važnije imajući u vidu značenje sveučilišnog perioda za život i djelovanje ljudi. Radi se, naime, o periodu intenzivnog sazrijevanja mladih tijekom kojega su pozvani preuzeti odgovornost za svoju budućnost, i to ne samo u pogledu ostvarivanja što boljih stručnih i znanstvenih kvalifikacija već i u pogledu približavanja punoj istini o životu, o smislu postojanja, o pravim izvorištima sreće i radosti te o ispravnom određivanju putova prema budućnosti.² Štoviše, mladi su pozvani upravo tijekom studentskog razdoblja usvajati istinsku životu mudrost koja će ih voditi cjelovitom shvaćanju i ostvarivanju života, što nužno uključuje i transcendentnu dimenziju.

² Usp.: JOHN PAUL II, „Message from Pope John Paul II on the Occasion of the 8th International Youth Forum“, PONTIFICIUM CONSILIUM PRO LAICIS, *Youth and University: Witnessing to Christ in the university world. International Youth Forum. Rocca di Papa, 31. March – 4. April 2004.*, (Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2005.), 16.

2. Kršćansko poslanje u sveučilišnom ambijentu

Papa Ivan Pavao II. jednom je prigodom ukazao na vrlo sugestivnu naznaku temeljnog i specifičnog poslanja kršćana na sveučilištu: „pokazati razumljivost istine vjere u sveučilišnom ambijentu“.³ Dakle, prema starom načelu *fides quaerens intellectum* ovdje bitno izvorište i predmet kršćanskog poslanja u osobi i otajstvu Isusa Krista na posebno znakovit način prerasta u poticaj za očitovanjem razumljivosti kršćanskog vjerovanja. Prema ovom načelu vjera treba prožimati ljudsko razumijevanje.⁴ Razumljivost razloga vjere ovdje je nužno osvjetljavati u povezanosti s ključnim pitanjima značenja i smisla ljudskog života,⁵ a to znači i s pitanjima kulture i znanosti. Drugim riječima, sveučilišni ambijent omogućuje (ili bi barem trebao omogućavati) prožimanje *vjere, znanosti i kulture*.

Pitanje istine ili područje istraživanja pune istine o čovjeku i životu ključno je u sveučilišnom pastoralu, i to iz više razloga. Prije nego što istaknemo te razloge, treba uočiti da je danas pitanje istine uglavnom odsutno iz sveučilišnog ambijenta.⁶ Jedna od najnegativnijih posljedica postmodernog tehnicističko-materijalističkog mentaliteta je zaustavljanje na empiričkim horizontima stvarnosti na kojima puna istina o čovjeku, njegovu životu i određenju ne igra neku posebno važnu ulogu. Stoga je Crkva, osobito putem teologije,⁷ pozvana

³ Usp.: JOHN PAUL II, „Message from Pope John Paul II on the Occasion of the 8th International Youth Forum“, 16-17.

⁴ Usp.: Lorenzo LEUZZI, „Campus Ministry“, PONTIFICIUM CONSILIUM PRO LAICIS, *Youth and University: Witnessing to Christ in the university world. International Youth Forum. Rocca di Papa, 31 March – 4 April 2004.*, 193.

⁵ Usp.: JOHN PAUL II, „Message from Pope John Paul II on the Occasion of the 8th International Youth Forum“, 16.

⁶ Usp.: Jerzy SZYMIK, „Služba naviještanja spasenja. Teologija na sveučilištu“, *Communio* 38, br. 115 (2012.), 60.

⁷ Jerzy SZYMIK, „Služba naviještanja spasenja. Teologija na sveučilištu“, 72: „Zadaća teologije, discipline koja je, u svojoj teoretsko-idejnoj inačici, slobodna od bilo kakvih svjetovnih ideologija (ta jedan od njezinih korijena i ‘nije od ovoga svijeta’) sastoji se u tome da podupire sveučilišnu obitelj znanosti kao mjesto pitanja o istini. To je njezino (teološko) navlastito mjesto, koje joj je dragocjeno kao njezina baština u domu znanosti kao domu istine. Teologija ima pravo u njemu stanovati i u njemu podići glas u stvari istine. Sestrinske znanosti, sa svoje strane, imaju pravo čuti taj glas. Prisutnost toga glasa, provođenje istraživanja, sloboda tih istraživanja, sama ozbiljnost toga glasa koji se podiže iz unutrašnjosti sveučilišne zajednice – to je način na koji društvo upućuje teologiji (dakle, kršćanskoj vjeri) priznanje onoga posebnog statusa koji pripada njezinim navlastitim, duhovnim temeljima – a to unatoč svoj fundamentalnoj svjetonazorskoj neutralnosti.“

naviještati punu istinu u sveučilišnoj zajednici, i to u svim, osobito u znanstvenim, aspektima stvarnosti. Teologiji je zadaća biti u dinamici istine koja uvijek uključuje i kognitivno područje,⁸ dakle ono koje se u sveučilišnom ambijentu posebno aktualizira. „Istraživanje istine konstituirala srž susreta Crkve i sveučilišta, pa je stoga sveučilišni ambijent privilegirani prostor pastoralne zauzetosti.“⁹ Objedinjavajuće sažeti oznake ovog poslanja mogli bismo na sljedeći način: „Nastojanje oko istine postavljeno je u surjeđe odnosa vjere, kulture i znanosti. Upravo u sastavnicama tog odnosa raspoznaje se suradnja Crkve i sveučilišta, budući da su i Crkva i sveučilište pozvani, svako u svome području i na svoj način, pridonositi razvitku istinske ljudske kulture, kao i pravoj svrsi znanosti koja bi trebala služiti samo punoj istini o čovjeku. Sveučilišta su u pravom smislu riječi generatori kulture i znanosti jednog društva. Stoga doprinos Crkve njihovu djelovanju mora biti prepoznat kao konstruktivan element koji im pomaže ostvarivati tako odgovorno poslanje. Odnos vjere i kulture tako se prepoznaje kao poseban element sveučilišnog pastorala.“¹⁰

Promicanje istine nužno je, dakle, sagledavati kroz važnu karakteristiku sveučilišnog ambijenta koja se ogleda u njegovoj bitnoj povezanosti sa znanstvenom i kulturnom stvarnošću društva u cjelini. Na taj način ovaj ambijent predstavlja povlašteni prostor susreta znanstvenih, kulturnih i odgojnih čimbenika. U tom prostoru kolaju ideje i nerijetko se sukobljavaju potpuno oprečna, osobito filozofska strujanja. Kao takav, sveučilišni ambijent u bitnome utječe na važna pitanja o čovjeku i društvu općenito. Stoga je kršćanski doprinos u ovom ambijentu danas osobito potrebno fokusirati na promicanje potpune istine o čovjeku i njegovu životu, posebno u svjetlu brojnih postmodernih znanstvenih izazova. To postaje tim važnije budući da jača lažno uvjerenje kako sveučilište po sebi i nema neku posebnu odgojnu ulogu, tj. da je ono prostor stjecanja neke forme navodno „neutralnog“ znanja i kompetencija koje bi po sebi bile autonomne u odnosu na druga pitanja, osobito filozofske, teološke ili etičke prirode. Jasno, riječ je o lažnom uvjerenju. Sveučilište je itekako odgojni ambijent.¹¹ Naime, upravo ono predstavlja prostor u kojemu se promiču najrazličitije vizije

⁸ Usp.: Jerzy SZYMIK, „Služba naviještanja spasenja. Teologija na sveučilištu“, 67.

⁹ Josip STANIĆ, „Pastoral sveučilištaraca: problemi, mogućnosti, ciljevi“, 123.

¹⁰ Usp.: Nikola VRANJEŠ – Zlatan KUPČAK, „Studentski pastoral u Rijeci danas. Mogućnosti i perspektive“, *Riječki teološki časopis* 20 (2012.), 317-318.

¹¹ Usp.: Nikolaus LOBKOWICZ, „The Method of Study: From Knowledge to Wisdom“, PONTIFICIUM CONSILIUM PRO LAICIS, *Youth and University: Witnessing to Christ in the university world. International Youth Forum. Rocca di Papa, 31 March – 4 April 2004.*, 61.

čovjeka i života, što se danas vidi bolje nego ikada prije.

Zato je sveučilišni pastoral s obzirom na pitanje istine danas u odnosu na kršćansko djelovanje potrebno usmjeriti prema stvaranju takvih pastoralnih projekata koji će omogućiti poticanje sveučilišne zajednice na znanstveno i nastavno djelovanje prema punini realnosti,¹² tj. prema otkrivanju i poštovanju svih sastavnica ljudskog života i čovjekove osobe, pri čemu religijskoj sastavnici treba priznati njezino legitimno i nezamjenjivo mjesto i značenje. K tomu, nastojanje oko istine nikako nije i ne može biti etički neutralan proces; štoviše, riječ je o procesu s nesagledivim etičkim implikacijama u svim područjima znanja.¹³ Zato je osobita zadaća kršćana svjedočanstvo neprolaznih ljudskih i kršćanskih vrijednosti u sveučilišnom ambijentu. Kršćani, dakle, ne smiju biti neprepoznatljivi dio sveučilišne zajednice.

Ovakvo djelovanje podrazumijeva nastojanje kršćana oko promicanja mentaliteta nesebične izvrsnosti¹⁴ koja neće podlijevati utjecajima ideološke, političke, medijske ili gospodarsko-lobističke naravi koji su danas vrlo uočljivi na sveučilištima diljem svijeta. Kršćani trebaju pomagati sveučilišnoj zajednici koje su dio u spoznavanju i vrednovanju činjenice da je puna istina o čovjeku nedostupna prirodno-znanstvenim metodama, tj. da „ova istina može biti otkrivena samo putem filozofskog istraživanja, teološke refleksije i divljenja *nad* i kontempliranja ljudskog života.“¹⁵ Nastojanje ovog tipa postaje tim važnije uzme li se u obzir kriza u kojoj se mnoga sveučilišta danas nalaze, a koja je obrazovne, često znanstvene, ali u bitnome kulturne i duhovne naravi.¹⁶ K tomu, u odnosu na kršćanstvo sveučilišni ambijent je prepun predrasuda i nerazumijevanja.¹⁷ Kršćanski pogled na istinu o čovjeku teško se probija u današnjem svijetu, a na sveučilištima pogotovo. Stoga je tim važnije da kršćani daju svoj poseban doprinos ovoj zajednici, bez pokušaja umanjivanja vlastite specifičnosti ili ustuka pred izazovima postmoderniteta.

12 Usp.: Alejandro LLANO, „University, Truth and Freedom“, PONTIFICIUM CONSILIIUM PRO LAICIS, *Youth and University: Witnessing to Christ in the university world. International Youth Forum. Rocca di Papa, 31 March – 4 April 2004.*, 132.

13 Usp.: Alejandro LLANO, „University, Truth and Freedom“, 132.

14 Usp.: Alejandro LLANO, „University, Truth and Freedom“, 130.

15 Josef ZYCINSKI, „Faith and Reason: Science and Faith in Evolving Culture“, PONTIFICIUM CONSILIIUM PRO LAICIS, *Youth and University: Witnessing to Christ in the university world. International Youth Forum. Rocca di Papa, 31 March – 4 April 2004.*, 138. Usp.: Stanislav RYLKO, „Opening Address“, PONTIFICIUM CONSILIIUM PRO LAICIS, *Youth and University: Witnessing to Christ in the university world. International Youth Forum. Rocca di Papa, 31 March – 4 April 2004.*, 26.

16 Usp.: Stanislav RYLKO, „Opening Address“, 22-23.

17 Usp.: Stanislav RYLKO, „Opening Address“, 26.

3. Elementi sveučilišnog pastoralala

Ovo pastoralno područje, iako u sebi vrlo zahtjevno i po mnogočemu posebno, kao i svako drugo, predstavlja dio jedinstvenog pastoralnog djelovanja Crkve. To znači da uključuje ostvarivanje bitnih segmenata crkvenog poslanja, dakle navještaj riječi i liturgijska slavlja, službu ljubavi i izgradnju zajedništva, zadaću nove evangelizacije i posebno evangelizaciju znanosti i kulture. Što se tiče organizacijskih segmenata poslanja, i ovaj segment pastoralala uključuje najprije zauzetost biskupa i mjesne Crkve, a potom zaduženih svećenika, sveučilišnih kapelana, osnutak sveučilišnih kapelanija, ali i uključenost župnika i župnih zajednica.¹⁸ Djelovanje biskupa i mjesne Crkve predstavlja temeljnu okosnicu koja treba koordinirati druge segmente djelovanja. U tome pogledu sveučilišni pastoral treba biti sastavnim dijelom uređenog pastoralnog plana i programa jedne mjesne Crkve.¹⁹

Danas se sveučilišni pastoral uglavnom nastoji organizirati putem djelovanja zaduženih svećenika, najčešće studentskih kapelana, a negdje i studentskih kapelanija.²⁰ K tomu promovira se, osobito u posljednje vrijeme, djelovanje vjernika laika, posebice animatora u sveučilišnom i studentskom pastoralu.²¹ Ivan Pavao II., kao važnu kariku sveučilišnog pastoralala, vidio je i djelovanje pokreta, udruga i zajednica vjernika u sveučilišnom ambijentu.²² Važan segment sveučilišnog pastoralala predstavlja *duhovno vodstvo*,²³ koje uz intelektualno-znanstveni vid djelovanja čini bitnu okosnicu poslanja Crkve. Duhovno vodstvo potrebno je ovdje osobito usmjeriti u smislu razvitka i unapređenja duhovnosti studija i ljubavi prema istraživanju istine.²⁴ K tomu, duhovnost profesora i studenata potrebno je

18 Usp.: Lorenzo LEUZZI, „Campus Ministry“, 196.

19 Usp.: Bruno STENCO, „La vita universitaria e la comunità cristiana“, *Orientamenti pastorali*, 56,4-5 (2008.), 77, 79.

20 *Sveučilišna ili studentska kapelanija* trebala bi se prepoznavati kao vlastiti subjekt djelovanja koja bi u okviru mjesne Crkve predstavljala specifično uporište za sveučilišni pastoral u jednom sveučilišnom i studentskom središtu. Usp.: Bruno STENCO, „La vita universitaria e la comunità cristiana“, 78-79.

21 Usp.: Nikola VRANJEŠ – Zlatan KUPČAK, „Studentski pastoral u Rijeci danas. Mogućnosti i perspektive“, 314-315.

22 Usp.: JOHN PAUL II, „Message from Pope John Paul II on the Occasion of the 8th International Youth Forum“, 17.

23 Usp.: Andres ARTEGA MANIEU, „Christian Presence in The University World“, PONTIFICIUM CONSILIUM PRO LAICIS, *Youth and University: Witnessing to Christ in the university world. International Youth Forum. Rocca di Papa, 31 March – 4 April 2004.*, 188.

24 Usp.: Bruno STENCO, „La vita universitaria e la comunità cristiana“, 78.

promicati i kao specifično određenu u smislu povezanosti s određenim područjem istraživanja i rada, životnog staleža i dobi.²⁵

4. Specifičnosti sveučilišnog pastoral

Uz do sada istaknuto valja naglasiti da se sveučilišni pastoral razlikuje od drugih oblika pastoralne aktivnosti Crkve po nekim svojim specifičnim elementima. Najprije je važno istaknuti poštovanje specifičnosti ovog vida djelovanja, i to u svim njegovim aspektima. Ne bi se smjelo događati da se ovaj vid poslanja Crkve tek na jedan neodređen način uklapa u druge segmente poslanja, kao što je npr. pastoral odraslih ili mladih. Sveučilišni pastoral ovim područjima daje svoj vlastiti i nezamjenjivi doprinos; on je s njima povezan, no zahtijeva i neke posebne pristupe. Zato je važno djelovati u smislu cjelovitog, ali u isto vrijeme u sebi razlikujućeg projekta vjere na sveučilištu.²⁶

Govor o specifičnostima sveučilišnog pastoral povezan je u prvom redu sa znanstveno-kulturnim komponentama ovog ambijenta. Budući da je specifična zadaća kršćana u ovome području obilježena nastojanjem oko što cjelovitijeg dohvaćanja razumskih razloga vjere i njihovim povezivanjem s utemeljenim plodovima ljudske racionalnosti, možemo reći da se specifičnost ovog pastoral ogleda u nastojanju oko pomoći razumu kako bi se ostvario u potpunosti, tj. kako bi izbjegavao napast zatvaranja samo u okvire tehnologije i materijalnog napretka te kako bi mu se omogućilo usmjeravanje prema rastu spoznaje na horizontima mogućnosti spoznavanja pune istine i dobra.²⁷ Sveučilišni pastoral nudi doprinos i poticaj putem poruke vjere pozorne na aktualna pitanja suvremenog čovjeka uvijek spremne dati razloge kršćanske nade (usp.: 1 Pt 3,15).²⁸

K tomu, ovaj vid djelovanja trebalo bi posebno karakterizirati njegovanje otvorenosti te ekumenska, kao i nota međureligijskog dijaloga, osobito u odnosu na znanstvena i kulturološka pitanja.²⁹ To je osobito značajno danas u složenim društveno-kulturnim prilikama u kojima sveučilišni ambijent postaje posebno mjesto susreta i razmjene studenata i profesora, ali i surječje djelovanja znanstvenika iz cijeloga svijeta. Pritom je, kao što ćemo još vidjeti, važno i teološko rasuđivanje

25 Usp.: Bruno STENCO, „La vita universitaria e la comunità cristiana“, 80.

26 Usp.: Bruno STENCO, „La vita universitaria e la comunità cristiana“, 76.

27 Usp.: Joseph RATZINGER, *Europa. I suoi fondamenti oggi e domani* (Milano: Edizioni San Paolo, 2004.), 85.

28 Usp.: Bruno STENCO, „La vita universitaria e la comunità cristiana“, 76.

29 Usp.: Lorenzo LEUZZI, „Campus Ministry“, 197.

stvarnosti, tj. poštovanje dužne osjetljivost za vlastiti identitet i evanđeosko prosuđivanje ili raspoznavanje.³⁰

4.1. Intelektualni apostolat

Ako bismo pokušali detaljnije opisati posebnost sveučilišnog pastorala, mogli bismo je označiti složenicom „intelektualni apostolat“.³¹ Time se želi izraziti, s jedne strane, poveznica u odnosu na glavnu oznaku ovog ambijenta, koja je intelektualno-znanstvene naravi, a s druge strane način kršćanske prisutnosti u njemu, prisutnosti koja nipošto ne smije biti pasivna, već kvalificirana.³² Kršćani se nikada ne smiju umoriti od traženja, istraživanja i razumijevanja pune istine u povezanosti s ljudskim znanjem.³³ Ovaj vid apostolata podrazumijeva ponovno stjecanje i izricanje potpune racionalne mogućnosti čovjeka u nastojanju cjelovitog istraživanja istine.³⁴ „Moramo dubinski studirati stvarnost kroz integriranje znanja, te nastaviti od fenomena prema temeljnim pitanjima i dopustiti znanju da sazrije u mudrost...“³⁵ Na taj način kršćani će moći pružati pomoć svima kako bi se vinuli od znanja k mudrosti.³⁶

4.2. Neki aktualni zahtjevi sveučilišnog pastorala

Među osnovne postavke koje je nužno poštovati u pastoralnom susretu sa sveučilišnim ambijentom ubrajaju se: *identitet, otvorenost i prosuđivanje*.³⁷ Brojni izazovi u odnosu na ostvarivanje sveučilišnog pastorala danas odnose se upravo na te postavke. Možemo najprije istaknuti činjenicu potrebe prilagođenog pristupa sveučilišnom ambijentu, pristupa u kojemu će biti zajamčen kršćanski identitet vjernika, ali neodvojivo od toga, u kojemu će biti moguće ostvarivati i višeoblične i bogate modele djelovanja. Pastoralni angažman sa

30 Usp.: Lorenzo LEUZZI, „Campus Ministry“, 197.

31 Usp.: Mary A. GLENDON, „University Students Today: Portrait of a New Generation“, PONTIFICIUM CONSILIUM PRO LAICIS, *Youth and University: Witnessing to Christ in the university world. International Youth Forum. Rocca di Papa, 31 March – 4 April 2004.*, 57.

32 Usp.: Andres ARTEGA MANIEU, „Christian Presence in The university World“, 185.

33 Usp.: Andres ARTEGA MANIEU, „Christian Presence in The university World“, 187.

34 Usp.: Franco DOROFATTI, *I luoghi della fede nella società secolare* (Milano: Ancora, 2008.), 25.

35 Usp.: Andres ARTEGA MANIEU, „Christian Presence in The university World“, 183.

36 Usp.: Nikolaus LOBKOWICZ, „The Method of Study: From Knowledge to Wisdom“, 63.

37 Usp.: Andres ARTEGA MANIEU, „Christian Presence in The university World“, 192.

sveučilišnim profesorima i studentima danas treba ostvarivati s drukčijom pastoralnom zauzetošću i putem drukčijih metoda nego što se ostvaruje u nekim drugim pastoralnim ambijentima. Kao što je već istaknuto, nije dovoljno npr. studentski pastoral organizirati tek kao jedan od vidova pastoralna mladih u odnosu na koji se pokušavaju ostvarivati neke uobičajene pastoralne metode i pristupi. Također, pastoral u odnosu na sveučilišne profesore ne smije se samo pokušavati spajati s uobičajenim načinima pastoralna odraslih. Ovakvi su pokušaji, inače, jedan od razloga prilično slabo razvijenog sveučilišnog pastoralna u našim sveučilišnim središtima. Sveučilišni pastoral mora uvažavati specifičnosti sveučilišnog ambijenta. Jedna od temeljnih specifičnosti toga ambijenta u odnosu na vjerski život svakako je nužna potreba drukčijeg spoznajnog, a neodvojivo od toga i egzistencijalnog pristupa vjeri. Sveučilišno vrijeme i ambijent duboko utječu na osobe i mijenjaju njihove poglede na život i svijet. Vjerski život sveučilištaraca stoga nužno traži jednu drukčiju razinu pristupa vjerskim temama i pitanjima nego što je to slučaj u nekim drugim segmentima pastoralna. Ako to ne biva prepoznavano i poštovano, vjerski život nužno nazaduje, osobito danas pod utjecajem raznih, uglavnom, filozofskih akademskih struja koje nude drukčija, nerijetko sasvim suprotna životna gledišta u odnosu na kršćansko. U ovom pastoralnom području stoga se treba vrlo ozbiljno poraditi na razvitku vlastitih oblika djelovanja prilagođenih ambijentu i subjektima na koje se odnosi.

4.3. Uloga visokih i drugih teoloških učilišta u sveučilišnom pastoralu

Teologija predstavlja povlaštenu „prostor“ suradnje uma i vjere.³⁸ Po njoj se vjera na poseban način aktualizira u sveučilišnim dinamizmima. Teologija u tome pogledu ima sasvim određeno i nezamjenjivo značenje.³⁹ Prepoznavanje razumljivosti vjere u sveučilišnom području njezina je povlaštena zadaća. Ona je pozvana

³⁸ Usp.: Jerzy SZYMIK, „Služba naviještanja spasenja. Teologija na sveučilištu“, 68.

³⁹ Jerzy SZYMIK, „Služba naviještanja spasenja. Teologija na sveučilištu“, 72: „Šansa za teologiju i za sveučilište, istinska dobrobit za obje strane (kada bi bar to bila jedna, zajednička strana!), jest u tome da se sama teologija konstantno i živo prisjeća toga da ona ne stanuje tek u domu znanosti, nego da ona samim time također posjeduje potencijal s onu stranu znanosti – kao *scientia sui generis*. Jer ona je duhovno znanje, ona je sva uronjena u kontekst Crkve, u njezin pastoralni, evangelizacijski dah. Ona je kvasac, ona je ta koja omogućuje fermentaciju i ona – da se vratimo na točku od koje smo krenuli – nekonjunktorno pita o istini...“

pridonositi produbljanju kršćanske poruke u odnosu na područje spoznaje.⁴⁰ Stoga crkvene teološke ustanove u sveučilišnom pastoralu imaju sasvim posebno mjesto i značenje. Ovakve ustanove u prvom su redu pozvane dati svoj specifični doprinos svijetu znanosti, obrazovanja i kulture koji se ogleda u pružanju razloga istinske vjere koja vodi k mudrosti. To je pravo poslanje teologije unutar akademske zajednice. Neodvojivo od toga je ukazivanje na pravi smisao znanosti koja je pozvana voditi k mudrosti, zatim na ispravan način povezanosti vjere i znanosti, na istinski moralni poziv čovjeka, na osjetljivost za poštovanje prirodnog moralnog zakona i istinskih ljudskih i kršćanskih vrijednosti. Kroz to će teološka znanost dati svoj specifični i kvalitativni doprinos sveučilištu i na taj način i u ovom segmentu poslanja ostvariti kršćanski udio u cjelokupnoj misiji Crkve.

Poseban udio u ovom segmentu crkvenog pastorala pozvana su dati katolička sveučilišta te teološki fakulteti i druga visoka teološka učilišta. Uz ulogu katoličkih sveučilišta, koja se aktualizira na najširem prostoru suradnje između akademskih ustanova i uključuje autonomiju ovog sveučilišta u odnosu na druga, ovdje posebno ističemo djelovanje katoličkih bogoslovnih fakulteta unutar javnih sveučilišta, zatim njihovih područnih studija, odjela za teologiju pri sveučilištima, katehetsko-pastoralne institute, teološke institute na metropolijskim i biskupijskim razinama i sl. Ovdje je nužno voditi računa o nekim razlikovanjima razina i nadležnosti djelovanja. Teološki fakulteti u posebnom su smislu pozvani na najviši oblik intelektualne i znanstvene djelatnosti i suradnje s obzirom na povezanost teologije i drugih znanosti, dok druge teološke ustanove nižeg znanstvenog ili obrazovnog ranga u tome sudjeluju u manjoj mjeri. No, ono što se od svih očekuje u okviru sveučilišta, ali i svijeta znanosti i kulture na široj razini, jest kvalitativni katolički intelektualni doprinos, i to u odnosu prema svim smjerovima sveučilišnog spoznajno-istraživačkog i znanstveno-kulturnog djelovanja.

Uz redovite pastoralne aktivnosti koje se ostvaruju u odnosu na profesore i drugo znanstveno-nastavno osoblje na fakultetima, jasno je da sveučilišni pastoral treba kroz svoje dinamizme poticati i oblike suradnje teoloških fakulteta i instituta s drugim fakultetima u znanstveno-nastavnoj suradnji. To je jedna od specifičnih označnica koju su crkvene ustanove pozvane aktualizirati u odnosu na sveučilišni ambijent. Međutim, danas je u našim prilikama nužno napraviti iskorak u većoj znanstvenoj suradnji u obliku zajedničkih projekata u prvom redu s predstavnicima drugih humanističkih znanosti. U tom smislu

⁴⁰ Usp.: Bruno STENCO, „La vita universitaria e la comunità cristiana“, 76.

važno je organiziranje različitih oblika suradnje kao što su zajednički znanstveni skupovi i simpoziji, tribine, okrugli stolovi i sl.

5. Studentski pastoral danas

Kao što smo istaknuli, studentski pastoral, iako ulazi u okvir sveučilišnog, po svojim specifičnostima zavređuje biti prepoznat kao zasebno područje djelovanja. Prvotni razlog za to su položaj i razlikovne oznake studentske populacije u odnosu na koju se ostvaruje ovaj vid djelovanja. Studenti se nalaze u posebnom životnom, obrazovnom i formativnom razdoblju. Oni očekuju stjecanje znanja, ali i vještina koje će im pomoći u budućem osobnom i profesionalnom životu, ali koje će im pomoći i u mogućnosti ostvarenja vlastite osobnosti u smislu aktualizacije prilika za promjene u društvu.⁴¹ Studentski pastoral treba im pomoći kako bi rasli u vjeri, kako bi razumnost vjere bila uzdignuta na što je moguće višu razinu, osobito u odnosu na povezanost s područjem znanosti, tehnike ili umjetnosti koje studiraju. Dakle, vjerska pouka trebala bi se ostvarivati kao sastavni i sveprožimajući element cjelokupnog kompleksnog obrazovanja za potpunost osobnosti u svim vidovima.⁴²

Budući da su dimenzije *vjere, kulture i života*, kao bitne sastavnice obrazovanja, usmjerene jedna na drugu, potrebno je u kritičnom razdoblju života kao što je studentsko na poseban način raditi na njihovoj integraciji u smislu promicanja cjelovitosti osobe i njezina životnog projekta.⁴³ No, valja paziti na činjenicu da se ovdje ne radi o pokušaju (ako ga možemo tako nazvati) općenitog povezivanja ovih triju sastavnica, kao ni o istom načinu njihova povezivanja koji se ostvaruje u nekim drugim segmentima obrazovanja. Studenti su, kroz svoj sveučilišni studij i studentski angažman, pozvani ostvariti integraciju vjere, kulture i života osobito u smislu doprinosa složenom znanstvenom i kulturnom sveučilišnom kompleksu koji će obogatiti

⁴¹ Usp.: Mary A. GLENDON, „University Students Today: Portrait of a New Generation“, 52.

⁴² Josip STANIĆ, „Pastoral sveučilištaraca: problemi, mogućnosti, ciljevi“, 124: „Studenti, jer su u fazi rasta svih vidova svoje osobnosti, uvjetuju, direktno ili indirektno, ovaj tako važan ambijent, tražeći tip odgoja koji će omogućiti skladan rast intelekta, volje, slobode, afektivnosti, društvenosti, moralnog i religioznog osjećaja. I upravo tu pastoral studenata nalazi široki izražajni prostor, što se proteže od vjernosti istini, a da joj se ne pretpostavljaju osobni interesi, do razmatranja (kontemplacije) istine, što u molitvi nalazi svoj najviši izričaj. Sve sa svrhom vladanja sobom i služenja drugima.“

⁴³ Usp.: Bruno STENCO, „La vita universitaria e la comunità cristiana“, 74-75.

ispravnim znanstvenim, moralnim i vjerskim spoznajama. Riječ je o aspektu zrelosti vjere koji se pod specifičnim vidom odnosi na njezinu spoznatljivost i razumnost koje dolaze do izražaja kroz život i djelovanje studenata u spomenutom ambijentu.⁴⁴ Uz navedeno, studentski pastoral treba biti pozoran na vokacijsku ili pozivnu dimenziju života studenata, i to ne samo u profesionalnom smislu već prvotno u kršćanskom i duhovnom pogledu.⁴⁵

5.1. Pastoralno služenje u kampusu i studentskom domu

Izvan fakulteta, život i boravak studenata uglavnom se organizira unutar kampusa i studentskih domova, izuzevši studente koji stanuju kod kuće ili one koji koriste neke druge smještajne mogućnosti. Kampus i studentski dom na neki su način postali sinonim studentskog života. Stoga je u okvirima studentskog pastoraleta znatnu pozornost potrebno posvećivati upravo tim ambijentima. Crkva u većini uređenih društava ima mogućnost različitih načina prisutnosti u tim ambijentima. Njezina nazočnost u njima treba osigurati značenjsku prisutnost Isusove zajednice.⁴⁶ To podrazumijeva višeobličnu i bogatu pastoralnu nazočnost koju treba osigurati na razini studentske kapelanije, ali i na razini temeljnog okvira za sveučilišni pastoral u okviru biskupijskog pastoralnog plana i programa.⁴⁷

Temeljni elementi nazočnosti Crkve u kampusu i studentskom domu svakako su *susret* (sakramentalni i izvansakramentalni), *vodstvo* i *vjerska pouka*.⁴⁸ Drugim riječima, studentima u ovim ambijentima treba omogućiti sve one redovite elemente crkvenog života koje drugi članovi Crkve ostvaruju u drugim, u prvom redu župnim okvirima. Na taj način ovi ambijenti postaju i prostorima susreta s kršćanskom porukom, ali i prostori rasta u kršćanskim krepostima koji nude perspektive života drukčije od onih koje nudi dominantna kultura koja obično vlada u tim ambijentima.⁴⁹ Uz to, studenti u ovim okvirima upravo tu trebaju imati mogućnost učenja i prakticiranja kršćanskog

44 Usp.: Bruno STENCO, „La vita universitaria e la comunità cristiana“, 75.

45 Usp.: Bruno STENCO, „La vita universitaria e la comunità cristiana“, 79.

46 Usp.: Lorenzo LEUZZI, „Campus Ministry“, 194.

47 Usp.: Lorenzo LEUZZI, „Campus Ministry“, 195.

48 Usp.: Konstantin SPIEGELFELD, „Ecclesial Movements, Associations and Communities“, PONTIFICIUM CONSILIUM PRO LAICIS, *Youth and University: Witnessing to Christ in the university world. International Youth Forum. Rocca di Papa, 31 March – 4 April 2004.*, 201-202.

49 Usp.: Lorenzo LEUZZI, „Campus Ministry“, 197.

animiranja kulture i znanosti.⁵⁰

Duhovno vodstvo je, kako je već spomenuto, posebno značajan segment djelovanja. Nazočnost svećenika - duhovnika s kojim je moguće razgovarati, kojemu se je moguće povjeriti, zatražiti ispovijed ili savjet, ukazati na mogućnosti unapređenja kršćanskog života i dr., od iznimnog je značenja za kršćanski život studenata. I duhovno vodstvo i cjelokupni studentski pastoral trebaju studentima pomoći kako bi što prikladnije vrednovali godine studija u smislu što bolje integracije vjere, znanja i kulture; zatim kako bi što odgovornije kao kršćani sudjelovali u životu sveučilišne zajednice i u njoj djelovali evangelizacijski; kako bi nudili što prikladnije odgovore na važna životna pitanja osobito prisutna u ovom ambijentu života i rada; kako bi njegovali i promicali općeljudske i kršćanske kreposti te pomogli što boljem uklapanju u sveučilišnu zajednicu studenata stranaca ili onih koji su s nekog posebnog razloga u većim iskušenjima u vrijeme studija.⁵¹

5.2. Studentska kateheza kao neodgodiva zadaća

Jedan od najvećih problema studentskog pastoralala danas je manjkava kateheza.⁵² Dok u pitanjima znanosti koju studiraju i profesije za koju se spremaju tijekom studijskog razdoblja uglavnom dobivaju mogućnost izvrsnog ili barem solidnog stjecanja znanja i vještina, dotle u vjerskom smislu mnogi studenti ostaju gotovo analfabeti. Zasigurno tome pridonosi i manjak osobnog angažmana, ali često i manjkavi i neprilagođeni katehetsko-pastoralni projekti od strane studentskog pastoralala. K tomu, ovo pitanje povezano je s cijelim nizom drugih pitanja kao što je problem prostora – i katehtskog i sakralnog – u sveučilišnim središtima i studentskim domovima, nedostatan broj pastoralnih djelatnika i dr.⁵³ No, sve to Crkvu ne oslobađa obveze upravo u ovom području razvijati što sustavniju katehezu, i to u povezanosti sa znanstveno-istraživačkim nastojanjima studenata. Na taj način zahtjev za razumljivošću vjere biva postavljen u sasvim specifične okvire.

Hrvatski pastoralist Stipe Nimac ističe da okolnosti studentskog

50 Usp.: Lorenzo LEUZZI, „Campus Ministry“, 197.

51 Usp.: Bruno STENCO, „La vita universitaria e la comunità cristiana“, 80.

52 Usp.: Mary A. GLENDON, „University Students Today: Portrait of a New Generation“, 55.

53 Usp.: Nikola VRANJEŠ – Zlatan KUPČAK, „Studentski pastoral u Rijeci danas. Mogućnosti i perspektive“, 316.

života studenta vjernika stavljaju pred tri temeljna zahtjeva: obrazlaganja vlastite vjere, pravilnog izbora u odnosu na prihvaćanje i usvajanje vjere te očuvanje vlastitog identiteta vjernika.⁵⁴ Studentska kateheza trebala bi omogućiti ostvarivanje tih ciljeva. To je tim važnije danas u vremenu u kojemu su osobito mladi skupina pogođena problemom tzv. fragmentarnog identiteta, tj. destrukuiranja osobnosti, pomanjkanja značenjskog središta i uporišta života, svedenosti življenja na prezentnost, kao i nemogućnosti projektnog ostvarenja života.⁵⁵ Studentska kateheza treba, dakle, nuditi upoznavanje ljepote i bogatstva kršćanske poruke u svakom pogledu, a na specifičan način u odnosu na znanost i istraživanje.

5.3. Studentski pastoral u župnim zajednicama

Crkva nastoji ostvarivati studentski pastoral u okviru sveučilišnih i studentskih središta, no to ne znači da bi redovite strukture crkvenog života trebale biti izuzete iz ovog područja djelovanja. Župa, kao najkonkretniji redoviti okvir crkvenog života, u ovome pogledu ima posebno značenje i ulogu. U župnim okvirima ostvaruju se različiti vidovi pastoralna, a sveučilišni i studentski trebali bi također predstavljati nezaobilazne sastavnice župnog pastoralnog angažmana, osobito u župama sveučilišnih središta. U perspektivi razvitka studentskog pastoralna ovdje je nužno ukazati na neke žurne korake koje današnji pastoralni kontekst zahtijeva.

Prije svega, danas je nužno djelovati na povezivanju različitih segmenata pastoralnog djelovanja kako bi se izbjegla njegova rascjepkanost.⁵⁶ S obzirom na temu studentskog pastoralna, to znači da se on treba smatrati vlastitim i važnim područjem župnog života kojemu je potrebno posvetiti snage i sredstva, kao i prilagođene pristupe djelovanja. Zato bi bilo dobro u župama s većim brojem studenata oformiti posebnu *zajednicu studenata* i u odnosu na nju ostvarivati prikladne duhovne i vjersko-studijske i druge pastoralne projekte. Na taj bi način studentska populacija i u samim župnim zajednicama bila prepoznavana u svojim vlastitim zahtjevnostima i mogućnostima. To za sobom odmah povlači i pitanje djelovanja animatora u studentskom

⁵⁴ Usp.: Stipe NIMAC, „Studentska kateheza“, *Kateheza* 20 (1998.), 247; Stipe NIMAC, *Zahtjevi praktične teologije u hrvatskoj Crkvi* (Lepuri: Ravnokotarski cvit, 2001.), 78-79.

⁵⁵ Usp.: Franco DOROFATTI, *I luoghi della fede nella società secolare*, 125.

⁵⁶ Usp.: Josip STANIĆ, „Pastoral sveučilištaraca: problemi, mogućnosti, ciljevi“, 125.

pastoralu koji bi (i sami kao studenti) animirali manju zajednicu osobito posvećenu djelovanju sa studentima.⁵⁷

Župni pastoral kao takav danas bi u pogledu djelovanja sa studentima trebao doživjeti svojevrsnu novu etapu otvaranja i unapređenja osobito u smislu aktualiziranja činjenice njegova povezivanja s drugim razinama djelovanja bez kojega je u samoj župi jako teško moguće ostvarivati sustavan studentski pastoral. „To u prvom redu znači da će i župnici i župne zajednice kao takve morati postići veći stupanj otvorenosti u odnosu na nadžupne projekte u studentskom pastoralu. Ovo, kao i druga pastoralna područja, zahtijeva specifičan i složen pastoralni pristup koji se ne može ograničiti samo na okvire župne zajednice.“ Župa je u ovom pogledu nužno potrebna suradnje s biskupijskim uredima, kao i s redovničkim zajednicama, s aktivnim katoličkim zajednicama i pokretima, ali i sa samom sveučilišnom zajednicom.

6. Volontersko djelovanje sveučilištaraca

Jedna od glavnih odlika sveučilišnog pastorala trebalo bi biti promicanje volontarijata.⁵⁸ Kao što je poznato, cijeli sveučilišni pastoral, a s njim i studentski, posebno je područje angažmana vjernika laika. Oni svoj crkveni angažman u najvećoj mjeri ostvaruju na volonterskoj razini. To im pruža nebrojene mogućnosti djelovanja i izvan striktno studijskih okvira. „Ti oblici sudjelovanja pomažu mladima pretočiti vjeru u život i otvoriti se svijetu koji ih okružuje, nudeći im iskustvo koje ambijent studija često zanemaruje. Time im se pomaže načiniti prijelaz od općih principa do poniznih ostvarenja tih principa u često jednostavnim ali konkretnim djelima, što im pomaže da rastu i kao ljudi i kao kršćani.“⁵⁹

⁵⁷ Nikola VRANJEŠ – Zlatan KUPČAK, „Studentski pastoral u Rijeci danas. Mogućnosti i perspektive“, 315: „Njihova je uloga poglavito katehetske naravi, tj. oni koji su prikladni za i formirani za ovaj vid djelovanja, sudjeluju u ostvarivanju poziva katehete za jedan točno određeni vid katehetskog djelovanja u Crkvi. Jasno, katehetski vid djelovanja nije jedini aspekt djelovanja animatora. Oni moraju posjedovati i određene organizacijske i druge sposobnosti za ostvarivanje šire lepeze djelovanja animatorskog tipa.“

⁵⁸ Usp.: Loreto BALLESTER REVENTOS, „The Contemporary Master and Disciple: Educational Dialogue“, PONTIFICIUM CONSILIUM PRO LAICIS, *Youth and University: Witnessing to Christ in the university world. International Youth Forum. Rocca di Papa, 31 March – 4 April 2004.*, 76.

⁵⁹ Usp.: Josip STANIĆ, „Pastoral sveučilištaraca: problemi, mogućnosti, ciljevi“, 126.

Jedan od vidova ovakva djelovanja je pomoć u studiju onima kojima studij teže ide.⁶⁰ To se odnosi na pomoć koju mogu dati sami studenti, ali i na pomoć koju profesori katolici mogu dati u ovom kao i u drugim vidovima. U tome pogledu bilo bi dobro na sveučilištima osnivati *zajednicu* ili *udругu* sveučilišnih profesora katoličkog usmjerenja⁶¹ koji bi se posvetili intelektualnom apostolatu kroz posebne projekte, koji bi animirali djelovanje studenata i drugih kolega te bili jedno od uporišta evangelizacije na sveučilištu. Sveučilištarci su, k tome, pozvani uzeti udjela u karitativnim akcijama Crkve i u vlastitim župnim zajednicama i na sveučilištima, bilo da se radi o klasičnim načinima ostvarivanja kršćanskog volonterskog zalaganja, bilo da je riječ o nekim posebnim prigodama. Ovakvo njihovo djelovanje u župnim zajednicama treba biti daleko naglašenije negoli je to bilo do sada, osobito u pogledu razvitka intelektualnog apostolata putem tribina, okruglih stolova, predavanja, seminara i sl. Na taj način sveučilištarci svoje talente mogu oživotvoriti na sveučilištu, ali i u samom tkivu Crkve.

Zaključak

Iz ovoga rada uočljivo je koliko je sveučilišni pastoral važno i složeno područje crkvenog djelovanja. Riječ je o području koje uključuje crkveni angažman u odnosu na sveučilišne profesore, na studente i na drugo osoblje u okviru sveučilišta. Iako se sveučilišni pastoral po sebi odnosi na sve te subjekte i na cjelokupni ambijent sveučilišta, nužno je ipak studentskom pastoralu priznati njegovu posebnost. Ovaj vid djelovanja ističe se po specifičnostima studentskog razdoblja, kao i po karakteristikama pastoralnog pristupa u odnosu prema studentima. Sveučilišni pastoral u cjelini danas je nužno prepoznavati u njegovim vlastitostima i organizirati ga kao važan segment djelovanja mjesne Crkve. Unutar sveučilišnih središta nužno je posebnu pozornost posvetiti sveučilišnim ili studentskim kapelanijama, djelovanju studentskih kapelana, ali i drugih pastoralnih djelatnika, kao i zajednica i skupina vjernika. Uz to, župna zajednica, kao najkonkretniji okvir crkvenog života na određenom društveno-kulturnom prostoru, treba uzeti udjela i u sveučilišnom i studentskom pastoralu. Ovi vidovi pastoraleta trebaju postati nezaobilaznim sastavnicama župnog pastoraleta kao takva. Ono čemu danas u pogledu unapređenja sveučilišnog pastoraleta treba poklanjati posebnu pozornost jest prepoznavanje njegove specifičnosti, osobito u odnosu na promicanje

⁶⁰ Usp.: Bruno STENCO, „La vita universitaria e la comunità cristiana“, 80.

⁶¹ Usp.: Bruno STENCO, „La vita universitaria e la comunità cristiana“, 78.

pune istine o čovjeku i evangelizaciji svijeta znanosti i kulture. U tome je vidu nužno ići prema ostvarivanju prikladnih pastoralnih projekata u ovom području djelovanja, projekata koji će uključivati i posebno vrednovati i volonterski angažman sveučilištaraca.

CHURCH AND UNIVERSITY: PASTORAL ACTIVITY AT THE SOURCE OF SCIENCE AND CULTURE

Summary

Pastoral care in the universities is a specific area of activity involving the exercise of the Church's mission in relation to the university environment, i.e. in relation to teachers and other university staff and in relation to students. Through this area of its activity the Church is connected in a special way with one of the fundamental sources of science and culture. Because of the key role of the universities, the mission of the Church there is particularly challenging and important. Therefore, it is essential to identify the basic terms of reference of pastoral care in the universities, and to identify what are currently the main challenges, as well as possibilities of improvement. This is precisely what the article sets out to do: through theological and pastoral discernment it identifies the essential elements of university pastoral care, as well as perspectives for its development in current church practice.

Keywords: Church, university, students, science, culture, evangelization.

Translation: Darko Tomašević and Kevin Sullivan

UDK: 27-774-46 (497.4)
27-725-726.6 (497.4)
Prethodno priopćenje
Primljeno: listopad 2013.

Brigita PERŠE
Pastoralna služba Nadbiskupije Ljubljana
Ciril-Metodov trg 4, SI - 1001 LJUBLJANA
brigita.perse@gmail.com

BUDUĆA ULOGA SVEĆENIKA I LAIKA U CRKVI U SLOVENIJI

Sažetak

U Crkvi u Sloveniji očekujemo za desetak godina osjetno pomanjkanje broja svećenika. Iz onih zemalja gdje se već sada osjeća veliko pomanjkanje svećenika pristižu nam upozorenja da ta činjenica uvelike utječe na župni pastoral i svećenikovo djelovanje. Budući da u Crkvi u Sloveniji postaje sve aktualnije pitanje kako dalje s pastoralom, proveli smo 2012. godine anketu među svećenicima na temelju koje smo htjeli saznati što oni misle o budućnosti Crkve, pogotovo o ulozi svećenika i laika u njoj. U članku ćemo najprije podastrijeti rezultate ankete, a potom u raspravi te rezultate komentirati, i to na temelju crkvenih dokumenata i iskustava iz njemačkog govornog pastoralnog područja gdje su se već suočili s problemom velikog pomanjkanja svećenika. Sudeći prema anketi, svećenici Crkve u Sloveniji morat će se ubuduće više usredotočiti na „tipično“ svećeničke poslove te gledati na laike više u svjetlu Drugog vatikanskog koncila. Anketirani svećenici primjećuju i kod sebe i kod laika slične manjkavosti, koje se u budućnosti trebaju nadoknaditi u svrhu uspješnijeg obavljanja svojeg poslanja u Crkvi.

Ključne riječi: *Crkva, Slovenija, župa, pastoral, svećenici, laici, anketa.*

Uvod

U Sloveniji, slično kao i drugdje u Europi, već desetljećima bilježimo naglo opadanje tradicionalnih oblika vjerskog života povezanih s ustanovom Katoličke Crkve. Bilježimo i manji broj svećeničkih zvanja, što povlači za sobom znatno povećanje prosječne starosti i sve manji broj svećenika.¹ Da to znatno utječe na župni pastoral i svećenikovo djelovanje, stižu nam upozorenja osobito iz onih zemalja u kojima je pomanjkanje svećenika najveće.

¹ Brigita PERŠE, *Prihodnost župnije: studija na primeru župnij ljubljanske nadškofije* (Ljubljana: Teološka fakulteta, 2011.).

Sve očitijom postaje činjenica da je konstantinsko razdoblje Crkve završeno te se nalazimo u razdoblju prijelaza iz jednog modela Crkve u drugi. Pastoralisti upozoravaju da se župa kao temeljna crkvena institucija nalazi u krizi već od završetka Drugog svjetskog rata.² Izumire prije svega onaj model koji je djelovao kao trgovina. Model u kojemu su za pultom stajali svećenici koji su na policama imali izložene sakramente i pastoralno odgojne usluge, a mnoštvo se naguralo i molilo čas za ovo čas za ono. Platno sredstvo bio je moralni život i pohađanje nedjeljnih svetih misa.

Ali nismo se zatekli u slijepoj ulici. Drugi vatikanski koncil (1962.–1965.) jasno nam je pokazao smjer. Drugi vatikanski koncil neki su jednostavno nazvali „koncil o laicima“ jer je to prvi koncil u povijesti koji se na poseban način izričito bavio pitanjem njihova mjesta i uloge u Crkvi,³ odnosno otvorenosti Crkve prema unutra i prema van (*ad intra – ad extra*). Taj je koncil uobličio itekako značajnu definiciju pojma laik (LG 31) s kojom je prekinuo višestoljetno „negativno“ poimanje laika proizašlo iz pojma „klerik“ u smislu: ono što laik nije. Prema koncilskom učenju o Božjem narodu svi smo jedno. I laici i klerici čine jedan Božji narod. Novi ekleziološki naglasak na suodgovornosti svih kršćana (Crkva kao Božji narod) zahtijeva promjenu postojeće crkvene strukture: vjernici ne smiju biti tek pasivni sudionici pastoralnog rada („slušajuća“ Crkva), već moraju biti suodgovorni i aktivni sudionici. Međutim, Koncil unatoč osnovnoj jednakosti svih vjernika, koja proizlazi iz krštenja, ipak naglašava razliku između laika i svećenika, između takozvanog općeg svećeništva vjernika i ministerijalnog ili hijerarhijskog svećeništva. Ta dva svećeništva razlikuju se između sebe „bitno a ne samo po stupnju“ (LG 10), to znači da su u međusobnom odnosu, ali na posve drugoj razini, koju ne možemo opisati oznakama nadređenosti i podređenosti, s „više“ ili „manje“.

Pa i plenarna sinoda Crkve u Sloveniji (1997.–2002.) jasno se zauzela za koncilsku župu: „Suvremena vizija župe jest župa zajednice vjernika (*communitas communitatum*), koja sjedinjuje i povezuje sve pobude u jednu cjelinu.“⁴ Budući da je u Sloveniji župa u krizi, a za desetak godina očekuje se osjetno pomanjkanje svećenika, i

² Rafko VALENČIČ, *Posebna pastoralna teologija* (Ljubljana: Skriptarna Teološke fakultete, 2000.), 34.

³ Tomislav ŠAGI-BUNIĆ, *Ali drugog puta nema* (Zagreb: Kršćanska sadašnjost, 1986.), 169.

⁴ Ivan ŠTUHEC i dr. (ur.), *Izberi življenje: sklepní dokument Plenarnega zbora Cerkve na Slovenskem* (Ljubljana: Družina, 2002.), br. 426.

budući da pitanje *kako dalje* postaje sve aktualnije, Služba za pastoral Ljubljanske nadbiskupije provela je 2012. godine anketu među svećenicima s pomoću koje je htjela saznati što oni misle o tome kako će izgledati Crkva u Sloveniji za desetak godina, pogotovo kakva će biti uloga svećenika i laika u njoj. Naime, svećenici na župama u najneposrednijem su dodiru s ljudima na terenu, poznaju njihove životne poteškoće i radosti, stoga mogu lakše dati koliko-toliko realnu ocjenu sadašnjeg pastoralnog stanja i ukazati na mogućnosti budućeg stanja.

1. Namjera i hipoteza

U istraživanju smo nastojali prikupiti ideje što šireg kruga svećenika u svrhu poduzimanja novih koraka koje bi ubuduće bilo dobro poduzeti u župama Crkve u Sloveniji. U prvom smo redu željeli potvrditi odnosno odbaciti hipotezu da će u župne zajednice ubuduće trebati još jače uključiti laike, što će dakako utjecati na pojedine naglaske svećeničkova djelovanja. Rezultati ove ankete poslužiti će Ljubljanskoj nadbiskupiji kao pomoć u procesu planiranja s kojim je Crkva u Sloveniji započela 2012. godine. Posebno će biti od pomoći pri uređivanju pastoralna na svim crkvenim razinama te pri potrebnom osposobljavanju svećenika i laika.

2. Prethodne pripreme i metode

Kako bismo željenu namjeru mogli ostvariti, prethodno smo izradili upitnik pod naslovom *Crkva u Ljubljanskoj nadbiskupiji za desetak godina - očima svećenika*. Polazeći od toga da će razmišljanja anketiranih proizlaziti iz što realnijeg stanja, u prvom dijelu anketnog upitnika svi su anketirani bili djelomično informirani o vjerskom i pastoralnom stanju u Ljubljanskoj nadbiskupiji. Naime, otkako Ljubljanska nadbiskupija prikuplja vjerske podatke iz svojih župa (a to čini od 1965. godine), bilježi opadanje tradicionalnih oblika vjerske prakse (udio katolika među stanovnicima, udio nedjeljnih sudionika na svetim misama među katolicima, broj krštenja, crkvenih vjenčanja itd.).⁵

⁵ U Ljubljanskoj nadbiskupiji je 73% katolika među ukupnim stanovništvom, nedjeljom odlazi na svetu misu svega 17% katolika, na župni vjeronauk odlazi polovica obveznih učenika osnovnih škola. U Sloveniji nema vjeronauka u javnim školama, zato ga organizira Crkva u župama – za što je prije svega zadužen svećenik (Stanko GERJOLJ – Andrej SAJE, „Religiöse Bildung an Schulen in Slowenien“, Martin JÄGGLE – Martin ROTHGANGEL – Thomas SCHLAG [ur.]

U drugom dijelu anketnog upitnika anketirani su pozvani da napišu kako će po njihovu mišljenju za desetak godina izgledati situacija u Crkvi u Sloveniji, i to u okviru šest pitanja otvorenog tipa.

1. pitanje: *Kako će po vašem mišljenju biti uređen život svećenika za desetak godina (prije svega s ljudskog vidika: materijalni odnosi, socijalna uređenost života: živjeti sam ili u životnim zajednicama, odnos društva prema svećenicima...)?*
2. pitanje: *Kako će po vašem mišljenju za desetak godina biti uređena pastoralna djelatnost u župama?*
3. pitanje: *Na što će se, po vašem mišljenju, za desetak godina stavljati glavni naglasci u svećenikovu djelovanju?*
4. pitanje: *U čemu sami kod sebe osjećate najveći minus koji ćete morati nadoknaditi u svrhu uspješnog obavljanja svećenikova poslanja za desetak godina?*
5. pitanje: *Koje mjesto i kakvu ulogu bi morali imati laici u Crkvi u Sloveniji za desetak godina?*
6. pitanje: *U čemu kod laika osjećate najveći minus, koji će morati nadoknaditi u svrhu uspješnog obavljanja svojeg poslanja za desetak godina?*

Upitnike je popunilo 157 svećenika.⁶ Budući da su anketna

Religiöse Bildung an Schulen in Europa [Göttingen: V & R Unipress, 2013.], 185-186). U župnim zajednicama aktivnije sudjeluje 6,8% katolika. Godine 2012. u Nadbiskupiji je uz 270 biskupijskih svećenika i 143 redovnička svećenika djelovao i 21 stalni đakon (u 16 župa) te 9 zaposlenih katehetkinja (u 27 župa). Na temelju „neugodne“ starosne strukture svećenika (u prosjeku 58,4 godine) te postojećeg broja bogoslova (2,8 bogoslova po godinama studija) možemo predviđati da će za desetak godina u Ljubljanskoj nadbiskupiji ostati još više župa bez svojeg župnika (godine 2012. nalazila se 31 župa na suupravljanju, tj. 13 % od ukupnog broja župa). Za desetak godina imat će, prema postojećem trendu, po svoj prilici dobra trećina župa u Nadbiskupiji suupravitelja (Brigita PERŠE, *Prihodnost župnije: studija na primeru župnij ljubljanske nadškofije*; Brigita PERŠE – Peter KVATERNIK, „Duhovniki in redovnice v Cerkvi na Slovenskem“, *Dekanijski pastoralni dan 2004. Duhovništvo in redovništvo. Gradivo za dekanijske pastoralne svete* (Ljubljana: Družina, 2004.), 78–101).

- 6 Upitnik za popunjavanje dobili su svećenici koji djeluju na teritoriju Ljubljanske nadbiskupije, biskupijski i redovnički, približno mjesec dana prije proljetne dekanatske pastoralne konferencije. Popunjeni anketni upitnici poslužili su kao osnova za proljetne dekanatske pastoralne konferencije na kojima su svećenici pojedinačnih dekanata iznosili i komentirali rezultate anketa iz svojeg dekanata. Pastoralna služba primila je referate i zapisnike proljetnih dekanatskih pastoralnih konferencija koji su nam bili od velike pomoći za razumijevanje i interpretiranje odgovora dobivenih u anketi.

pitanja bila otvorenog tipa, dobili smo sadržajno vrlo raznolike odgovore. Zato smo ih u nastavku, kod svake tematske cjeline, najprije objedinili po sadržaju i naveli s obzirom na njihovu učestalost kod anketiranih na one najčešće i one najrjeđe. Dobivene rezultate komentiramo u raspravi.

3. Rezultati istraživanja: Prikaz odgovora po sadržajima i s obzirom na njihovu učestalost kod anketiranih

3.1. Uređenost svećeničkog života za desetak godina

Anketirani su na ovo pitanje odgovarali dosta pesimistički. Možda se razlog tome krije u primjedbi jednog od njih: „Namjera ovog (...) jest, po mojem mišljenju, naš pogled u budućnost Crkve u našem narodu, kad će naši svećenički redovi biti desetkovani.“

a) *Odnos društva prema svećenicima za desetak godina:* Polovica anketiranih misli da će odnos društva prema svećenicima u budućnosti biti isti, odnosno ovisit će o samim svećenicima; druga polovica pak misli da će taj odnos biti lošiji od današnjeg. Nitko od anketiranih nije zapisao da će odnos društva prema svećeniku ubuduće biti bolji. Zato je netko od anketiranih predložio: „Mislim da bi trebalo preko medija ljudima predočiti koliko poslova svećenici obave dragovoljno i badava te kako služe ljudima.“

b) *Materijalne prilike svećenika za desetak godina:*⁷ Polovica anketiranih misli da će materijalne prilike svećenika u budućnosti biti lošije nego što su danas, 44 % njih misli da će biti iste kao što su danas. Svega 5 % njih misli da će biti bolje, a kao razlog tome navode životnu zajednicu. Neki su kod ovog pitanja upozorili i na potrebu za većom solidarnošću među svećenicima te uspostavljanjem pravednijeg sustava nagrađivanja. „Razlika između nas klerika u materijalnom značenju iznosi 1:10 i više.“ Drugi su zabrinuti nad financijskim stanjem, odnosno sustavom plaćanja nakana svetih misa ubuduće jer polako umiru oni koji suosjećaju s Crkvom, plaćaju mise i daju priloge za svećenike: „Manje vjernika, manje nakana, manji prihod – skromniji život.“ U tom smislu „zastrašujuća“ je spremnost svećenika: „A što je

⁷ Među odgovorima anketiranih na pitanja o odnosu društva prema svećenicima i o materijalnim prilikama svećenika za desetak godina statistički je značajna pozitivna poveznica (Spermanov korelacijski koeficijent = + 0,565**), što znači da je onaj broj anketiranih koji kažu da će odnos društva prema svećeniku ubuduće biti lošiji nego što je danas istodobno češće zapisivao da će i materijalne prilike svećenika ubuduće biti lošije nego što su danas, i obratno.

sa svećenicima radnicima u Francuskoj? Svećenik je prije podne bio na poslu, a poslije podne radio je na župi. Na taj način riješili bismo ekonomski problem.“

c) *Živjeti sam ili u životnoj zajednici za desetak godina*: Mišljenja anketiranih u vezi s pitanjem hoće li svećenici ubuduće živjeti sami ili u životnim zajednicama podijeljena su dosta jednakomjerno na tri dijela:

- slaba trećina (31 %) protivi se samotničkom življenju;
- trećina (33 %) njih misli da je dobro jedno i drugo ostaviti kao izbornu mogućnost;
- dobra trećina (36 %) oduševljena je životnom zajednicom.

Kod odgovora na ovo pitanje možemo uočiti blagu statistički značajnu negativnu poveznicu između veličine župe na kojoj djeluje anketirani svećenik i njegova oduševljenja za životnu zajednicu (Spermanov korelacijski koeficijent = - 0,205*), što znači da je naklonjenost prema životnoj zajednici svećenika utoliko veća ukoliko je župa na kojoj djeluje dotični svećenik manja, i obratno. Iz toga možemo zaključiti da su svećenici za život u zajednicama ponajprije oduševljeni zbog poboljšanja svojeg materijalnog stanja.

Istini za volju, velik broj svećenika, među njima su i oni koji se oduševljavaju životnom zajednicom, dopisao je kako nisu odgajani za život u zajednici te bi u tom pogledu trebalo još mnogo toga uraditi: „O tome mora razmišljati biskup sa svojim suradnicima, kako bi se sjemeništarcu ubuduće odgajali u duhu povezanosti i solidarnosti.“ Naravno da se u slučaju svećenikova života u životnim zajednicama nameće pitanje upražnjenih župnih dvorova.

Nekoliko anketiranih je u vezi s ovim pitanjem zapisalo kako sebi zamišljaju organizaciju života u životnim zajednicama, pri čemu je kao pozitivna predložena i mogućnost određenih specijalizacija za pojedine djelatnosti među svećenicima u životnim zajednicama: „Budući da će svećenici živjeti u zajednicama, oni će između sebe podijeliti područja rada. Neće više biti samo jedan svećenik odgovoran za jednu župu, nego će u pastoralu jedne župe sudjelovati više svećenika koji će na neki način biti specijalizirani za pojedine skupine vjernika: jedan za djecu i mladež, drugi za odrasle, treći za starije osobe.“ „Redovnici već sada žive i tako djeluju u mnogim mjestima.“ Itd.

3.2. Uređenost župnog pastorala za desetak godina

Župni pastoral morat će ubuduće, prema mišljenju anketiranih, biti jače usmjeren na uključivanje laičkih suradnika – u prvom redu

dragovoljaca (veća uloga laika) te na stvaranje manjih skupina, odnosno zajednica. Zbog očekivanog pomanjkanja svećenika, prema mišljenju anketiranih, ni tu neće ići bez reorganizacije župa. Anketirani predlažu razne mogućnosti, kao što su npr. jedan svećenik je upravitelj više župa, spajanje župa, životne zajednice svećenika, stalni đakon upravlja župom itd. Neki od anketiranih izrazili su bojazan, ako se sadašnji trend nastavi, „jedan će svećenik upravljati s 3, 4, 5 župa: glavna briga bit će mu priprema ljudi za primanje sakramenata“, te u tom pogledu strahuju od preopterećenosti: „Na žalost, bojim se da će svećenik biti preopterećen“, „Većina župa imat će jednog upravitelja, što znači da će moći djelovati jedino kao ‘servis’. Izgubit će se ‘živi’ dodir sa svećenikom i Crkvom.“

Evo još nekoliko predloženih radnji od strane anketiranih: „Moramo načiniti plan smanjivanja ne samo broja župa već i broja zgrada koje ćemo moći uzdržavati, a koje ćemo morati prodati, koje ćemo morati sačuvati i zašto ...“, „Započnimo s korjenitim rezanjem nedjeljnih misa. Promišljeno i cjelovito smanjimo broj nedjeljnih misa“, „Pitanje kako ćemo financirati i plaćati svoje radnike (pa i svećenike) postaje nužno“, „Treat ćemo dobro razmisliti o djelatnostima i možda se poneke od njih odreći, a poneku nanovo uvesti, u skladu sa znakovima vremena.“ Itd.

3.3. Naglasci na svećeničko djelovanje za desetak godina

U okviru ovog pitanja čak je desetina anketiranih, zbog očekivanog smanjivanja broja svećenika, napisala da bi svećenici ubuduće trebali obavljati tipično svećeničke poslove, pri čemu se postavlja pitanje: Što je tipično svećeničko? Sudeći po dobivenim odgovorima, tipično svećeničko bilo bi:

- dušobrižništvo - duhovno vodstvo, dušobrižnički razgovor (48 %);
- podjela sakramenata (41 %);
- pričest i Božja riječ (36 %);
- vodstvo i koordinacija suradnika (22 %).

Sve ostale djelatnosti spominjane su u odgovorima anketiranih tek tu i tamo, kao što su npr. kateheza odraslih, odnosno rad s obiteljima; upravljanje župom – posjedom, objektima; dijakonija; vjeronauk.

3.4. Minusi (nedostaci) svećenika

Anketirani svećenici istaknuli su vrlo jednakomjerno minus na

četiri područja svojeg izgrađivanja:

- duhovno područje (29 %);
- ljudsko (osobno) područje (29 %);
- umno (intelektualno) i pastoralno područje (29 %);
- fiziološko područje - starost, bolest (20 %).

U okviru ovog pitanja nekoliko anketiranih izrazilo je „žaljenje“ što previše vremena posvećuju administraciji, popravcima i obnovi crkava, što često ne vide opravdanost svojeg posla, što obavljaju previše laičkih poslova, što su upregnuti u preživjele strukture... Velik broj anketiranih ističe potrebu za većom organizacijskom osposobljenošću i osposobljenošću za vodstvo: „Za mene je minus nedovoljna sposobnost za vođenje skupina, nedovoljna sposobnost za organizaciju“, „Prije svega spretnost na području duhovnog vodstva ljudi i timskog planiranja te izvođenja projekata“, „Osposobljavanje za nov način vođenja župe. Premalo je vremena za rad na području pastorala“, „U velikom smo zakašnjenju već kod samog izgrađivanja svećeničke osobnosti što se tiče pastoralnog dodira s ljudima. (...) Kako često odlaze ljudi razočarani iz župnog ureda. (...) Bojimo se sastanaka s roditeljima djece koja dolaze na vjeronauk jer nisu dovoljno dobro pripremljeni. Pastoralni tečaj na temu pastoralnih susreta i komuniciranja“, „Promjena našeg stava ‘bog i batina’, promjena u smislu da umjesto ‘velečasnog gospodina’ budemo ‘pastiri’, odnosno ‘službenici’, to je obraćenje koje nas čeka.“

Među dobivenim odgovorima ima i nekoliko izjava koje su u neku ruku protivne duhu suradnje s laicima, ali ih nema mnogo: „Svećenik će biti ‘čovjek ideja’, koji će oko sebe imati ekipu laika koji će biti izvršioći“, „Poteškoća se sastoji u tome što se ne pouzdajem u laike i ne povjeravam im zadaće, pa tako ne poznajem ni minuse koje imaju.“

Nekolicina anketiranih želi više susreta i kontakata s crkvenim vodstvom: „Biskupi na žalost premalo poznaju život svećenika i njihovih župa. Za vodstvo Crkve to bi morala biti osnovna zadaća. (...) Nedovoljna povezanost svećenika i biskupa. Biskupi su previše udaljeni.“, „U biskupiji bi trebao biti netko tko bi se bavio isključivo svećenicima.“ Nekoliko anketiranih nije moglo zaobići financijsku aferu u Mariborskoj biskupiji. Sudeći po njihovim odgovorima, i ta afera unijela je neko nepovjerenje svećenika u crkveno vodstvo.

Jedan od anketiranih predlaže: „Mi svećenici u stvari nismo spremni za izazove budućnosti. (...) Treba nam preobraćenje. Istodobno trebamo dobro razmisliti u što uložiti svoj trud. Treba nam prava sinoda, pravi sabor svećenika sa svojim biskupom. I to bez

laika. Morali bismo biti više zajednica, a manje 'one man show'. Mora se promijeniti odgoj u sjemeništu.“

3.5. Mjesto i uloga laika u Crkvi za desetak godina

Anketirani misle da će uloga laika u budućnosti biti veća nego što je danas. Neki su napisali da bismo se već danas morali za to temeljitije pripremati. Nekoliko njih se i pri ovom pitanju izjasnilo da bi svećenik trebao obavljati samo svećeničke, a laik samo laičke poslove. Prema odgovorima većine anketiranih laici će svoje mjesto imati naročito na područjima kao što su:

- kateheza, osobito vjeronauk (22 %);
- gospodarstvo (21 %);
- vođenje skupina (18 %);
- svjedočenje uzornim životom u društvu i domaćem okruženju (10 %);
- bogoslužje – naviještanje Božje riječi, pučke pobožnosti (9 %);
- administracija (3 %) ...

Nekolicina anketiranih istaknula je pitanje plaće laicima. Navest ćemo nekoliko takvih primjedbi: „Kad se često znamo žaliti kako nemamo dovoljno školovanih laika za rad u Crkvi, moramo znati da nije problem samo u laicima. Problem je sustav u cjelini, budući da zbog svojih nedostataka ne omogućava razvoj. Pa čak i da imam školovanog laika, kako da ga pošteno platim? (...) Potrebna nam je jasna vizija...“, „Laici bi već sada mogli preuzeti mnoge stvari, ali ne u takvim odnosima. Ovdje se postavlja pitanje poštene plaće, pitanje ovlasti, načina rada.“, „Laike ne znamo iskoristiti. Svjetovni diplomanti Teološkog fakulteta za nas su 'tuđinci'. Tu je naravno i pitanje tko i koliko će ih plaćati. Laici će biti skuplji od svećenika.“ Možda je upravo radi toga jedan od anketiranih istaknuo značenje umirovljenika: „Laici će, kad jednom odu u mirovinu, moći preuzeti mnoge poslove u župi.“

3.6. Minusi (nedostaci) laika

Anketirani svećenici su minuse laika, koje bi ovi morali popraviti za desetak godina, naveli dosta ravnomjerno na četiri područja:

- intelektualno područje – slaba teološka izobrazba, odnosno stručna potkovanost, nerazumijevanje poslanja Crkve (38 %);
- formacija za zajedništvo – pomanjkanje odgovornosti za župu, odnosno Crkvu; pomanjkanje „osjećaja“ da su Crkva (32 %);

- ljudsko (osobno) područje – nezainteresiranost i pasivnost; pomanjkanje zauzetosti, radosti, poniznosti, ustrajnosti; neprimjeren kršćanski život (32 %);
- duhovno područje – slaba duhovna formacija (24 %).

Pri detaljnijem pregledu istaknutih minusa laika postavlja se pitanje u kolikoj mjeri su ti minusi odraz istaknutih minusa svećenika unutar 4. anketnog pitanja. Na takvo razmišljanje potiču nas pojedinačne izjave anketiranih, kao što su na primjer: „Naši župljani su u mnogim stvarima previše ‘posluživani’ – i zato su premalo samostalni.“, „S laicima u našim župama previše sastančimo...; postavlja se pitanje – kako ih odgojiti da rade za zajedništvo župe, da sami osjete svoju ulogu u životu župe.“, „Nezainteresiranost za bilo što, što zahtijeva malo vremena, a za što se ne dobiva plaća. (...) Manjka im (nama) idealizma i vjere.“

4. Rasprava

4.1. Nimalo ružičast položaj svećenika

Položaj što ga je nekoć zauzimao župnik, uz „uglednike“ građanskog društva (načelnika, učitelja, liječnika), nestao je zajedno s okončanim konstantinskim razdobljem Crkve. Naše istraživanje među svećenicima u Crkvi u Sloveniji pokazalo je da polovica anketiranih svećenika misli kako će ubuduće odnos društva prema svećeniku i svećenikovo materijalno stanje biti lošiji nego što su danas. Nitko od anketiranih ne misli da će odnos društva prema svećeniku biti bolji. Takav „nimalo ružičast“ položaj svećenika u društvu zasigurno nije dobra „reklama“ za nova duhovna zvanja. U Crkvi u Sloveniji očekuje se osjetno pomanjkanje broja svećenika za desetak godina – s obzirom na današnju prosječnu starost svećenika i broj bogoslova. Zbog očekivanog pomanjkanja svećenika velik broj anketiranih misli da će se crkvene strukture morati prilagoditi (umanjenom) broju svećenika. Anketirani svećenici predlagali su sve mogućnosti što ih u slučaju pomanjkanja svećenika dopušta *Zakonik kanonskog prava*:⁸ a) da se „istom župniku povjeri skrb za više susjednih župa“ (CIC, kan. 526, § 1), a da ne bude preopterećen, može se poslužiti mogućnošću sudjelovanja đakona i laika; b) mogućnost da „sudjelovanje u pastoralnom djelovanju župe treba se povjeriti đakonu ili drugoj osobi koja nema svećeničkog biljega ili zajednici osoba“, pritom valja odrediti svećenika „koji će s vlašću i ovlastima župnika voditi pastoralni rad“ (CIC, kan. 517, § 2). Pastoralna

⁸ *Zakonik kanonskog prava* (Zagreb: Glas Koncila, 1988.) (dalje: CIC).

skrb za jednu ili više župa može se povjeriti i „skupini svećenika“. Pritom je dakako nužno „da jedan od njih bude voditelj pastoralnog djelovanja, koji neka naime upravlja zajedničkom djelatnošću i za nju odgovara pred biskupom“ (CIC, kan. 517, § 1).

Dobra trećina anketiranih svećenika bila bi spremna živjeti u životnim zajednicama - i to, kako se čini, prije svega u svrhu poboljšanja postojećeg materijalnog stanja - a nekolicina je tome dodala da nisu u dovoljnoj mjeri izgrađivani (odgajani) za život u životnim zajednicama. Da su takve primjedbe opravdane, potvrđuju negativna iskustva iz njemačkih govornih pastoralnih područja gdje su u nekim mjestima već za vrijeme Drugog vatikanskog koncila pokušali uvoditi život svećenika u životnim zajednicama. No, to se u većini slučajeva nije ostvarilo jer svećenici nisu bili formirani za život u životnoj zajednici. Ostvarilo se tek u nekim pojedinačnim slučajevima gdje se radilo o prijateljskim vezama svećenika, odnosno o prijateljskim vezama pripadnika nekog duhovnog pokreta.

Neki od anketiranih čak su napisali kako zamišljaju organizaciju života u životnim zajednicama, naglašavajući pozitivnu stranu takva života koji će pružati mogućnost specijalizacije svećenika za pojedinačna radna područja. Međutim, praksa iz njemačkog govornog pastoralnog prostora ukazuje na to da specijalizacija može povući za sobom pitanje harmonijske cjeline svećeničke službe.⁹ U tom smislu je pomalo zastrašujući primjer svećenika radnika u Francuskoj, koji predlaže jedan od anketiranih, i to s namjerom da svećenici poboljšaju svoj materijalni položaj. Naime, profesionalizacijom može svećeničko zvanje vrlo brzo postati jednako svim ostalim zvanjima tako što će svećenik samo određeno vrijeme biti svećenik ili će kao svećenik djelovati u nekom drugom zvanju. Kongregacija za kler upozorava: „Pastoralna ljubav izložena je, osobito danas, opasnosti da bude izopačena u samom svom značenju takozvanim funkcionalizmom. Često se, naime, primjećuje, također kod nekih svećenika, utjecaj onog mentaliteta koji zabludno nastoji svesti ministerijalno svećeništvo na puko djelovanje. ‘Činiti svećenika’, vršiti pojedine službe i jamčiti neke usluge bio bi cio svećenički život. Takvo osiromašenje svećenikova identiteta i službe opasnost je da se cijeli njegov život usmjeri u prazno, a ta praznina često se onda ispunjava načinima života koji nisu suglasni s njegovom službom.“¹⁰

⁹ Gisbert GRESHAKE, *Priester sein in dieser Zeit. Theologie – Pastorale Praxis – Spiritualität* (Wien: Herder, 2000.).

¹⁰ KONGREGACIJA ZA KLER, *Direktorij za službu i život prezbitera* (Zagreb: IKA, 1994.), br. 44.

4.2. Strah svećenika od „suživota“ svećeničke službe

Budući da je svećenička služba tijekom dugih stoljeća preuzela na sebe čitav niz funkcija koje je u Novom zavjetu obavljalo više osoba, a koje često nemaju ništa zajedničko sa svećeničkim ređenjem, njemački je biskup Robert Zollitich predlagao da bi se svećenici morali opet više usredotočiti na zadaće koje im pripadaju ređenjem.¹¹ Na pitanje što će u budućnosti biti glavni naglasci svećenikova rada u Sloveniji, većina anketiranih odgovorila je da će to biti dušobrižništvo, podjela sakramenata, pričest i Božja riječ. Mnogi od njih navodili su također vodstvo i koordiniranje suradnika. Sve ostale djelatnosti anketirani su tek tu i tamo spominjali, kao npr. kateheza odraslih, upravljanje posjedom, dijakonija, vjeronauk itd.

U pojedinačnim izjavama anketiranih može se zbog najavljenog pomanjkanja svećenika u Nadbiskupiji uočiti bojazan da bi se mogla izgubiti „suživljenost“ svećeničke službe, npr. bojazan da će se izgubiti kontakt s vjernicima, da će svećenikova osnovna briga biti isključivo služenje mise, podjela sakramenata i tome slično. Čak jedna desetina anketiranih napisala je da bi svećenik ubuduće trebao obavljati samo svećeničke poslove, a laik isključivo laičke. Pitanje što bi „trebao“ obavljati laik, a što bi „trebao“ obavljati samo svećenik, odnosno čega bi se trebao odreći nositelj službe, a što bi mogao učiniti sam laik, moglo bi postati itekako problematično. Greshake upozorava da su problematične zapravo obje krajnosti – s jedne strane pretjerano proširivanje svećeničkih djelatnosti, a s druge pretjerano sužavanje tih djelatnosti. Naime – ako se zbog pomanjkanja svećenika prepustimo sklopu pitanja što „treba“ laik, a što „treba“ samo svećenik, mogli bismo svećeničku službu „osiromašiti“ poput cvijeta ivančice kojemu otkidamo laticu po laticu, ne bismo li se domogli same suštine, te bi nam na kraju ostale samo dvije latice, kao što su npr. slavljenje euharistije i sakrament pokore. Međutim, to što je ostalo od cvijeta kojemu smo pokidali gotovo sve latice nije više nalik cvijetu, baš kao što ni ono što je ostalo od službe nije više služba, već njezina unakažena slika.¹² Ni Kristova osoba, poslanje i otkupljenje, ne može se jednostavno podijeliti na pojedinačne sastavnice i moći. To je harmonijska cjelina. Nositelj službe, koji djeluje „umjesto Krista“, ima trojedinu zadaću: proročku

¹¹ Brigita PERŠE, *Prihodnost župnije: studija na primeru župnij ljubljanske nadškofije*, 166.

¹² Gisbert GRESHAKE, *Priester sein in dieser Zeit. Theologie – Pastoral Praxis – Spiritualität*, 26.

(naviještanje), liturgijsku (bogoslužje) i dijakonijsku (poslužiteljsku). Sve tri sastavnice pripadaju nedjeljivo crkvenoj službi i svi oni koju tu službu sužavaju, zapravo trguju sa svećeničkom slikom. S tim u vezi valja upozoriti na najnovije rezultate austrijske ankete,¹³ unutar koje su župnicima bila postavljena dva različita pitanja: Što bi kao župnici željeli raditi za desetak godina i što misle da će stvarno raditi? Pritom su imali mogućnost izabrati jedan od pet odgovora: (dušobrižništvo blisko čovjeku, predvođenje sakramentalnih obreda, reprezentacija Krista, izgrađivanje i osposobljavanje suradnika, upravljanje velikim pastoralnim prostorom). Ta je studija pokazala da svećenici u Austriji, gdje je pomanjkanje svećenika znatno veće nego u Sloveniji, žele prije svega dušobrižništvo blisko ljudima, zatim u nešto manjoj mjeri ostale tri navedene djelatnosti, a nipošto ne žele biti menadžeri velikih pastoralnih prostora, premda će se po njihovu mišljenju upravo zbog pomanjkanja svećenika povećati potreba za takvim pastoralnim prostorima. Svećenici su takvim „sužavanjem“ svećeničke djelatnosti razočarani jer osjećaju kako se iz dušobrižnika pretvaraju sve više u menadžere, iz svećenika u „nesvećenike“. Povrh toga doživljavaju još i to da laici bez ređenja i celibata obavljaju zanimljivije poslove od njih, samo zato što su bliskiji ljudima. Mnogi svećenici prilaze takvu položaju vrlo frustrirano. Studije pokazuju da postoji opasnost neće li se takva razočaranja u budućnosti pretvoriti u sekundarni obrambeni klerikalizam. Pogotovo je kod mlađih svećenika i svećeničkih kandidata, u usporedbi sa starijim svećenicima, uočena daleko veća sumnjičavost prema modernosti; osjetno manje podupiranje koncilskih reformi, manji sluh za sudjelovanje laika itd. Zato u budućnosti postoji opasnost da će svećenici voditi župu prilično autoritarno-klerikalno, odnosno da će se Crkva jednim dijelom svojih predstavnika ponovno zatvoriti pred svijetom.¹⁴ Na ekstremna stajališta svećenika prema laicima upozorava i Kongregacija za kler: „Prva je napast vršiti svoju službu gospodareći stadom (Lk 22,24-27; 1 Pt 5,1-4), dok je druga napast omalovažiti u krivom prihvaćanju zajednice vlastitu upriličenost Kristu - Glavi i Pastiru.“¹⁵

¹³ Paul Michael ZULEHNER, *Wie geht's, Herr Pfarrer? Ergebnis einer Kreuzundquer – Umfrage: Priester wollen Reformen* (Wien: Styria, 2010.).

¹⁴ Paul Michael ZULEHNER, *Wie geht's, Herr Pfarrer? Ergebnis einer Kreuzundquer – Umfrage: Priester wollen Reformen*, 34–38, 115–120; Paul Michael ZULEHNER – Anna HENNERSPERGER, *„Sie gehen und werden nicht matt“ Jes 40,31. Priester in heutiger kultur* (Ostfildern: Schwabenverlag, 2001.), 88–100.

¹⁵ KONGREGACIJA ZA KLER, *Direktorij za službu i život prezbitera*, br. 16.

4.3. Minusi (nedostaci) svećenika

Rezultati naše ankete pokazuju da svećenici kod sebe opažaju jednakomjeran minus na četiri područja izgrađivanja: duhovnom, intelektualnom, ljudskom i fiziološkom. Nekoliko anketiranih napisalo je da sada previše vremena posvećuju poslu koji nije u biti svećenički (administracija, popravak crkava...), zbog čega se najčešće događa da zanemaruju duhovno područje. Kardinal Basil Hume upozorava da je upravo molitva „ona svećenikova zadaća koja se po svoj prilici najčešće zanemaruje te se obično prva napušta“.¹⁶ Kongregacija za kler također upozorava u tom smislu, napominjući da „župnicima i ostalim prezbiterima koji poslužuju različite zajednice, jamačno ne nedostaje pastoralnih teškoća, unutaršnjeg i fizičkog umora zbog opterećenosti radom... Ne nedostaje – pa i iznutra – opasnosti kao što su birokratizacija, funkcionalizam, demokracizam, više menadžersko negoli pastoralno planiranje. Nažalost, u nekim okolnostima svećenik može biti ugnjetavan gomilom ne uvijek potrebnih struktura koje ga na kraju preopterećuju, s negativnim posljedicama kako na njegovo psihofizičko tako i na njegovo duhovno stanje, te zato na štetu same službe.“¹⁷

U našem istraživanju nekoliko anketiranih istaknulo je potrebu za češćim susretima s biskupom; neke njihove izjave formulirane su čak na taj način da se iz njih može zaključiti kako postoji nekakva disonantnost između njih i crkvenog vodstva. Samo što te izjave nisu bile predmet našeg anketnog istraživanja. A pošto su klerici (svećenici) „posebno obvezni iskazivati poštovanje i poslušnost vrhovnom svećeniku i svaki svojem ordinariju“ (CIC, kan. 273), bilo bi dobro na takve izjave, iako ih nema puno, ipak obratiti pozornost. Na kraju krajeva, spomenuto istraživanje u Austriji ukazalo je na prijeteći jaz između župnika i crkvenog vodstva. Naime, više od polovice (52 %) anketiranih austrijskih župnika potvrdilo je da u značajnim pitanjima misle drukčije od crkvenog vodstva, a čak tri četvrtine (74 %) misli da o značajnim pitanjima vjernici imaju drukčije mišljenje od crkvenog vodstva.¹⁸

¹⁶ Basil HUME, *Luč v Gospodu. Razmišljanja o duhovništvu* (Maribor: Marijina kongregacija slovenskih duhovnikov in bogoslovcev, 2000.), 15.

¹⁷ KONGREGACIJA ZA KLER, *Prezbiter, pastir i vođa župne zajednice*. Dokumenti 131 (Zagreb: Kršćanska sadašnjost, 2003.), br. 29.

¹⁸ Paul Michael ZULEHNER, *Wie geht's, Herr Pfarrer? Ergebnis einer Kreuzundquer – Umfrage: Priester wollen Reformen*, 48–49.

4.4. Potreba za većom ulogom laika u Crkvi

Svi anketirani slovenski svećenici su mišljenja kako će uloga laika u župi morati u budućnosti biti veća nego što je to danas. Kao osnovna laička područja djelatnosti u budućnosti anketirani svećenici navode vjeronauk, gospodarstvo, vođenje skupina, svjedočenje uzornim životom u društvu i domaćem ozračju, bogoslužje, administraciju i tome slično. Osvrnemo li se na popis osnovnih laičkih područja, primijetit ćemo da među njima nema dijakonije kao jedne od triju osnovnih pastoralnih djelatnosti Crkve. To nas iznenađuje, pogotovo stoga što je čak 8 puta dijakonija bila spomenuta među glavnim naglascima budućeg svećenikova djelovanja. S obzirom na to da su laički suradnici na župama Crkve u Sloveniji doduše neravnomjerno raspoređeni na tri osnovne pastoralne djelatnosti, i to na uštrb dijakonije, budući da je odnos bogoslužnih, navjesticiteljskih i dijakonijskih suradnika 58,5 % : 35,7 % : 5,8 %¹⁹, valjalo bi razmisliti na koji način dati u župama veći naglasak na područje dijakonijske službe – možda već unutar postojećih skupina. Na zapostavljenost dijakonijske službe u župama, kao jedne od triju osnovnih pastoralnih djelatnosti Crkve, upozorava se i u drugim državama, a kao glavni uzrok navodi se nedovoljan broj svećenika, zbog čega se u Crkvi prednost daje pitanju liturgije i s njom povezanom pitanju preuređenja župnih struktura.²⁰

Kod pitanja „*Koje mjesto i kakvu ulogu bi morali imati laici u Crkvi u Sloveniji za desetak godina?*“ na mjestu je primjedba jednog od anketiranih svećenika koji primjećuje da se u tom pitanju daje posebna čar riječima „*bi morali*“, „iz čega se može naslutiti da ćemo biti primorani na promjenu mjesta laika u Crkvi zato što to mjesto laicima pripada već samo po sebi“. Ako temeljitije pogledamo dobiven popis osnovnih laičkih područja od strane anketiranih svećenika, možemo ustanoviti da je na tom popisu uz vjeronauk navedeno i mnogo drugih djelatnosti koje u prvom redu znače debirokratizaciju svećenikova postojećeg djelovanja, kao što je vođenje gospodarstva, skupina, administracije i sl. To u stvari nije ništa neobično, već

¹⁹ Brigita PERŠE, „Pastoralna shizma v pokoncilski katoliški župniji na Slovenskem“, *Bogoslovni vestnik* 70 (2010.), 251–264.

²⁰ Herbert HASLINGER, *Diakonie: Grundlagen für die soziale Arbeit der Kirche* (Paderborn: Ferdinand Schöningh, 2009.), 178; Johann POCK, *Gemeinden zwischen Idealisierung und Planungszwang: biblische Gemeintheologien in ihrer Bedeutung für gegenwärtige Gemeindeentwicklungen; eine kritische Analyse von Pastoralplänen und Leitlinien der Diözesen Deutschlands und Österreichs* (Wien: Lit-Verlag, 2006.), 454–460.

je sasvim u skladu s naprijed spomenutom preporukom biskupa Roberta Zollitcha u smislu da bi se svećenici morali opet više usredotočiti na zadaće koje im pripadaju po ređenju. Međutim, budući da su anketirani stavili na popis osnovnih laičkih djelatnosti pretežno one koje bi značile prije svega rasterećenje svećenikova postojećeg djelovanja, mogli bismo zaključiti da anketirani svećenici vide laike još uvijek u prevelikom svjetlu „krpanja rupa“ koje sam svećenik svojim djelovanjem nije u stanju zakrpati. Međutim, uloga laika u Crkvi ne sastoji se samo u pomaganju svećenicima: laici imaju unutar općeg svećeništva vlastito poslanje glede djelovanja u svijetu i Crkvi, što im hijerarhijska Crkva i priznaje.²¹ Anketirani svećenici u velikom su broju upozorili na problem povezan s plaćanjem laika i nedovoljnom iskorištenošću potencijala diplomanata Teološkog fakulteta. Na tu su problematiku u Sloveniji već mnogi upozoravali, uočili su je također i Plenarna sinoda Crkve u Sloveniji²² i krovni dokument slovenskog pastoralnog nacrtu *Pridite in pogledite*.²³ Čini se međutim da nitko ne daje nikakvih smjernica, odnosno usmjerenja za rješavanje tog problema u budućnosti.

4.5. Suovisnost identiteta laika i svećenika

Kao glavni nedostatak laika anketirani svećenici navodili su uglavnom problem njihove nemotiviranosti i neizgrađenosti, ukratko, potrebna je cjelovita formacija laika,²⁴ za što je u konačnici suodgovoran i sam svećenik. Svećenici bi laicima morali omogućiti

21 IVAN PAVAO II., *Christifideles laici – Vjernici laici. O pozivu i poslanju laika u Crkvi i u svijetu*. Dokumenti 93 (Zagreb: Kršćanska sadašnjost, 1990.); KONGREGACIJA ZA KLER, *Naputak o nekim pitanjima suradnje vjernika laika u svećeničkoj službi*. Dokumenti 110 (Zagreb: Kršćanska sadašnjost, 1998.)

22 Ivan ŠTUHEC i dr. (ur.), *Izberi življenje: sklepní dokument Plenarnega zbora Cerkev na Slovenskem*, br. 394.

23 SLOVENSKA ŠKOFOVSKA KONFERENCA, *Pridite in pogledite: slovenski pastoralni načrt* (Ljubljana: Mohorjeva družba, 2012.), br. 109.

24 Izobrazbi i svestranom obrazovanju laika posvećuju u Sloveniji sve veću pozornost biskupijske i akademske institucije. Kod nas su mogući sljedeći načini izobrazbe, odnosno obrazovanja laika: studij na Teološkom fakultetu; studij na Katehetsko-pastoralnom institutu; obrazovanje na Socijalnoj akademiji; Slovenska trostupanjska škola za animatore; Škola za brak; povremeni oblici obrazovanja s predavanjima ili tečajevima (katehetski simpozij, pastoralni tečaj, Nikodemove večeri, korizmena predavanja, okrugli stolovi, seminari za tajnike ŽPV-a i voditelje komisija pri ŽPV-u, za voditelje bračnih skupina ...); duhovne vježbe, duhovni vikendi, duhovne obnove ...

da vrše svoje posebno i nenadoknadivo poslanje.²⁵ Navedeni minusi laika u anketi mogu nas navesti na razmišljanje u kolikoj mjeri su ti minusi posljedica svećenikovih minusa, i obratno, ako je na mjestu izreka da vjernici imaju svećenika kakva zaslužuju. Crkva u Sloveniji svjesna je toga da njezina obnova na tragu Drugog vatikanskog koncila ovisi u velikoj mjeri o samim svećenicima: „Treat će razmišljati o osposobljavanju svećenika da budu sposobni prihvatiti i voditi župu u skladu s potrebama suvremene evangelizacije.“²⁶ Još zornije upozorava na to krovni dokument slovenskog pastoralnog nacrtu *Pridite in pogledite*: „Ako naš proces bude probudio samo laike, neće uroditi željenim plodovima. Bitan je uravnotežen odnos između klerika i laika.“²⁷ Zato krovni dokument s pravom preporučuje da bi unutar Crkve u Sloveniji trebalo „dati smjernice za formaciju suradnje između svećenika i laika“.²⁸

Drugi vatikanski koncil je tridentsko shvaćanje svećeničke službe obogatio – uz odgovornost za podjelu sakramenata i euharistije svećenici bi trebali pridavati veće značenje naviještanju (PO 4). Zahvaljujući novoj ulozi laika u Božjem narodu (LG 31–32; AA 2) te poimanju župe kao zajednice, postala je značajna zadaća svećenika poticanje i njegovanje karizmi u Crkvi. Čak petina anketiranih navela je među glavnim naglascima budućeg svećenikova djelovanja vođenje i koordiniranje suradnika, a upravo na tom području nekolicina anketiranih svećenika primjećuje vlastite manjkavosti koje bi trebalo što prije nadoknaditi. Očito je razvoj suvremenog društva, u kojem se ostvaruju demokratske strukture, doprinio tome da vođenje neke ustanove (menadžerstvo) dobiva sve značajniju ulogu. Tako i uloga svećenika kao voditelja postaje sve složenija i zahtjevnija. Crkveni dokumenti doduše naglašavaju da je svećenik voditelj Božjeg naroda, odnosno župne zajednice,²⁹ ali oprez na tom području ubuduće nipošto neće biti suvišan, pogotovo ako imamo pred očima razvoj svećeničke službe na njemačkom govornom pastoralnom području

25 KONGREGACIJA ZA DUHOVŠČINO, *Duhovnik, služabnik božjega usmiljenja: priručnik za spovednike in duhovne voditelje*. Crkveni dokumenti 135 (Ljubljana: Družina, 2012.), br. 122.

26 Ivan ŠTUHEC i dr. (ur.), *Izberi življenje: sklepní dokument Plenarnega zbora Crkve na Slovenskem*, br. 426.

27 SLOVENSKA ŠKOFOVSKA KONFERENCA, *Pridite in pogledite: slovenski pastoralni načrt*, br. 105.

28 SLOVENSKA ŠKOFOVSKA KONFERENCA, *Pridite in pogledite: slovenski pastoralni načrt*, br. 52.

29 KONGREGACIJA ZA KLER, *Prezbiter, pastir i vođa župne zajednice*.

u neželjenom smjeru, smjeru svećeničkog menadžerstva.³⁰ Možda ne bi bilo loše jednom zorno prikazati u čemu se sastoji razlika između vođenja u Crkvi i vođenja u nekoj svjetovnoj organizaciji.

4.6. Žive zajednice

Poziv za novu evangelizaciju poziv je za nove zajednice. Iskustvo naime pokazuje da se u sekulariziranoj okolini, u kojoj bilježimo pad vjerske prakse,³¹ vjera najbolje produbljuje u malim zajednicama. Krovni dokument slovenskog pastoralnog nacrtu polazi od živih zajednica kao osnovne zadaće slovenske Crkve u budućnosti.³² Istraživanje župa Ljubljanske nadbiskupije upućuje na to da je početna djelotvornost laika činjenični znak nade, samo što pritom treba imati na umu kvalitetu postojećih zajednica, a pogotovo će gradovi morati biti otvoreniji za nove vrste zajednica.³³ Anketirani

30 Na njemačkim govornim pastoralnim područjima već su odmah poslije Drugog vatikanskog koncila htjeli uspostaviti koncilski oblik župe s pastoralno-teološkim naglaskom na zajednici, čime su svećeničkim zadaćama pridodane i zadaće organizacijske prirode, kao što su dobro vođenje, poticanje dragovoljnosti, rješavanje konfliktnih situacija i sl. Vođenje i suradnja postali su na taj način značajni programi dodatne izobrazbe svećenika, te je već 1985. tadašnji profesor (današnji kardinal i bečki nadbiskup) Christoph Schönborn upozoravao na to da se od svećenika traži previše kompetencija iz područja komunikacije na račun sakramentalnosti. „Čini se da smo danas opet u svojevrsnoj donatističkoj krizi: kod svećenika je osobna kvaliteta značajnija od sakramentalne kvalifikacije, subjektivne sposobnosti od objektivne sakramentalne osposobljenosti“ (Paul Michael ZULEHNER – Anna HENNERSPERGER, „*Sie gehen und werden nicht matt*“ *Jes 40,31. Priester in heutiger kultur*, 76). Takva specijalizacija svećenika postala je posebno „opasna“ jer je na njemačkom govornom pastoralnom prostoru vrlo brzo nastupilo razdoblje velikog pomanjkanja svećenika, zbog čega je trebalo reorganizirati pastoralne prostore, a time se težište svećeničkih aktivnosti preusmjerilo od osobe na organizaciju, često na više župnih zajednica. Svećenik je postao šef (coach) velikog broja suradnika (zaposlenih ili dragovoljnih), od dušobrižnika pretvorio se u menadžera ogromnog pastoralnog područja (koordinacija, rad s vijećima, praćenje zaposlenih) te je tako izgubio zadaću dušobrižnika za običan puk (Paul Michael ZULEHNER – Anna HENNERSPERGER, „*Sie gehen und werden nicht matt*“ *Jes 40,31. Priester in heutiger kultur*, 93–97; Paul Michael ZULEHNER, *Priester im Modernisierungstress: Forschungsbericht der Studie Priester 2000* [Ostfildern: Schwabenverlag, 2001.], 35).

31 Brigita PERŠE, *Prihodnost župnije: študija na primeru župnij ljubljanske nadškofije*, 53–58; Maja LOPERT, „Religioznost z ‘novo kvaliteto’: spreminjanje religioznosti v postmoderni kulturi“, *Anthropos* 44 (2012.), 295.

32 SLOVENSKA ŠKOFOVSKA KONFERENCA, *Pridite in pogledjte: slovenski pastoralni nacrt*, br. 59.

33 Brigita PERŠE, *Prihodnost župnije: študija na primeru župnij ljubljanske nadškofije*, 51–84.

svećenici istaknuli su uz vjeronauk vođenje zajednica kao značajno područje budućeg djelovanja laika u Crkvi. Pa i krovni je dokument predvidio da ubuduće treba prednost imati „formacija laika za djelovanje u malim zajednicama te preuzimanje odgovornosti za njihovo vođenje“.³⁴ Postojeće bi zajednice valjalo i na taj način oživjeti.

Zaključak

Drugi vatikanski koncil donio je veliku promjenu u samoprepoznavanju Crkve, pogotovo uloge laika u njoj, a psiholozi upozoravaju kako ljudi velike promjene u životu obično ne prihvaćaju s oduševljenjem. Stoga nimalo ne iznenađuju konstatacije naše studije da laici u slovenskoj Crkvi nisu skoro pola stoljeća poslije Drugog vatikanskog koncila zadobili ono mjesto što im ga je dao Koncil, ali polako idu u tom smjeru.

Sudeći prema anketi, morat će se svećenici u slovenskoj Crkvi ubuduće više usredotočiti na „tipično“ svećeničke poslove te na laike gledati više u svjetlu Drugog vatikanskog koncila. Anketirani svećenici primjećuju i kod sebe i kod laika vrlo slične nedostatke koji će se ubuduće morati nadoknaditi radi uspješnog obavljanja svojeg poslanja u Crkvi. Da je danas uloga crkvenog voditelja sve kompleksnija i zahtjevnija, na to upozoravaju i crkveni dokumenti. Stoga oprez na tom području zacijelo neće biti suvišan, pogotovo ako imamo pred očima neželjeni daljnji razvoj svećeničke službe u zemljama njemačkog govornog područja. U Crkvi je naime služba vođenja neraskidivo povezana s učiteljskom i liturgijskom službom, a sve tri su povezane sa sakramentom svetog misnog slavlja.

Crkva u Sloveniji nalazi se pred izazovom nove evangelizacije kad će župne zajednice zaživjeti u malim zajednicama. Nadolazi vrijeme probuđenih karizmi laika, kad će svećeništvo veći naglasak stavljati na naviještanje i duhovno vođenje.

THE FUTURE ROLE OF PRIESTS AND LAITY IN THE CHURCH IN SLOVENIA

Summary

Over the next ten years the number of priests in the Church in Slovenia is

³⁴ SLOVENSKA ŠKOFOVSKA KONFERENCA, *Pridite in pogledjte: slovenski pastoralni načrt*, br. 52.

expected to diminish considerably. From countries where a fall in the number of priests has already been recorded we hear warnings that this greatly affects pastoral care and the actions of parish priests. The Church in Slovenia is taking these warnings seriously and is asking itself how to maintain pastoral care. For this reason, during 2012 we conducted a survey among priests, asking them what they think about the future of the Church, especially about the role of priests and laity in it. This article lays out the results of the survey and then discusses and comments on these results, especially on the basis of church documents and the experience of pastoral care in the German-speaking Church, where the problem of the shortage of priests has already been encountered. According to the survey, priests in the Church in Slovenia will have to focus more on "typical" priestly duties and look on the laity in the light of the Second Vatican Council. Priests who took part in the survey identified the same limitations in themselves and in the laity, and these limitations must be addressed in the future so that the mission of the Church can be more successful.

Keywords: Church, Slovenia, parish, pastoral care, priests, laity, survey.

Translation: Darko Tomašević and Kevin Sullivan

UDK: 929 Merz, I.
94 (450) "1914/1918"
Pregledni rad
Primljeno: prosinac 2013.

Zdravko MATIĆ
Hrvatsko vojno učilište „Petar Zrinski“
Ilica 256 b, HR - 10000 Zagreb
zdmatic@gmail.com

Slavko BABIĆ
Osnovna škola „Miroslav Krleža“
Kralja Zvonimira 100, HR - 31431 Čepin
s.babic76@yahoo.com

IVAN MERZ SUDIONIK PRVOGA SVJETSKOG RATA 1916.-1918. GODINE

Sažetak

Ivan Merz, danas hrvatski katolički blaženik, bio je aktivni sudionik Prvoga svjetskog rata. Nakon kratkoga boravka na Theresianische Militär Akademie u Wiener Neustadtu od rujna do prosinca 1914., odlazi na studij prava i književnosti u Beč. U prosincu 1915. godine pozvan je u Banja Luku obaviti novački liječnički pregled. Temeljem Obrambenog zakona u ljeto 1915. bio je mobiliziran, zbog čega je prekinuo započeti studij u Beču te početkom veljače 1916. u sklopu 2. bosanskohercegovačke pukovnije iz Banje Luke po zapovijedi upućen u Lebring kraj Graza. Na talijanskom bojištu proveo je dvije godine. O strahotama rata piše u svojem opsežnom dnevniku. Sudjelujući u ratu, Ivan Merz je doživio duboko obraćenje prema Bogu. Nakon rata započinje dubok religiozni život koji ga vodi prema svetosti.

Ključne riječi: *Ivan Merz, Prvi svjetski rat, talijansko bojište, 2. bh. pukovnija, Ratni dnevnik.*

1. Biografski podaci Ivana Merza

Ivan Merz rodio se 16. prosinca 1896. godine u Banjoj Luci, gradu u sjevernoj Bosni.¹ Njegov otac Moritz, bio je sin strojobravara

¹ Arhiv Ivana Merza, Zagreb (dalje: AIM), Krsni list, Ivan – Đuro Merz, svezak IV. V. VI. za godinu 1897., stranica 75, redni broj 22., kršten 2. veljače 1897., Krstitelj Petar Andrassy.

Josepha, rođenog 21. veljače 1868. u Plzenu, Michalovice, okrug Plana u Češkoj. Pješačku kadetsku školu pohađao je u Pragu, a diplomirao je u Temišvaru, 18. kolovoza 1887.² Zbog potrebe službe u listopadu 1891. godine, poručnik Moritz Merz je po zapovijedi premješten u prometnu satniju Maria Theresiopel u Banjoj Luci, gdje je imenovan voditeljem Carske i kraljevske vojne željezničke postaje „Banja Luka – Dobrljin“.³ Majka Ivana Merza, Teresa Mersch, rođena je 2. siječnja 1869. u Nagykanizsi u Mađarskoj u imućnoj trgovačkoj obitelji Židova, oca Ignatza Merscha, katolika, i majke Eleonore Stern koja je bila židovske vjere. Izvod iz Matice vjenčanih svjedoči da su se Moritz Merz i Teresia Mersch civilno vjenčali u Budimpešti 12. siječnja 1896.,⁴ a crkveno vjenčanje po katoličkom obredu obavili su u Banjoj Luci, 17. siječnja 1899.⁵

Ivan Merz je pohađao osnovnu školu i realnu gimnaziju u Banjoj Luci i Prijedoru.⁶ Provevši kraće vrijeme u Vojnoj akademiji u Bečkom Novom Mjestu, upisao se 1915. na bečko Sveučilište želeći se – kao profesor – posvetiti poučavanju i odgoju mladeži u Bosni, po primjeru svojega profesora Ljubomira Marakovića.⁷ U ožujku 1916. pozvan je u vojsku te je kasnije poslan na talijansko bojište, gdje je proveo cijelu 1917. i sve do kraja listopada 1918.

Ratna su iskustva pridonijela duhovnome sazrijevanju mladoga Ivana Merza. Nakon rata vratio se u Beč i nastavio studij (1919.–1920.), a nakon što je dobio stipendiju iz Pariza, nastavio je studij u Parizu (1920.–1922.) gdje je usput prikupljao materijal za svoju doktorsku disertaciju, naslovljenu: „Utjecaj liturgije na francuske pisce od Chateaubrianda do danas“, kojom je na Sveučilištu u Zagrebu stekao naslov doktora filozofije.⁸ Po povratku iz Pariza 1922. godine dobio je posao u Nadbiskupskoj klasičnoj gimnaziji kao profesor francuskog i njemačkog jezika. U svojem slobodnom vremenu nastavio je svoje djelovanje u Katoličkom pokretu u organizaciji „Hrvatski katolički omladinski savez“ čiji je predsjednik bio od 3. prosinca 1922. godine.⁹

2 Österreichisches Staatsarchiv, Kriegsarchiv, K. u. K. Kriegsministerium (dalje: ÖSK), Qualifikationsliste (Klasifikacijska lista/Sposobnik), Moritz/Moriz Merz, s. 1.

3 ÖSK, s. 9.

4 Magyar Országos Levéltár, Budapest (dalje: MOL), Izvod iz matične knjige vjenčanih, br. 1335 770.

5 Župa Marijina pohođenja u Banjoj Luci, Matica vjenčanih god. 1899., br. 1, stranica 92.

6 AIM, Svjedodžbe.

7 AIM, Zagreb, Scribo korespondencija između Merza i Marakovića (rukopis).

8 AIM, Zagreb, Diploma doktorata znanosti Sveučilišta u Zagrebu od 31. VII. 1923.

9 *Mladost*, 9/1923., 137-143.

Zajedno s dr. Ivanom Protulipcem i ostalim katoličkim djelatnicima zaslužan je za osnivanje Hrvatskoga orlovskog saveza, a na Merčevo zauzimanje u Hrvatskoj je osnovana Katolička akcija. Intenzivno se zauzimao za izvanstranačku Katoličku akciju i depolitizaciju Hrvatskoga katoličkog pokreta. Umro je na glasu svetosti u Zagrebu 10. svibnja 1928. Grob mu se nalazi u bazilici Srca Isusova u Palmotićevoj ulici u Zagrebu. Papa Ivan Pavao II. proglasio je dr. Ivana Merza katoličkim blaženikom 22. lipnja 2003. godine u njegovome rodnom mjestu, Banjoj Luci.

2. Novački liječnički pregled i odlazak na vojnu obuku

U prosincu 1915. godine pozvan je obaviti novački liječnički pregled u Banjoj Luci, prema kojemu je bio sposoban za vojnu službu.

Temeljem „Obrambenog zakona i Provedbenog naputka“ početkom ožujka 1916. mobilizacija ga je zatekla u Banjoj Luci, zbog čega je prekinuo započeti studij u Beču.

U sklopu 2. bosanskohercegovačke pukovnije 1. ožujka 1916. iz Banje Luke po zapovijedi je upućen u Lebring pokraj Graza.¹⁰ Naime, prema Obrambenom zakonu za Bosnu i Hercegovinu „svi za obranu sposobni bosansko-hercegovački pripadnici dužni su bili osobno sudjelovati pri obrani zemlje, kao i države koja njom upravlja, i njoj zaštitu i sigurnost pruža“.¹¹

S obzirom na to da je Ivan Merz ispunio formalne uvjete, bio je kooptiran u 2. bojnu 2. bosanskohercegovačke pukovnije, s domicilom u Banjoj Luci, koja je tijekom Prvoga svjetskoga rata pokazala zavidnu hrabrost na svim europskim bojištima, od Galicije, Soče, Piave, na Karpatima i regiji Alpa. Unovačeni vojnici iz Banje Luke bili su prebačeni vojnom željeznicom u austrijski Lebring, gradić koji se nalazi u Austrijskoj saveznoj pokrajini Štajerskoj, udaljen četiri kilometra od Wildona i osam kilometara od Leibnitza, gdje je vojnik Ivan Merz proveo oko osam tjedana na kraćoj obuci. U to vrijeme Lebring je bio

¹⁰ 'Privremeni obrambeni zakon' za Bosnu i Hercegovinu koji je odobren odlukom od 24. X. 1881., *Obrambeni zakon i Provedbeni naputak, dio prvi, drugi, treći i četvrti* (Budimpešta: Književno i tiskarsko dioničko društvo Pallas, 1908.), 37.

¹¹ Vojna obveza započinjala je 1. siječnja one kalendarske godine u kojoj je vojni obveznik navršio dvadeset godina života. Redovita službovna dužnost uvrštenih u postrojbu trajala je tri godine u liniji i/ili devet godina u pričuvu. Vrijeme službe započinjalo je danom unovačenja. Što se tiče dragovoljaca, dragovoljno u oružanu silu mogao je stupiti svaki bosanskohercegovački pripadnik, koji je bio psihofizički zdrav, te je imao na dan stupanja u vojsku najmanje 17, a najviše 36 godina. 'Privremeni obrambeni zakon' za Bosnu i Hercegovinu, članak 1.

vojno naselje sa stotinama izgrađenih baraka koje su služile u vojne svrhe i smještaj postrojbi 2. bosanskohercegovačke pukovnije iz Banje Luke. Drugi dio vojnog naselja bio je korišten kao logor za ratne zarobljenike.¹²

Po zapovijedi je kao mladi kadet – aspirant već 1. ožujka 1916. upućen u Graz, na vojnu obuku, a potom je od travnja do srpnja proveo na obuci u vojnoj bazi u Slovenskoj Bistrici.¹³ Slovenska Bistrica je u vrijeme Prvoga svjetskog rata imala vojni poligon na kojemu su austrougarske pješačke postrojbe praktično uvježbavale taktiku napadnih djelovanja i bojeva gađanja. Na obuci su se pripadnici 2. bosanskohercegovačke pukovnije pokazali vrlo spretnima i lojalnima Austro-Ugarskoj Monarhiji.¹⁴ Merzova Druga bosanskohercegovačka pukovnija s domicilom u Banjoj Luci imala je tada zapovjedništvo u Grazu, a pripadala je pod 110. pješačku brigadu K.u.K. 110. Infanteriebrigade-Kommando, koja je bila pod zapovjedništvom 55. pješačke divizije (K.u.K. 55. Infanterie – Divisionskommando, 1. zboru (K.u.K. 1. Korpskommando), koja je bila u sastavu 11. armije K.u.K. 1. Korpskommando.¹⁵ Formirana je 1. siječnja 1894. godine a sastojala

12 Danas se u Lebringu nalazi vojno groblje na kojem je sahranjeno 805 poginulih vojnika iz Bosne i Hercegovine, te 437 ruskih, talijanskih, rumunjskih i srpskih ratnih zarobljenika. Na jednom od spomenika je upisana zahvalnica bošnjačkim vojnicima na oba jezika: „Zur Erinnerung an die tapferen Bosniaken, die im Ersten Weltkrieg das gemeinsame österreichische Vaterland bis zum letzten Tag heldenblutig verteidigten“ – ‘U spomen hrabrim Bošnjacima, koji su u I. svjetskom ratu herojski branili zajedničku otadžbinu Austriju’ s citatom iz Kur’ana: „I ne recite za one koji su na Allahovom putu poginuli „mrtvi su“. Ne, oni su živi, ali vi to ne osjećate.“ Werner SCHACHINGER, *Die Bosniaken kommen! Elitetruppe in der k.u.k. Armee* (Graz: Leopold Stocker Verlag, 1989.), 27.

13 ÖSK, Präs, Nr. 6399 OSA, Wien; Ivan MERZ, *Dnevnik*, Sabrana djela, 4. svezak. (dalje: DIM), (Zagreb: Postulatura Ivana Merza, Glas Koncila i Filozofski fakultet Družbe Isusove, 2014.), 574. - Graz 7. III. 1916.

14 Nakon aneksije Bosne i Hercegovine 1908. godine od strane Austro – Ugarske Monarhije, obveza BiH-a je bila da dade svoj doprinos u ratu na strani Centralnih sila. Već u razdoblju od 1885. do 1892. godine u Bosni i Hercegovini je formirano dvanaest streljačkih bojni, od kojih su u od 1. siječnja 1894. do 1914. godine nastale četiri pukovnije: Prva pukovnija s domicilom u Sarajevu, zapovjedništvom i vojarnom u Beču; Druga pukovnija s domicilom u Banjoj Luci, vojarnom i zapovjedništvom u Grazu; Treća pukovnija s domicilom u Tuzli, zapovjedništvom i vojarnom u Budimpešti i Četvrta pukovnija s domicilom u Mostaru, zapovjedništvom i vojarnom u Trstu. Početkom rata 1915. osnovana je Peta bosanskohercegovačka pukovnija, a tijekom rata još i šesta, sedma i osma pukovnija. Werner SCHACHINGER, *Die Bosniaken kommen! Elitetruppe in der k.u.k. Armee*, 28-30.

15 *Schematismus für das K. u. K. Heer und für die K. u. K. Kriegsmarine für 1914.*, Wien, 1914., 117-118.

se od četiri bojne, od kojih su prva, druga i četvrta imale sjedište u Grazu, a treća bojna je imala zapovjedništvo u Banjoj Luci. Ivan Merz je do kraja rata proveo u poznatoj 2. bojni 2. bosanskohercegovačke pukovnije sa zapovjedništvom u Grazu. Bio je pripadnik izvidničko/obavještajni 2. bojne navedene pukovnije. Bošnjački vojnici, među kojima je bio i mladi Ivan Merz, imali su posebne odore i posebne kape – fesove. Te odore poslije su koristili svi vojnici koji su bili iz Bosne i Hercegovine. Boja odora i fesova bila je zeleno-siva.¹⁶ Za boravka u Grazu, Ivan Merz je obavio liječnički pregled kod uglednog okulista prof. dr. Roberta Hessea, koji mu je, osim astigmatizma, dijagnosticirao i novu dioptriju.¹⁷

Dana 7. ožujka 1916. počeo je ispisivati stranice sedme bilježnice svojega dnevnika, opisujući prve dojmove u Lebringu i Grazu. Nastavlja zatim 18. ožujka. U bilješkama ovog dana odjednom prekida opisivanje ambijenta: „Valja misliti i na svoju dušu. Toliko je vježbe da čovjek ne dospije pozabaviti se bilo kakvim duševnim radom. Od sutra ću bar nešto pokušati štogod pročitati i nastaviti kulturu svoje duše da se opet nastojim prenijeti u onaj lijepi svijet noći. Upravo mi je to sada još najpotrebnije. Velika je vjerojatnost da ću i ja na frontu. Iskreno govoreći ja se smrti ne bojim, tamo gore je ono pravo carstvo. Samo se još nisam pomirio s tom mišlju da ću ja zaista onamo i nisam sebi svjestan da vodim krepostan život. Tà, otkada sam u vojsci, izgubio sam vezu s Onim te sam i prestao na sebi raditi.“¹⁸

„Nisam razmišljao što bih mogao na sebi popraviti i nisam si na čistu jesam li ja zaista u službi dobre stvari. Često sam si želio bol i muku i kada me je ova češće spopala, pitao sam se da li ona služi cilju. Naposljetku me spopada i pomisao jesam li se ja zaista trebao zakleti, drugim riječima svečano obećati da ću se boriti protiv onima koje gospoda u kancelarijama odrede. Tà, uvijek sam bio protiv rata; sve bih ljude najradije izgrlio i pomirio između sebe, a sada da ih ubijam. Pa uzmimo slučaj, borimo se protiv tirana; opet se nameće pitanje

¹⁶ U borbenim djelovanjima bh. postrojbe imale su uglavnom napadačku ulogu i smatrali su se jednim od najelitnijih dijelova austrougarske vojske, zajedno s tirolskim carskim strijelcima i nekim austro-njemačkim i hrvatskim (dalmatinskim) postrojbama. Bošnjaci su se, osim po odorama, isticali i posebnim oružjem. Osim pušaka, u borbi su rado koristili noževe i buzdovane. U borbi prsa u prsa bili su nepobjedivi. Werner SCHACHINGER, *Die Bosniaken kommen! Elitetruppe in der k.u.k. Armee*, 28-30; Emir NUMANOVIĆ, *Des Kaisers Bosniaken (Carevi Bošnjaci)*, (Wien: Militaria Verlag, 1974.), 114.

¹⁷ AIM, Liječnička svjedodžba na ime Hans Merz, Prof. dr. Robert Hesse, Schlogelgasse 3, Graz, 24. III. 1916.

¹⁸ DIM, Graz, pet., 18. III. 1916.

jesmo li mi ovdje na ovome svijetu postavljeni za sudije? Odgovorio bih: 'Ne.' No, protiv toga se opet nameću fakta čudesa sv. Ivane Arške i ratovi Luja Svetoga što je jasan dokaz da je i Providnost dopustila da se materijalno borimo protiv ugnjetavatelja duše.¹⁹

Razmišljanja nastavljaju i potvrđuju ono što je Merz napisao prof. Marakoviću, tj. da je došao do točke da ne prihvaća ništa bez razmišljanja. Radostan je da može pohoditi crkvu Mariatrost. „Kad sam stupio unutra i preporučio se Čistoj Majci te vidio svijet koji moli i ustaje sa svojih klecala suznih očiju, kano da mi se ponovo otkri onaj svijet koji mi se je sada toliko udaljio. I sva ona mistika crkve, ono treptanje vječnog svjetla i bezbroj svijeća obuzima dušu, kano neki nadnaravni miris. Opis je nepotreban; svatko zna kako blizina Euharistije krijepi. [...]“²⁰

Početak travnja 1916. boravio je u Slovenskoj Bistrici, iz koje se javio 8. travnja Nikoli Bilogriviću: „Nije mi tako dobro kao u Grazu, jer ovdje nemam dovoljno vremena za sabranje. Sav moj duhovni život je u uživanju prirode i meditacije o njoj. I ovo je relativno malo. Jako sam umoran. Imam vježbanje od 6 do 12 (ustajemo u 5) i popodne od 2 do 4. Osim toga škola i ostali poslovi, tako da mi ostaje tek jedan sat slobodan na dan.“²¹

Cijela 1916. godina bila je isprepletana brojnim događajima i kušnjama na osobnoj razini za vojnika austrougarske vojske Ivana Merza. Prema vojnom ustroju u Beču je 1916. godine bilo smješteno glavno zapovjedništvo austrougarske vojske, u koje je bio uključen i 15. sarajevski vojni zbor. U Mürzzuschlagu je mladi kadet – aspirant iz Bosne Ivan Merz polazio časnički tečaj. Prema tadašnjem „Obrambenom zakonu i Provedbenom napatku“, pričuvni poručnici i kadeti zajedničke vojske i domobranstva mogli su biti raspoređeni na prvu crtu bojišnice samo nakon obavljene šestomjesečne pokusne službe te nakon uspješno položenog oružničko-časničkoga stručnog ispita.²² Predvodnice Centralnih sila (Njemačka, Austro-Ugarska) početkom srpnja 1916. izvršile su redovitu smjenu pješačkih, topničkih i konjičkih postrojbi na bojištima i zamijenile ih svježim snagama. Nakon što se vratio iz Graza, početkom travnja 1916. upućen je u Slovensku Bisticu na obuku gdje je proboravio do srpnja 1916. kada odlazi u Mürzzuschlag.²³

19 DIM, Graz, pet., 18. III. 1916.

20 DIM, Graz, 20. III. 1916.

21 AIM, Pismo Ivana Merza – Nikoli Bilogriviću od 8. IV. 1916.

22 *Obrambeni zakon i Provedbeni napatka*, 37.

23 DIM, Slovenska Bistrica, čet. 6. IV. 1916., Mürzzuschlag, 15. VIII. 1916.

Za vrijeme obuke u kolovozu 1916. poslao je pismo svojem gimnazijskom profesoru Ljubi Marakoviću u kojemu mu piše optimistično, iako se rat vodio na svim bojištima i bojišnicama. „Ja bih najradije sada uzeo svu svoju dušu i istisnuo iz nje svu množinu i puninu slavni melodija; pjevao bih da znam pjevati, vikao bih urlikao od veselja; ne, najbolje je skrušeno se pomoliti Onoj najljepšoj, Onoj punoj svjetla i boja, punoj nebesko-sjajne prozirnosti Danteovog neba. A znate li gdje sjedim; razumijete li ovaj predgovor? No to vani huje bijesni vjetrovi, frcaju oblaci kano zmiye, a „Eisschaneri“ su tu i tamo na brdima. Gore sam u planini u domaji Burnsa i Nazora, a u kolijevci Mahometova pijeva (Goethe!) i svih genija. Ispod mene strše stijene do 1500 m duboko, a kad ih sunce obaspe – uh, da znate kako sam velik; cijeli titan – vrletne i kao snijeg bijele stijene prostiru se tad pod nama i cijela panorama brda i dolina sa svojim sjenama se pokaza [...]. Ovdje smo na vježbi. Prošli smo opasnih mjesta. Tu noćimo. Sutra idemo natrag u Mürzzuschlag. Mnogo sam skupio materijala. Studirao sam Nazora i sada me interesiraju estetska pitanja: Psalmi – Whitman – Rodin. Ovdje smo do 1. rujna, a onda idem u Lebring itd. Hans, 2009 m visine.“²⁴

Nakon završene skijaške obuke vratio se u Lebring u 2. bosanskohercegovačku pukovnicu gdje je čekao novu zapovijed.²⁵ Zbog ratnih okolnosti, teške ekonomske krize, mjera štednje, nisu sve postrojbe bile pravodobno opskrbljivane, pa je bila praksa da neke postrojbe budu puštene na prisilni odmor. Budući da nije bilo dovoljno hrane, dobio je i on „Hungerurlaub“ i proveo ga u rujnu 1916. dijelom u Banjoj Luci kod majke a dijelom u Pečuhu kod oca, koji je tamo služio kao zastupnik vojne željeznice. Za svojega kratkog boravka u Banjoj Luci kod majke, od 15. do 21. rujna 1916., a prije puta u Pečuh, napisao je kraće pismo Marakoviću u kojemu mu se samo javlja da je kratko na odmoru prije odlaska na bojište. Zanimali su ga školski udžbenici koje je Maraković kanio pisati, napose njihov detaljniji sadržaj, čime se trenutno bavi i ujedno ga moli da mu se javi s novostima.²⁶ Naravno, Merz je želio čuti iz prve ruke o svim aktualnim događajima u domovini, napose o političkim i katoličkim stajalištima, ali i o istupu pojedinih osoba iz političkog i javnog života. Maraković mu je odmah odgovorio opširnim pismom u kojemu ga izvještava o stanju u Sarajevu, ali mu, između ostalog, odgovara na njegova pitanja i osobni prinos koji je

24 AIM, Pismo Ivana Merza – prof. Ljubi Marakoviću od 21. VIII. 1916.

25 ÖSK, Präs, Nr. 6399.

26 AIM, Pismo Ivana Merza – prof. Ljubi Marakoviću od 17. IX. 1916.

dao.²⁷ U rujnu 1916. za vrijeme odmora u Banjoj Luci Merz je zabilježio svoja zapažanja, koja su se prvotno odnosila na njegov rast u vjeri, odnos prema Bogu. Tako potpuno prizemno i na njemu svojstven način priznaje da, unatoč trudu koji ulaže, ipak je samo čovjek koji ima svoje uspone i padove. „Ne mogu potpuno napisati jednu cijelu rečenicu, a kamoli da štogod temeljito razmislim. Eto, već to što sam bio u subotu na ispovijedi, a u nedjelju ne odoh na Pričest pokazuje onu rastrganost koja mi je u duši. Uz to je nezgodno došla lektira Hamsunova *Glada* s nekim suviše erotičnim mjestima. Trebao sam štogod što će mi dušu sjediniti u Jednomu i dići, a ne rastrgati i siliti da proživljavam i po stoti puta svladavam sjetilnost. Pače, ovaj porodični život mi ne godi. Tiranija je to strašna. Ustaje se – proti prirode – kasno, jede vječno, a živi svakim danom jednako kano stroj. Dočim, kad sam sâm, pa makar bio i gladan, osjećam da bar nešto svladavam, da se borim i dolazim sve bliže Savršenstvu. Tamo barem duša živi i promatra, dočim ovdje ne osjećam tako jasnu razliku između tijela i duše.“²⁸ S obzirom na to da je dobio dopust u trajanju od četiri tjedna, želio ga je svrhovito iskoristiti i riješiti neka aktualna pitanja.

Iz Banje Luke je krenuo u Beč (10.-17. listopada 1916.) s namjerom da se upiše na Filozofski fakultet, ali nije uspio iz formalnih razloga. Iz pisma koje je poslao majci 13. listopada 1916. razvidno je da je tražena suglasnost vojske.²⁹ S obzirom na to da je to za vojnike u vrijeme rata bila „nemoguća misija“, privremeno je odustao, ali se nadao da će rat brzo završiti. Iz Beča se potom uputio u Pečuh kod roditelja gdje je proveo kraće vrijeme da bi se krajem listopada u društvu majke Terezije vratio u Banju Luku.³⁰ Početkom studenoga 1916. vratio se u matičnu postrojbu u Lebring, a već 6. studenoga u vrlo emocionalnom pismu upućenu ocu i majci moli majku da si uštedi suze jer će barem do kraja 20. prosinca najvjerojatnije ostati u Lebringu, poslije čega kani opet doći kući.

Iz njegove vrlo bogate korespondencije s roditeljima može se vrlo precizno pratiti iz dana u dan njegov vojnički život. Radi ilustracije, samo 1916. godine poslao je 177 razglednica i pisama roditeljima. U vrlo dinamičnoj i sadržajima ispunjenoj 1917. godini poslao je 356 razglednice, a još 292 u 1918. godini. Iz jednog pisma s početka studenog 1916., doznajemo da je imenovan za direktora gradskoga kina Lebring i da još barem dva mjeseca neće ići na ratište.³¹

27 AIM, Pismo prof. Ljube Marakovića – Ivanu Merzu od 23. IX. 1916.

28 DIM, Banja Luka, sri., 20. IX. 1916.

29 AIM, Pismo Ivana Merza – Tereziji Merz od 13. X. 1916.

30 DIM, Pečuh, 22. X. 1916., Banja Luka, 31. X. 1916.

31 AIM, Pismo Ivana Merza – Tereziji Merz od 8. X. 1916.

3. Vojna obuka u Seewiesenu i odlazak na bojište

U Lebringu 11. studenoga 1916. u svojem dnevniku piše o ljubavi, životu i smrti. Prisjeća se Grete Teschner, svoje ljubavi iz mladosti.³² Samoubojstvo koje je počinila kao 16-godišnja djevojka duboko je uznemiravalo Ivana Merza koji je s velikim znakom pažnje i biranim riječima pisao o njoj u svojem dnevniku.

Pred kraj studenog 1916. godine u sklopu 12. gorske brigade, 2. bosanskohercegovačke pukovnije i 2. bojne odlazi u Seewiesen u Austriju na tečaj skijanja, koji je uspješno završio, da bi odmah zatim u siječnju 1917. bio upućen s grupom mu podređenih vojnika kao kadet aspirant (časnički pripravnik) prema Bozenu i Arsieru.³³ Područje oko Bozena i Arsiera je bilo vrlo široko, između 300 i 2100 metara nadmorske visine, na kojemu su bile raspoređene austrougarske postrojbe sa strateškim planom napada prema Piavi. Ivan Merz je bio raspoređen u I. vod, II. pukovnije, III. korpusa, XI. armije na ratnoj koti „Dosso del Fine“, koja je imala zadaću čuvati zaleđe raspoređenim bojnama i satnijama, te izvidničkim akcijama pratiti kretanje neprijatelja, provoditi povremene diverzantske akcije u neprijateljskom teritoriju i njihovoj pozadini, ometati komunikacije, a zatim se munjevito penjati na planinske uzvisine od 2050 metara nadmorske visine. Osim toga, zadaća logističke postrojbe bila je dopremanje i raznošenje službene pošte satnijama, bojnama i pukovniji, dopremanje hrane iz Lebringa a zatim utabanim stazama penjati se na planinske uzvisine na kojima su permanentno boravili. Postrojba je morala i distribuirati hranu obližnjim postrojbama, neprekidno obavještavati zapovjednika pukovnije o svim promjenama na raspoređenim i zapovijedenim kotama pod njihovim nadzorom. Prva tri mjeseca Merz ne piše dnevnik, ali umjesto toga postoji interesantno svjedočenje poručnika doktora Šime Cvitanovića³⁴ koji je bio njegov

³² DIM, Lebring, 11. XI. 1916.

³³ DIM, Seewiesen, 23. XI. 1916.

³⁴ Dr. Šime CVITANOVIĆ, rođ. u Sumartinu na Braču 1891., gimnaziju je završio u Zagrebu 1912. Medicinu studirao u Innsbrucku i Grazu, a kirurgiju je specijalizirao u Zagrebu. Bio je član Hrvatskoga katoličkog pokreta i Hrvatske pučke stranke. Do 1939. radio je kao liječnik i ravnatelj u Glini, a potom je premješten za ravnatelja bolnice u Gospiću. God. 1940. kao istaknuti hrvatski rodoljub zatvoren je u Lepoglavi te interniran u Krušćici kraj Travnika. Sredinom travnja 1941. vraća se u Zagreb gdje je od 1942. do 1945. bio upravitelj bolnice Rebro. Prije okupacije Zagreba od komunističko-partizanskih postrojbi kao liječnik 7. svibnja 1945. prati vlak s ranjenim vojnicima pri povlačenju. Zarobljen je kod Maribora. U srpnju 1945. zločinački komunistički režim osuđuje ga na smrt i strijeljan je u Zagrebu 10. XI. 1945. Za grob mu se ne zna. Darko STUPARIĆ (ur.), *Tko je tko u NDH. Hrvatska 1941.-1945.* (Zagreb: Minerva, 1997.), 268.

nadređeni na vojnoj koti „Dosso del Fine“, a koji je u Hrvatskoj Prosvjeti iznio svoje uspomene na Ivana Merza. O poručniku Ivanu Merzu, Cvitanović između ostalog piše:

„Dosso del Fine 1917., strašna je zima – visina 2021 m [...]. U to vrijeme bio sam na dužnosti kod stožera puka kao časnik za vezu – po čitave dane i noći morao sam biti u vezi s bojnama te s višim zapovjedništvima otraga. Morao sam sve vijesti skupljati i sređivati, te ih dostavljati pukovniku [...]. Tako jednog dana početkom 1917. godine najavio se kod mene jednog hladnog jutra neki mladi i mršavi časnički pripravnik. Strogo je vojnički pozdravio u odori bosanskog vojnika s fesom na glavi, a vunenim šalom oko vrata: Herr Leutnant, Kadett – Aspirant Hans Merz stellt sich gehorsamst zum Befehl vor. – Jedva sam ga pogledao, kad sam čuo ime i prezime, a u sebi sam promrljao: opet mi je jedan od njihovih poslan, da mi samo smeta i da me ždere. [...] Skoro sam na nj zaboravio, a kad sam podigao oči, mahnuo sam rukom da uzme stav odmora, te naredio jednom vojniku, neka ga odvede u zaklon za dojavničare do narednika Kudrića i da mu dade čaj s kruhom. Pročitao sam spis, kojim se dodjeljuje mome vodu taj mršavi kadet Hans Merz, a u spisu je stajalo da je izvanredan skijaš i dobar borac na visokim planinama. Borac s bijelih planina – ironizirao sam u sebi novog kadeta. Pa to ćemo i vidjeti, rekao sam glasnije, kad ga je moj vojnik odveo u zaklon k dojavničarima. U to vrijeme trebao je puk mnogo dobrih skijaša kod odjela za vezu, jer su lavine često kidale telefonske uređaje, a onda su vijesti morali prenositi skijaši. Novom časničkom pripravniku nisam htio priuštiti da dobiva hranu u časničkoj blagovaonici – jer sam mislio da nije naš [...]. Dnevno se morao rano ujutro javljati kod mene na prijavak – davao sam mu teške skijaške zadaće – ali on ih je uvijek u redu riješio, pokazao se „stramm“, što bi se reklo u žargonu vojnog reglementa, a zbilja pravi borac s bijelih planina. Naloga bi izvršio pedantno, ali upravo uslužno i bez protesta, tako, da me počeo sve više zanimati i postajati mi simpatičan. [...] Među raznim specijalnim kartama i skicama na mom stolu u zaklonu stajala je i jedna mala knjižica španjolskog jezuita Palaua: ‘Katolik na djelu’. Tu je knjigu preradio za hrvatske čitače biskup Šarić, a meni ju je jednom dao pukovnijski svećenik, neki franjevac. Upozorio me je da je to neki pokušaj modernog ‘De imitatione Christi’ [...]. Novi je kadet jednog dana vidio tu knjigu kod mene i propisno vojnički me zamolio, bi li mu je htio posuditi. ‘Sie verstehen kroatisch, Kadett?’ – ‘Pače, vrlo dobro, gospodine poručniče’, odgovorio je časnički pripravnik Hans Merz [...].³⁵

³⁵ Šime CVITANOVIĆ, „Borac s bijelih planina“, *Hrvatska prosvjeta* 25 (1938.), br. 9-10, 331-332.

Poručnik Cvitanović kaže da je bio oprezan s pridošlima u postrojbu, ali kada je doznao da je Merz završio realnu gimnaziju u Banjoj Luci i da je već bio član Hrvatskoga katoličkog akademskog društva „Hrvatska“ iz Beča, da osobno poznaje prof. dr. Ljubomira Marakovića, sve sumnje su brzo splasnule. Cvitanović priznaje da mu je laknulo kada je doznao da je Merz „naš“ i da s njime može otvoreno bez bojazni o svemu razgovarati [...].

„Posjedovao je silnu energiju i karakter i sve je sistematski počinjao i svršavao. Mršavi časnički pripravnik, borac s bijelih planina, htio mi je na polasku dati što veći dokaz svoje ljubavi, te mi darovao svoju najdražu knjižicu: 'De imitatione Christi'. Ta se knjižica i danas nalazi kod mene – na kojoj je on vlastoručno napisao: Merz Hans, Dosso del Fine 19. II. 1917. VI. I. D.III. Korps XI. Armee.“³⁶

Početak siječnja 1917. Ivan Merz je boravio kod Bozena na Dolomitima, u „Regensburger Hütte“, na visini od 2050 m među visokim planinskim bregovima prekrivenim snijegom.³⁷ Kao izviđač/obavještajac 2. bojne, te iskusan skijaš, kasnije instruktor skijanja, imao je zadaću voditi postrojbe na prvu crtu bojišnice i natrag preko planinskih vijenaca i uvala, izabirući pri tome najprikkladnije putove i osiguravajući postrojbe od snježnih lavina koje su u zimsko doba bile učestale.³⁸ Osim toga, zadaća izviđača/obavještajaca bila je da ulaze duboko na neprijateljski teritorij te izvide i prikupe obavještajne podatke koji bi bili značajni za planiranje budućih taktičkih zadaća na navedenim borbenim kotama kao i operativni plan izvođenja borbe. Izvid je obuhvaćao podatke o tome na kojem području se neprijatelj nalazi, koliki prostor obuhvaća te kakva je konfiguracija tla na kojemu su neprijateljske snage raspoređene, borbeni položaj neprijatelja, prema raspoloživim topografskim kartama, raspored topništva, pješništva, konjaništva, broj vojnika i njihov raspored na borbenoj crti, oruđa i oružja koja posjeduju na terenu te eventualno i raspoloženje i dinamiku snaga. Po povratku s terena Merz je podnosio izvješće zapovjedniku postrojbe, temeljem kojega se je odmah pripremao operativni plan i razrađivala taktička zadaća za postrojbe koje su operativno izvršile napad na neprijatelja. Dnevno je na skijama prelazio 30 do 40 km, a temperatura u planinama dosezala je i do -30 stupnjeva Celzijusa. Upravo s Dolomita u vremenu od 4. do 14. veljače, poslao je veći broj razglednica roditeljima i prijateljima. Kratko je na proputovanju 14. veljače boravio u Trentu i 18. veljače 1917. ponovno

³⁶ Šime CVITANOVIĆ, „Borac s bijelih planina“, 336.

³⁷ AIM, Pismo Ivana Merza – prof. Ljubi Marakoviću od 6. II. 1917.

³⁸ Šime CVITANOVIĆ, „Borac s bijelih planina“, 335-337.

je bio u svojoj matičnoj postrojbi u Bolzanu. U Beču je boravio od 3. do 17. travnja 1917. gdje je završio i tečaj o ratnim plinovima, pa je postao „Gasschutzoffizier“, iako je kao izviđač/obavještajac cijeli rat proveo na jugozapadnom talijanskom bojištu. O svojim ratnim iskustvima na Dolomitima pisao je prof. Marakoviću u pismu od 6. veljače 1917. godine.³⁹ Unatoč ratu i strahotama rata, pronalazio je vremena i za čitanje. Osim Svetog pisma i knjižice „Nasljeduj Krista“ Tome Kempenca, koju mu je osobno preporučio prof. Maraković, uspio je nabaviti izdanja: „Soziale Studentenarbeit“ dr. Sonnenscheina, koja je vrlo kritički čitao. Iako se najviše zanimao za književna ostvarenja, smatrao je da su najbolja ona izdanja koja imaju znanstvenu recenziju. Od Marakovića je tražio da mu pošalje „Grič“, „Prosvjetu“ i „Vrhbosnu“ o kojima je imao afirmativno mišljenje.⁴⁰ Njegov sud prema egzistencijalnim pitanjima postaje racionalan i kritičan, a u dnevniku od 17. prosinca 1916. piše: „Bez križa i patnje nije moguće spoznati dubinu života. Zato bi mudri Faust morao uvidjeti da je rat i muka temeljna boja povijesti i napretka, da je bol podigla na noge milijune ljudi i srušila prijestolja [...].“⁴¹

Kao član HKP želio je da ga Maraković izvijesti iscrpno o događajima u Hrvatskoj i Hrvatskom katoličkom pokretu. Maraković mu iskreno odgovara u pismima od 14. travnja i 15. svibnja 1917.⁴²

Otac Moritz je iz Ivanove korespondencije sve više shvaćao koji je životni put odabrao njegov sin i koja je filozofija dominirala u njegovu životu. Ocu se često obraćao kao prijatelju koji ima puno razumijevanja za njega. Tako u pismu od 20. lipnja piše: „Dragi oče i prijatelju! Tvoja draga razglednica me je razveselila puno i sretan sam što dobivam dobre savjete od tebe, ili bolje, da sam shvaćen od tebe. Život nije zaista tako jednostavan, ali radost je u volji da se izdrži do kraja. Stoga bih bio još sretniji da se nalazim u još težoj situaciji (od trenutka da ovdje živim kao u kući), za jačanje i ublažavanje moje duše.“⁴³ Moritz Merz je više puta i nakon Ivanove smrti priznao da je njega i njegovu ženu do Boga upravo doveo sin. U pismu od 20. srpnja 1917. piše: „Dragi oče, zahvaljujem ti od srca za tvoje prijateljske riječi. Drago mi je da mogu opaziti u tebi razvoj misli prema Bogu i da mogu naći tvoje razumijevanje. Život zaista nije tako jednostavan kako sam ga zamišljao kao civil, ipak se osjeća neka radost u svladavanju prepreka.“⁴⁴

39 AIM, Pismo Ivana Merza – prof. Ljubi Marakoviću od 6. II. 1917

40 AIM, Pismo Ivana Merza – prof. Ljubi Marakoviću od 2. III. 1917.

41 AIM, Pismo Ivana Merza – prof. Ljubi Marakoviću od 17. XII. 1916.

42 AIM, Pisma prof. Ljube Marakovića – Ivanu Merzu od 14. IV. i 15. V. 1917.

43 AIM, Pismo Ivana Merza – Mavri Merzu od 20. VI. 1917.

44 AIM, Pismo Ivana Merza – Mavri Merzu od 20. VII. 1917.

4. Na prvoj crti bojišnice

Tijekom 1917. godine rat se zaoštrio na svim ratištima diljem Europe. Car Karlo, u sklopu obilaska bojišta, 26. lipnja 1917. osobno je posjetio zapovjedništvo III. korpusa u Blaitleu kako bi upoznao „čelični korpus“ i uručio dodijeljena odlikovanja *Bosanskim dvojkašima* koje mu je predstavio kapetan Gandini. Bio je to velik znak priznanja i nagrada za uspjeh pukovnije na talijanskom bojištu, ali je taj posjet, kako su neki novinari i feljtonisti zapisali, dao naslutiti nove zadaće za 2. bosanskohercegovačku pukovnicu. I uistinu, pukovnica je bila prebačena na bojišnicu Isonzo gdje je stigla sredinom listopada 1917. godine. Zanimljivo je da je odlikovanja u zapovjedništvo korpusa u Blaitleu osobno donio Ivan Merz, o čemu piše u svojem dnevniku.⁴⁵

Na jugozapadnom talijanskom bojištu, njemačke i austrijske trupe imale su velikih problema na svim kotama. Austrougarske obavještajne službe imale su saznanja da će Antanta pokušati u Italiji izvesti jednu operaciju. Smatrali su da je stoga moraju preduhitriti, zbog toga su od Njemačke zatražili pomoć. No general Ludendorf je poslao svega šest divizija. Kao najpogodnija zona za operacije izabran je sektor kod Kobarida. Dne 24. listopada, pod zaštitom magle, izveden je munjeviti napad koji je uspio mimo očekivanja. Na nekoliko mjesta njemački je udarac presjekao vitalne linije talijanske obrane i prodro toliko duboko da je talijanska 2. armija razbijena. Proboj je bio toliko snažan da je Cadorna mogao spasiti krila jedino na taj način što je odredio hitan uzmak na liniju Piave.

Nakon proboja bojišnice austrougarske snage su trebale projuriti kroz Lombardiju i kroz zapadne Alpe prodrijeti u Francusku u pravcu Lyona. Plan je imao karakteristike Lundendorffove strategije: smionost najširih poteza, stvaranje posve neočekivanih kombinacija za protivnika. No u izvedbi plana pojavljuje se i kod Lundendorffa prvi put nesigurnost. Ofenzivu je naglo prekinuo još prije nego što je dobila odlučan zamah iako su francuske i britanske trupe u Italiji usporile.⁴⁶

Za izvršenje velikog plana general Ludendorf nije imao sredstava. To je morao znati prije početka napada. Očito ga je počela izdavati snaga precizne računice. Koliko su god Talijani pretjerivali da bi Nijemci mogli prijeći Piavu na gornjem toku, zauzeti Monte Grappa između Asiaga i Piave, ponovno slomiti bojišnicu te tako upasti u

⁴⁵ DIM, Zingarella, 26. VI. 1917.

⁴⁶ Josip HORVAT, *Prvi svjetski rat – Panorama zbivanja 1914-1918* (Zagreb: Stvarnost, 1967.), 422-426., Petar TOMAC, *Prvi svjetski rat 1914-1918* (Beograd: Vojnoizdavački zavod, 1973.), 521-523.

Veneciju, pa bi se talijanska flota morala povući u Brindisi i Tarento, čime bi čitava Lombardija bila izgubljena – savezničke vojne starješine nisu se dale zaraziti pesimizmom. Moral Talijana je počeo jačati kada su saveznici počeli slati pojačanja, napose u sjeverni dio talijanskog bojišta, jer je vladao strah od njemačkih prodora. Na austrougarsku vojsku već su bili navikli. No Centralne sile nisu nastavile s ofenzivom. Konačno su krizu stišale atmosferske prilike. Čitava se Italija te jeseni bogobojazno molila da što prije padne snijeg u Alpama. Napokon je snijeg pao i na talijanskom je bojištu nastalo zatišje. Postupno, talijanska je bojišnica opet postala sporedna.

Merz je u to vrijeme bio na položajima oko Monte Rasta. I sam svjedok ratnih zbivanja, u svojem dnevniku poput ratnog izvjestitelja piše: „Malo prije gledah kako se jedan naš zračnik ruši. Ponajprije se vidio dim, onda planu žuta vatra, a on je okomito jurio dolje ostavljajući za sobom bijeli dim. Pao je usred Asiaga, pokraj manje crkve. Odanle se još dugo dizao dim.“⁴⁷ Dne 30. listopada 1917. bio je na vojnoj koti „Tarcento“, gdje su se netom vodile žestoke borbe između njemačkih i talijanskih postrojbi. Njemačke snage imale su zadaću pregledati teren i odrediti položaj neprijatelja za daljnja borbena djelovanja. O tome u dnevniku piše: „Bio je težak put. Kiša je pljuštala, a mostovi bijahu srušeni. Moradosmo noću gaziti kroz močvarno tlo. U tim časovima obuzimlje ljudsku dušu očaj. Vojnik stupa iz jedne nezgode u drugu. Noćili smo u Pasceli. Jučer ostasmo u Molmentu [...]. Stanovnici su utekli, a naša vojska nesmiljeno robi. Zalazi u kuće, prevrće ormare i krevete i gleda ne bi li što našla. Časnici se vuku po ljekarnama i traže alkohola. Grozota je gledati kako leži porazbacano bijelo rublje, crne hlače, strojevi za krojenje. Mislim na svoje roditelje, kolika bi to bila nesreća kad bi morali bježati od svoga doma, pa sve one malenkosti, koje je čovjek za toliko vrijeme sakupio i zavolio, prepustiti nesmiljenim vojnicima, koji u časovima pobjede poput zvijeri misle samo na se. Užasna slika!“⁴⁸

Okružen strahotama rata za kojega mnogi povjesničari kažu da je bio rovovska klaonica u kojoj je dominirala strategija klasičnog pozicijskog ratovanja, Merz je doživio nutarnju preobrazbu svoje duše, i to otvoreno svojim priznaje. U pismu svojem ocu Mavri u kolovozu 1917. piše: „Zahvalan sam Bogu, što sam sudjelovao u ratu, jer me je rat naučio mnogomu, što ne bih nikada inače spoznao. Želim živo, da opet postanem slobodan i da udesim svoj život prema onome, što

47 DIM, Monte Rasta, 26. IX. 1917.

48 DIM, Tarcento, 30. X. 1917.

sam spoznao da je pravo.“⁴⁹ U studenom 1917. godine rat je ulazio u svoju drugu fazu. U svojem Ratnom dnevniku, 18. studenoga 1917., Merz opisuje boj na Cornelli. „Promatrao sam s kote 1093 kako naša artiljerija lupa brdo. Prije je na cesti nastala panika. Topovi udarahu u našu stranu i razoriše jednu bateriju. Kapetan Huber je tada poginuo. Svijet misli na medalje, na čast pukovnije i na druge gluparije. Talijani, koji se htjedoše predati, bili su svi ubijeni. Ne znam, šta je patriotizam, čast i dr. Ubijanje i mrcvarenje mi se gadi i gledajući ovo svi se apstraktni pojmovi gube. Ja volim čovječanstvo, volim male, nepoznate ljude, koji na svojim leđima nose sav teret historije [...]“⁵⁰

Idealna pretpostavka za daljni uspjeh napadnog djelovanja austrougarske vojske, koja je bila u velikom zamahu, bio je u operativno-taktičkom smislu, „faktor iznenađenja“ prema talijanskim postrojbama. Međutim, otežavajući faktor za austrougarske snage bila je iscrpljenost njihove vojske zbog brojnih marševa kojima su bili svakodnevno izloženi o čemu i Ivan Merz piše u svojem dnevniku. Osim toga, pješadija je bila prepuštena sama sebi, iscrpljena i bez dovoljno municije da može učinkovito djelovati. Najprije je 30. pješadijska pukovnija pokušala prijelaz kod Cornina, 8 km uzvodno od Osoppa, ali ga nije mogla ostvariti.

Ubrzo je stigla zapovijed da posao odradi 2. bosanskohercegovačka pješačka pukovnija, s tri svoje bojne i jednom bojnom 4. bosanskohercegovačke pukovnije. Početni taktičko-operativni položaj postrojbi bio je dosta nepovoljan, zato što u napadnom djelovanju – probouju linija - nisu imali topničku potporu. Unatoč takvu taktičkom nedostatku, „Bošnjaci“ su noću prešli preko ostataka razorenog i jednog improviziranog mosta. U 03.00 sata ujutro dospjeli su na zapadnu obalu Tagliamenta. U borbi prsa – u – prsa na prvoj liniji talijanskih postrojbi, uspjeli su zauzeti cestu s druge strane rijeke. U međuvremenu su „Bosanski dvojkaši“ formirali mostobran i razvili snage po dubini tako da je najveći dio trupa koje su trebale prijeći na drugu stranu to nesmetano i izveo. Nakon uspješno izvedene prve etape vojne operacije, bojne su dobile odvojene zadaće. Tako je 3. bojna postavljena na napadnom pravcu San Rocco, gdje je doslovno svaka kuća pojedinačno morala biti osvojena jer su Talijani pružali žestok otpor, o čemu Ivan Merz piše u svojem dnevniku. Četvrta bojna je kao osiguranje brigade prema sjeverozapadu poslala 16. jedinicu u Anduins. Oko ponoći postrojbe su dosegle pravac na zapadnoj obali Tagliamenta gdje su se „Bosanski četvorkaši“ još uvijek borili.

⁴⁹ AIM, Pismo Ivana Merza – Mavri Merzu od 23. VIII. 1917.

⁵⁰ DIM, Santa Maria 18. XI. 1917.

Zahvaljujući velikim naporima 2. bosanskohercegovačke pukovnije, i pridruženim im postrojbama, uspjeli su osvojiti triginometrijsku točku Grap. Uspjeli su pritom zarobiti oko 200 vojnika, a kod Anduinsa palo im je u ruke 50 časnika, 618 vojnika, sedam puškomitraljeza i velike količine druge ratne opreme.⁵¹

5. Jugozapadno talijansko bojište – Monte Grappa

Cijela 1918. godina imala je predznak snažnih borbi na jugozapadnom talijanskom bojištu. Ofenziva, koju su austrijske oružane snage poduzele zajedno s njemačkim trupama, kod Flitscha i Tolmina, uspješnim probojem ostvarila je cilj opsežnog proboja u dolinu Bassano.

Sredinom prosinca 1917. austrougarski I. korpus dobio je zapovijed da svlada posljednju i najveću prepreku prema svojem cilju, snažno utvrđen i armirani masiv Monte Grappa. Druga bosanskohercegovačka pješačka pukovnija ulogorila se najprije na teško izborenim položajima na Monte Asolone i Monte Pertica, koji su oba ležali na nadmorskoj visini od preko 1500 m. U okruženje talijanskih topničkih udara bilo je vrlo teško približiti se, a kamoli izgraditi borbeni položaj. Unatoč tako nepovoljnom taktičko – operativnom položaju i velikim gubicima, 55. pješačka divizija u prosincu 1917. držala je sve planinske vrhove Alpa, koji su joj između Belluna i Bassana bili dodijeljeni kao polazišne točke za odlučujuću završnu borbu.

Iako Ivan Merz nije bio na tom napadnom pravcu borbenog djelovanja, poznato je iz njegova dnevnika koliko je talijansko bojište bilo teško i krvavo, napose u uvjetima teške zime, s temperaturom minus dvadeset stupnjeva Celzijusa. Kroz uske planinske putove morali su se probijati i opskrbljivati vojnike municijom, hranom i drugim potrebama željno iščekujući poštu. Sve to je osobno prošao mladi 21-godišnji Ivan Merz samo nekoliko kilometara sjevernije u sklopu 2. bojne 2. bosanskohercegovačke pukovnije. Borbe nisu jenjavale ni početkom 1918. godine, što više, većina vojnih povjesničara se slaže da su u prvoj polovici 1918. godine borbe na svim bojištima ulazile u završnu fazu.

Ivan Merz je 1. veljače 1918. pristupio ispitu za pričuvnoga pješadijskog časnika, koji je uspješno položio, te je upisan u registar

⁵¹ Usp.: Werner SCHACHINGER, *Die Bosniaken kommen! Elitetruppe in der k.u.k. Armee*, 28-30; Emir NUMANOVIĆ, *Des Kaisers Bosniaken*, 114.

pričuvnih časnika austrougarske vojske pod rednim brojem 627.⁵² Svoje teorijsko i praktično znanje već je mogao primijeniti na operativnim zadaćama na talijanskom bojištu. O tome piše u svojem dnevniku. U to vrijeme vodila se velika ofenziva kad je austrougarska vojska doprla do Piave. Poručnik Merz u to vrijeme nalazio se na vojnoj koti u blizini Piave na koti Monte Solarolo.⁵³ U dnevniku opisuje žestinu borbe.⁵⁴

Iz Merzova Osobnika o borbenom djelovanju postrojbe, doznajemo da se u bici kod Monte Solarola iskazao hrabrošću i požrtvovnošću.⁵⁵ Upravo zbog posebno iskazane hrabrosti, satnik Franz Groschell, zapovjednik 2. bojne 2. bosanskohercegovačke pješačke pukovnije, Merzov prvonadređeni je podnio zamolbu za odlikovanje pričuvnog poručnika Hansa Merza. U obrazloženju koje je poslano Zapovjedništvu XI. armije između ostalog stoji zapisano: „Hans Merz pripadnik Carske kraljevske 2. Bosanskohercegovačke pukovnije, izvidničkog/ obavještajnog časnika 2. Bojne navedene pukovnije, rođenog 1896, unovačenog 1915. (Plana u Češkoj) poručnika od 1. ožujka 1918. Radi odavanja priznanja u borbi protiv neprijatelja navedeni se časnik 15. srpnja 1918. tijekom napada na Monte Solarolo istaknuo odvažnošću i požrtvovanošću. Kao izvidnički časnik uzornog i samostalnog djelovanja slao je najpouzdanije podatke o prilikama na terenu, što je omogućilo pravovremeni raspored pričuvnih postrojbi u susjednim odsječcima, a koji je osobno nadzirao ohrabrujuću momčad tako je spretno usmjeravajući da je bez obzira na topničku paljbu, sigurno stigla na postavljeni cilj. Njegovom se odlučnom djelovanju može zahvaliti što su postrojbe na Monte Solarolu pravovremeno dobile pomoć.“⁵⁶

52 Iz bečkoga Ratnog arhiva doznajemo da je „Ivan Merz odlukom njegova carskoga kraljevstva, od 25. II. 1918, s datumom od 1. II. 1918. promaknut za pričuvnog poručnika, i vodi se pod rednim brojem 627“. ÖSK, Präs, Nr. 6399.

53 DIM, Fontana Secca (500 x j.z. god + 1385 Stallau), 19. VI. 1918.

54 DIM, Fontana Secca (500 x j.z. god + 1385 Stallau), 19. VI. 1918.

55 ÖSK, Res. Nr. 208/297.

56 „Hans Merz, Soldat des Kaiserlichen königlichen bosnisch-herzegowinischen Infanterieregiments Nummer 2, Aufklärungsoffizier des 2. Bataillons des erwähnten Infanterieregiments, geboren im Jahr 1896, rekrutiert im Jahr 1915 (Planá in Tschechien), wird gewürdigt für sein Verhalten im Kampf gegen den Feind: der erwähnte Offizier hat sich am 15. Juli 1918 während des Angriffs auf dem Monte Solarolo durch Kühnheit und Hingabe ausgezeichnet. Als vorbildlicher und selbständiger Aufklärungsoffizier sendete er die zuverlässigsten Angaben über die Situation auf dem Kampfgelände, was dazu führte, dass die Reserveeinheiten in Nachbarabschnitten rechtzeitig verteilt werden konnten. Er sorgte aufgrund seiner ermutigenden Haltung und gewandten Leistung auch persönlich dafür, dass ungeachtet des Artilleriefeuers, die Soldaten ihr Ziel sicher erreicht haben. Seiner Entschlossenheit ist zu danken, dass die Truppen auf dem Monte Solarolo rechtzeitig Hilfe bekamen.“ ÖSK, Res. Nr. 208/297.

U obrazloženju se ističe da se poručnik Hans Merz nalazio na bojištu od 1. siječnja 1917. i do sada nije bio ranjavan i sve je svoje dužnosti u potpunosti izvršio. Do sada je odlikovan srebrnom medaljom za hrabrost 2. razreda iz 1917. i bosanskohercegovačkom spomen medaljom iz 1917. Odobrenje zamolbe za odlikovanje: medalje za vojne zasluge na vrpici križa za vojne zasluge s mačevima je također prihvatilo i potpisalo Zapovjedništvo 110. pješачke brigade, Zapovjedništvo 55. pješачke divizije, Zapovjedništvo 1. zbora i Zapovjedništvo XI. armije. U potpisu je Wolfgang Heller, pukovnik, Vojna pošta 220, nadnevak 26. srpnja 1918.⁵⁷ Iako je Ivan Merz dobio ratna odlikovanja, on to nigdje u svojem dnevniku a niti u privatnim bilješkama ne spominje. Očigledno da tome nije pridavao nikakvu važnost, štoviše rat je smatrao pogubnim za čovječanstvo i iz njegova dnevnika doznajemo da je čak pomišljao i na dezertstvo.

6. Novi vojni raspored

Na bojištima jedne i druge strane osjećao se velik ratni zamor, zasićenost i val nezadovoljstva časnika i vojnika, napose među austrijskom i njemačkom vojskom. Iako su njemačke snage na talijanskom bojištu redale pobjedu za pobjedom, na drugim bojištima, nakon ulaska SAD-a u rat 1917., situacija se promijenila. Politički pregovori ulazili su u završnicu. Već u siječnju 1918. godine američki predsjednik Woodrow Wilson, na sastanku svih sukobljenih strana, izišao je sa svojih 14 točaka koje su bile glavni preduvjet za miran završetak rata, a 11. veljače 1918. svojem programu Wilson je dodao još „četiri principa“, naglasivši da budući mir ne smije sadržavati „nikakvih aneksija, nikakvih kontribucija, nikakvih sankcija“.⁵⁸

U proljeće 1918., kada je snijeg okopnio, Merz nije više mogao djelovati kao skijaš pa je imenovan poštanskim časnikom jer je govorio više stranih jezika. Iz njegova dnevnika doznajemo da je 25. lipnja 1918. postao bataljunski ađutant, zbog čega će provesti gotovo do zadnjeg dana na bojištu.⁵⁹ U ožujku 1918. je dobio kraći dopust te je posjetio roditelje u Banjoj Luci.⁶⁰ Ozbiljno je razmišljao o nastavku studija u Beču. „Ništa me toliko ne zanima, koliko umjetnost i književnost“.⁶¹ Iako s roditeljima nije još o tome razgovarao, Merz je

57 ÖSK, Res. Nr. 208/297.

58 Petar TOMAC, *Prvi svjetski rat 1914-1918*, 285.

59 DIM, 100 koraka ispod kote 1672 Mt. Solarol, 25. VI. 1918.

60 DIM, Banja Luka, 4. III. 1918.

61 DIM, Beč, 9. IV. 1918.

bio siguran da želi studirati romanistiku i germanistiku i produbiti svoju vjeru.

Pretkraj 1918. godine Centralne sile su gubile rat na svim bojištima, a Antanta je već slavila pobjedu.⁶² Pobune u vojsci su bile sve češće. Tako se u Puli, Šibeniku i Boki kotorskoj pojavljuju pobune i tzv. zeleni kadar koji je ozbiljno uzdrmao ruševni sustav sigurnosti, djelomično i pod utjecajem revolucionarnih ruskih ideja.⁶³ Kraj rata je bio na pomolu dok se istodobno Austro-Ugarska Monarhija raspadala. Takav raspad Habsburške Monarhije do tada nitko nije mogao predvidjeti. Od svih nekadašnjih habsburških teritorija vlada Narodnog vijeća Srba, Hrvata i Slovenaca, koja je već 29. listopada 1918. na povijesnoj sjednici hrvatskog Sabora raskinula sve državno-pravne odnose između Kraljevine Hrvatske, Slovenije i Dalmacije, sjedne strane, te Kraljevine Ugarske i Carevine Austrije s druge strane, proglasila je novu državu na temelju hrvatskoga državnog prava.⁶⁴ Tako je stvorena Država Slovenaca, Hrvata i Srba kojoj je na čelu bilo Narodno vijeće sa sjedištem u Zagrebu. Za predsjednika je izabran Anton Korošec.⁶⁵ Uslijedili su nemiri i demonstracije po cijeloj Hrvatskoj. Predstavnici jugoslavenske struje smatrali su da je zbog međunarodnog pritiska i ispunjavanja obveze iz Londonskog ugovora jedino rješenje za rješavanje hrvatskoga nacionalnog pitanja ujedinjenje s Kraljevinom Srbijom i proglašenje Kraljevstva Srba, Hrvata i Slovenaca. Uzaludan je bio vapaj Stjepana Radića koji je upozorio hrvatsku delegaciju riječima: „Gospodo! Još nije prekasno! Ne srljajte kao guske u maglu“, ali hrvatska delegacija je popustila pritiscima iz Beograda.⁶⁶ Bio je to početak kraja još jedne povijesne šanse da se Hrvati i Hrvatska osamostale. Nova država Kraljevstvo Srba, Hrvata i Slovenaca proglašena je 1. prosinca 1918. godine. Uslijedile su demonstracije po cijeloj Hrvatskoj, ali sve je bilo uzalud. U Zagrebu je 5. prosinca 1918. došlo do krvavog sukoba između odreda Narodne straže (sastavljene uglavnom od pripadnika

⁶² Josip HORVAT, *Prvi svjetski rat – Panorama zbivanja 1914-1918*, 332-335.

⁶³ Ivo BANAC, „I Karlo je o’šo u komite’, Nemiri u sjevernoj Hrvatskoj u jesen 1918.“, *Časopis za suvremenu povijest* 24 (1992.), 23-43.

⁶⁴ I Merz je komentirao političke događaje u svojem Dnevniku 29. X. 1918. zapisao: „Jugoslavija je formalno slobodna. Narodno vijeće pod Korošecom, Pavelićem i Pribičevićem je legislativa. Ugarski su željeznički činovnici utekli. Promet je stao. Ovdje se osnivaju zborovi.“ DIM, 29. X. 1918.

⁶⁵ Hrvoje MATKOVIĆ, *Povijest Jugoslavije (1918-1991). Hrvatski pogled* (Zagreb: Naklada Pavičić, 1998.), 49-50.

⁶⁶ „Govor na sjednici Središnjeg odbora Narodnog vijeća SHS od 24. XI. 1918.“, Stjepan RADIĆ, *Politički spisi*. Zvonimir Kulundžić (prir.) (Zagreb: Znanje, 1971.), 334.

Hrvatskoga sokola i mornara i vojnika zagrebačkog garnizona iz bivših austrougarskih pukovnija: 25. domobranske i 53. pješačke). Prema službenom izvješću tom je prilikom poginulo 13, a ranjeno 17 osoba, većinom iz spomenutih vojnih pukovnija (u sukobu su stradali i neki građani). Taj je događaj snažno odjeknuo u tadašnjim političkim krugovima, a istraga je poslije utvrdila da se radilo o organiziranom istupu vojnika dviju pukovnija protiv akta ujedinjenja.⁶⁷ O svemu tome Merz piše u svojem Dnevniku tih dana, ukratko ali veoma znakovito.⁶⁸

U listopadu 1918., Merz se razbolio od dizenterije zbog čega je dobio dopust i otišao u Banju Luku kod roditelja na odmor.⁶⁹ Prema personalnom listu poručnik Ivan Merz služio je u austrougarskoj vojsci od „februara 1916. do 31. oktobra 1918. godine“.⁷⁰

Već 1. studenoga 1918. stavio se na raspolaganje Narodnom vijeću SHS-a u Banjoj Luci gdje je stupio u službu Narodne obrane kao poručnik. Prema zapovijedi Oružničkog zapovjedništva Narodnog vijeća SHS-a od 4. studenoga 1918., bio je imenovan vojnim zapovjednikom ugljenokopa u Maslovarama, Kotor Varoš, sa zadatkom da smiri pobunu i nezadovoljstvo među rudarima i uspostavi normalnu

⁶⁷ Hrvoje MATKOVIĆ, *Povijest Jugoslavije (1918-1991). Hrvatski pogled*, 84.

⁶⁸ „Zaista je mentalitet Srba sasvim drugačiji od hrvatskoga – katoličkoga. U njihovoj vlada silno oduševljenje, toliko veselje i sreća kao da su na nebesima. Uzurpirali su narodnu volju i proglasili Petra kraljem, iako su muslimani i katolici protiv toga. Zapadaju u one iste greške u koje zapade Austrija: svoju moć grade na sili. Hrvati – katolici dobiše eto slobodu, a zapravo su svi potišteni. Upravo je to radi toga što osjećaju da imaju sada mnogo manje slobode, nego što je prije imadoše. Ako Petar zaista zavlada i Srbi budu nastojali silom pokoriti sve, rađat će se otpor koji će srušiti Karađorđeviće. Ne trebamo kraljeve i hegemonije; hoćemo pravednost i ljubav! Katolici se ne mogu toliko oduševiti jer je u njima i nesvjesno onaj kozmopolitski značaj koji ne poznaje neprijatelje koji su samo zli, ili prijatelje što su ideali dobra. Katolički mentalitet je nesvjestan u našem svijetu i oni neće nikada pokazati u sebi toliko revolucionarne tendencije koja iziskuje i nevine žrtve. Katolička evolucija je polagana i milosrdna. Reći će mi se da bez revolucionarne tendencije ne bi došlo ni do ovoga prevrata, ni do slobode. Ne bi tako brzo. Ali to je zapravo samo formalna sloboda koju narod ni ne razumije; inteligencija se opaja veseljem i alkoholom, a dotle seljaci propadaju materijalno i najviše moralno. Srpski seljak je moralno duboko pao. Našega još ne poznajem. Sloboda je zaista krasna; ali učinci slobode se još ne osjećaju kao što bi trebalo biti“. DIM, Maslovare, 29. XI. 1918.

⁶⁹ DIM, Banja Luka, 25. X. 1918.

⁷⁰ AIM, Potvrda kojom se potvrđuje da je gosp. Ivan Merz, poručnik, služio u vojsci austrijske uprave od februara 1916. neprekidno sve do prevrata, tj. 31. oktobra 1918., Vojno postajno zapovjedništvo u Banjoj Luci, broj 197, Banja Luka, 23. I. 1919, Pečat: Odbor Narodnog Vijeća SHS u Banjoj Luci, Garnisonar, Pavišić, kapetan.

proizvodnju.⁷¹ Bilo je to vrijeme u kojemu se teško živjelo, vladala je velika glad, neimaština, bijeda. Ljudi su radili za male ili nikakve nadnice, a bili su iskorištavani od svojih poslodavaca. I sam Merz, koji je dobio zadaću stečajnog upravitelja, uvidio je da se prema radnicima ne postupa ispravno i pošteno. Uviđajući genezu problema, držao je primarnim da treba udovoljiti radnicima u njihovim temeljnim zahtjevima. Izdao je zapovijed da se iz vojnih skladišta podijele radnicima nužna sredstva za život, hrana, odjeća, obuća, čime je brzo stekao simpatije i postao omiljen među radnicima.⁷² Kako se stanje u zemlji normaliziralo, Merz je 16. prosinca 1918. napisao zamolbu predsjedništvu Narodnog vijeća SHS-a u Banjoj Luci da ga razriješe dužnosti kako bi mogao nastaviti studij u Beču.⁷³ Predsjednik banjalučkoga Narodnog vijeća Milan Kostić, na njegovu zamolbu, 23. prosinca 1918. razriješio ga je dužnosti vojnog zapovjednika u Maslovarama, koju je obnašao oko osam tjedana, i u siječnju 1919. godine Merz odlazi ponovno na studij u Beč.

Zaključak

Ivan Merz aktivni je sudionik Prvog svjetskog rata. Nakon što je napustio vojnu akademiju u Wiener Neustadtu gdje je boravio od rujna do prosinca 1914. godine odlazi u Beč na studij prava i književnosti gdje je proboravio skoro cijelu 1915. godinu.

Uveljači 1916. bio je unovačen u sklopu 2. bosanskohercegovačke pukovnije i po zapovijedi upućen u Lebring kraj Graza a potom i raspoređen u 2. bojnu 2. bosanskohercegovačke pukovnije, s domicilom u Banjoj Luci. Nakon kratke edukacije u Grazu od travnja do srpnja 1916. odlazi u Slovensku Bistricu a potom na jugozapadno talijansko bojište.

U svojem Ratnom dnevniku piše o besmislenosti rata i pogubnosti za čovječanstvo. Želio je sve ljude pomiriti - to su bila njegova načela s kojima je živio. Čovjek treba težiti duhovnim stvarima jer je materijalni svijet prolazan i propadljiv.

Iako je svjestan pogibelji, on duboko vjeruje u Božje milosrđe. Na trenutke se osjeća slabim i na bojištu nedostaje mu sveta misa i sveti sakramenti. Kada je nakon dužeg vremena uspio doći u crkvu

71 AIM, Dopis Oružničkog zapovjedništva Narodnog vijeća, 3. krilo, br. 3838 – poručniku Ivanu Merzu u Banjoj Luci, Banja Luka, 4. XI. 1918., u potpisu Krilni zapovjednik (potpis nečitak). DIM, Maslovare, 14. XI. 1918.

72 DIM, Maslovare, 27. XII. 1918.

73 AIM, Zamolba Ivana Merza – Narodnom vijeću SHS-a u Banjoj Luci od 16. XII. 1918.

na svetu misu, on priznaje: „Sjajno! Tako sam danas pun nekog svjetla, pun oduševljenja i ljubavi. Onaj mistični život kano da se trenom vratio. Mater dolorosa, Mater amabilis - kako je dobra!“⁷⁴

On meditira nad prolaznošću života i strepi nad ljudskim i osobnim slabostima i pita se, da li sam spreman za susret s Gospodinom. „No najvažnije pitanje za čovjeka je problem smrti. I ovaj me mora sada ponajviše interesirati jer bih za dva mjeseca mogao već biti daleko od nada ove zemlje. Zapravo, sada vidim da mi život nema čvrste podloge. Sazdao sam si svoju ideologiju na budućem životu, na budućoj zemaljskoj sreći, pa sada ne mogu pojmiti da bih mogao skoro poginuti. I ova me misao katkada navede na pomisao da bih morao dulje misliti na smrt tako da u svakom času svoga života budem na nju spreman.“⁷⁵

Život je prema Merzu kratka i teška kušnja i tko je preboli, taj će imati život vječni.

Preživio je pakao Prvoga svjetskog rata, milošću Božjom i molitvama mnogih dobrih prijatelja. On ne žali za onim što je vidio i proživio jer upravo rat ga je doveo blizu živoga Boga. Štoviše, on kaže: „Zahvalan sam Bogu što sam sudjelovao u ratu, jer me je rat naučio mnogomu što ne bih nikada inače spoznao. Želim živo da opet postanem slobodan i da uskladim svoj život prema onome što sam spoznao da je pravo.“⁷⁶

Svoje iskustvo iz Prvog svjetskog rata, Merz je najbolje sažeo u svojem članku „Novo doba“. Bilo je to ustvari njegovo predavanje koje je održao kolegama u Beču u društvu Hrvatska. Merz govori posve otvoreno o svojem životu i obratu koji je doživio kroz patnje rata. Ivan tu zapravo opisuje obrat i težnju svojega života i postavlja programatske ciljeve praktičnog suvremenog katolicizma. Članku daje moto iz knjižice Nasljeduj Krista: „Ecce in cruce totum constat et in moriendo totum iacet.“ II.,12/3 (Evo, u križu se sastoji sve i u umiranju počiva sve). U cijelom članku Merz govori o smislu i vrijednosti trpljenja. Tako između ostalog on piše: „Bol je stvorila i stvara nove generacije... Tko hoće barem donekle shvatiti smisao života i razumjeti kulturu, mora je trpjeti tjelesno i duševno... Sam život Kristov koji je proživio borbu cijeloga čovječanstva i bol cijele historije očito dokazuje da je smisao života bol: *Mysterium crucis*. Evandjelje, te razvoj kršćanstva su epopeje boli... Živjeti duboko znači: Križ svoj nositi dnevno.“⁷⁷

Kao vrhunac svega Merz je u Fonzasu od 5. veljače 1918. napisao

74 DIM, Slovenska Bistrica, nedj., 16. IV. 1916.

75 DIM, Mürzzuschlag, sub., 26. VIII. 1916.

76 AIM, Pismo ocu Morizu Merzu s fronte, 23.VIII. 1917.

77 Ivan MERZ, „Novo doba“, *Luč* 14 (1919.), br. 9-10, 213.

svoj duhovni program kojega se držao sve do svoje smrti. Danas on može biti putokaz mnogim mladim ljudima. Citirat ću samo zadnji pasus: „Boga nikada zaboraviti! Neprestano težiti za sjedinjenjem s njime. Svaki dan - ponajbolje zoru - upotrijebiti jedino razmišljanju, molitvi i to po mogućnosti u blizini Euharistije ili kod sv. Mise. Taj sat mora biti izvor dana, u tome satu čovjek valja zaboraviti na cijeli svijet, izgubiti sve brige svijeta, svu nervozu života, biti miran kao u kolijevci. U tome satu se moraju stvoriti planovi za budući dan, tu se svlada sva slabost. Bilo bi grozno kada ovaj rat ne bi imao nikakve duševne koristi za me! Ne smijem živjeti onako kao što sam živio prije rata. Moram započeti novi preporođeni život u duhu novog spoznanog katolicizma. Jedini Gospodin neka mi pomogne, jer čovjek sam iz sebe ne može ništa.“⁷⁸

IVAN MERZ, PARTICIPANT IN THE FIRST WORLD WAR FROM 1916 TO 1918

Summary

Blessed Ivan Merz, from Croatia, was an active participant in the First World War. After a short stay at the Theresian Military Academy in Wiener Neustadt from September to December 1914, he went on to study law and literature in Vienna. In December 1915 he was called to Banja Luka to take the recruitment medical examination. Based on the Defense law, he was drafted in the summer 1915, and had to stop the studies he had begun in Vienna, and at the beginning of February 1916 he was sent to Lebring near Graz as a member of the 2nd Bosnia and Herzegovina Regiment from Banja Luka. He spent two years on the Italian front. In his extensive diary he described the horrors of war. Participating in the war, Ivan Merz experienced a profound conversion to God. After the war he started the deep religious life that led him towards holiness.

Keywords: *Ivan Merz, First World War, Italian battlefield, 2nd Bosnia and Herzegovina Regiment, war diary.*

Translation: Darko Tomašević and Kevin Sullivan

⁷⁸ DIM, Fonzaso, 5. II. 1918.

Projekt¹

Frege svoje djelo *Osnove aritmetike* počima raspravom o pitanju „Što je broj jedan“. Kako i sam priznaje, većina će ljudi smatrati da se na to pitanje već adekvatno odgovorilo u matematičkim priručnicima. Ipak Frege tvrdi ne samo da su pojednostavljeni odgovori u elementarnim priručnicima neadekvatni, nego čak ni matematičari ne mogu dati zadovoljavajući odgovor. Štoviše, nastavlja Frege, ako ne možemo reći što je broj jedan, malo je nade da ćemo reći što je broj. Frege piše:

Ako pojam koji leži u osnovi neke velike znanosti zadaje teškoće, onda je ipak zacijelo neodgovorna zadaća da ga točnije istražimo i da teškoće prevladamo. (Osnove aritmetike, str. II).

Ali koje su to teškoće koje zadaje pojam broja? Frege ne smatra da se teškoće za većinu od nas javljaju u svakidašnjoj primjeni aritmetike, niti smatra da teškoće priječe rad većini matematičara. Teškoće proizlaze iz našeg nerazumijevanja osnova cijele strukture aritmetike. Prema Fregeovu mišljenju, čak ni najveći matematičari to neshvaćaju. S takvim bismo uvidom mogli objasniti, uz druge stvari, i poseban status našeg znanja istina aritmetike.

Ali zašto smatrati da naše znanje aritmetike ima poseban status? Čini se kako je jedan od razloga postojanje razlike između dokaza potrebitih za zasnivanje istina aritmetike i dokaza potrebitih za zasnivanje većine drugih istina. Svakidašnje se znanje zasniva na promatranju; primjenom dokaza osjetila. Kako bih utvrdio je li mlijeko u frižideru, zavirit ću u frižider. Kako bih utvrdio je li mlijeko u frižideru prokislo, pomirisat ću ga. U tom se smislu svakidašnja spoznaja i spoznaja istina fizike čine sličnima. Međutim, mnogo je teže zasnovati znanstvene istine nego utvrditi je li mlijeko u frižideru – primjerice, ne možemo samo pogledati i shvatiti da određeni virus uzrokuje novootkrivenu bolest – ipak je potreban dokaz osjetila. Samo

1 Prijevod je preuzet iz drugog i trećeg poglavlja knjige Joan WEINER, *Frege Explained. From Arithmetic to Analytic Philosophy* (Chicago: Open Court, 2004.), 25-48. Prijevod je nastao nakon gorljivih rasprava, iz područja Filozofske epistemologije i Logike, vođenih sa studentima KBF-a u Sarajevu tijekom akademske 2011./2012. i 2012./2013. godine. Iskreno se nadam da će u cilju boljeg razumijevanja nove koncepcije logike Gottloba Fregea poslužiti i sljedećim generacijama studenata KBF-a u Sarajevu. Izraz „Begriffsschrift“ („*Pojmopis*“) naziv je za Fregeov logički simbolički jezik i naziv monografije u kojoj prikazuje svoj logički simbolički jezik. Izraz „Begriffsschrift“ (bez kurziva) rabim za Fregeov logički simbolički jezik, dok „*Begriffsschrift*“ (s kurzivom) rabim za Fregeovu monografiju tiskanu 1879. godine.

će se utvrđivanje nove bolesti utemeljiti na dokazu osjetila. Primjerice, AIDS je otkriven kao nova bolest jer su se 1981. godine u bolnice počeli javljati ljudi s neobičnim (i vidljivim) simptomima. Daljnje je istraživanje, koje je vodilo zaključku da određeni virus, HIV, uzrokuje AIDS, zahtijevalo daljnja promatranja. Nasuprot tomu, čini se da dokaz osjetila nije potreban kako bi se ustanovilo, primjerice, da ne postoji najveći prirodni broj. Dovoljno je iznijeti dokaz da postoji metoda koja nam, pod pretpostavkom bilo kojeg prirodnog broja, dopušta pokazati da veći prirodni broj postoji. Ovakva su razmišljanja uvjerala Fregea da je izvor naših spoznaja istina aritmetike drukčiji od izvora spoznaja svakidašnjih istina i istina fizike. Cilj je njegova projekta bio utvrditi izvor naše spoznaje aritmetike.

Problem empiričkog objašnjenja aritmetike

Ovaj projekt ne zahtijeva samo prihvaćanje matematike i načina na koji su njezine istine zasnovane nego također i opće viđenje o spoznaji i njezinim izvorima. Kad je Frege započeo sa svojim djelom, znao je za dva postojeća objašnjenja izvora znanja, ali je oba smatrao nezadovoljavajućim. Najjednostavnije objašnjenje, kojemu Frege nije bio sklon, bilo je empiričko objašnjenje. Prema empiričkom objašnjenju osjetilno je iskustvo izvor svega našeg znanja, uključujući i naše znanje istina aritmetike. U nekom se smislu takvo objašnjenje činilo ispravnim. Kada bismo istražili procese putem kojih smo prihvatili istine, vjerojatno bismo otkrili kako se dokaz osjetila uvijek primjenjuje u nekom trenutku. Najzad, čak će se i sofisticirani dokaz teorije brojeva pozivati na elementarne istine aritmetike – istine koje smo prvobitno naučili kao mala djeca. A te se istine obično uče s pomoću dokaza osjetila. Primjerice, malo dijete može naučiti da su $2+2 = 3+1$ slaganjem i preslagivanjem četiri mala predmeta ili ga u učionici možemo poučiti kako to da zapamti. U oba se slučaja primjenjuje dokaz osjetila.

Ali istraživanje izvora spoznaje, prema Fregeovu shvaćanju, nema veze s tim kako zapravo prihvaćamo istine. Naši stvarni razlozi za prihvaćanje istina matematike ne moraju pružiti adekvatno opravdanje samih istina. Mnoga se uvjerenja, čak i istinita, temelje na praznovjerju, ali praznovjerje nije izvor spoznaje. Prema Fregeovu mišljenju izvor se naše spoznaje neke istine ne određuje načinom na koji smo prihvatili tu istinu, nego s tim što nam je potrebno kako bismo istinu zasnovali i opravdali. Iako Frege nije bio sklon empiričkom gledištu, vjerovao je kako je pozivanje na dokaz osjetila potrebno za zasnivanje istina fizike.

To znači, složio se s empiričkom klasifikacijom našega znanja istina fizike kao *a posteriori*. Ali nije se složio s empiričkim gledištem o tomu da je dokaz osjetila uvijek potreban za zasnivanje neke istine. Frege je vjerovao da se istine matematike mogu zasnovati i bez pozivanja na dokaz osjetila. Znači, vjerovao je da je znanje matematičkih istina *a priori*.

Fregeovo se uvjerenje o tomu da je naše znanje matematičkih istina *a priori* potkrepljuje upravo iznesenom razlikom između onoga što je potrebno za zasnivanje istina fizike i onoga što je potrebno za zasnivanje istina matematike. Pobljiže razmotrimo razliku. Prvo, razmotrimo dokaze potrebne istraživaču koji pokušava utvrditi uzrokuje li određeni virus neke bolesti. Istraživač to jednostavno ne može zaključiti apstraktnim mišljenjem. Mora provesti ispitivanja. Virus kao uzročnik bolesti mora biti prisutan kod ljudi koji pate od te bolesti. Stoga je razvoj metoda za testiranje prisutnosti virusa – metoda za otkrivanje vidljivog dokaza prisutnosti virusa – samo dio zadaće. Drugi dio zahtijeva ispitivanja na nekom broju oboljelih od te bolesti. Naravno, istraživač ne želi otkriti istine o tim pojedinim osobama. Njegov je cilj utvrditi nešto općenitije – a to je da virus uzrokuje bolest. Pretpostavimo da virus uzrokuje bolest, iz toga proizlazi da su *svi* koji pate od te bolesti izloženi virusu – uključujući i one koji se nisu testirali. Prema tome, pretpostavimo li da naš istraživač zaključi da taj virus zaista uzrokuje tu bolest, njegov zaključak nadilazi izravno promatranje. No ipak, njegova promatranja opravdavaju zaključak. On treba iznijeti argument utemeljen na svojim rezultatima ispitivanja, a u svojem se argumentu mora pozvati na svoja promatranja; na dokaz osjetila. Prema Fregeovu mišljenju, iz tog je razloga izvor takve spoznaje osjetilno iskustvo.

Nasuprot tomu čini se da argumenti izneseni za utemeljenje općih istina o brojevima ne zahtijevaju pozivanje na dokaz osjetila. Kako bismo to shvatili, razmislimo o sljedećem primjeru: ako su dva cijela broja x i y djeljiva s 5, onda je i njihov zbroj djeljiv s 5. Istražimo definiciju „je djeljiv“. Reći da je x djeljivo s 5 isto je što i reći (prema definiciji) da postoji neki cijeli broj, recimo a , takav da je $x = 5a$. Slično tomu, reći da je y djeljivo s 5 isto je što i reći da postoji neki cijeli broj, recimo b , takav da je $y = 5b$. Prema tome, $x+y = 5a+5b$. Budući da je, prema zakonu distribucije, $5a+5b = 5(a+b)$, iz toga slijedi da je $x+y = 5(a+b)$, a $(a+b)$ je zbroj dvaju cijelih brojeva. Budući da je zbroj dvaju cijelih brojeva cijeli broj, $x+y$ je djeljivo s 5. Ovaj argument sadržava eksplicitno pozivanje na definiciju „je djeljiv“, na zakon aritmetike (zakon distribucije) i na opću operaciju zbrajanja (zbroj dvaju cijelih

brojeva je cijeli broj)). Postoji također i implicitno pozivanje na zakone identiteta. Budući da nema vidljivog pozivanja na dokaz osjetila, argumentom se na neki način pokazuje da se istina može spoznati *a priori*.

Međutim, mogli bismo doći u napast pomisliti da se pozivamo na dokaz osjetila. Argument je napisan i čitatelj ga treba pogledati (iskoristiti vizualni dokaz) kako bi ga pročitao. Na taj način, pretpostavimo, čak i matematički argument počiva na dokazu iz osjetilnog iskustva. No, to je pogrešno. Vizualno iskustvo (promatranje rečenice u napisanom dokazu) nije dokaz zaključka. Istina rečenice pruža dokaz zaključka. Struktura rečenice nije dokaz i njezine istine. Zaista, opravdanje iskaza o brojevima ne zahtijeva bilo kakvo promatranje napisane rečenice jer nije potrebno dokaz napisati da bi bio uvjerljiv. Najzad, dokaz možemo razumjeti i da ga ne napišemo. Ne postoji vidljiv razlog pozivanja na dokaz osjetila.

Možda je razlika između opravdanja općih tvrdnji o fizičkom svijetu i općih tvrdnji o brojevima, takoreći, više prividna nego stvarna. Najzad, navedeni argument za opću tvrdnju o brojevima uključuje i neke još neispitane prigovore. Među njima je i pozivanje na aritmetički zakon distribucije. Ako se zakon distribucije može utvrditi samo nekom vrstom opravdanja koje koristi dokaz osjetila, onda se izvorna istina zaista ne može spoznati *a priori*. U tom slučaju potpuno (ili krajnje) opravdanje izvorne istine, u nekom trenutku, zahtijeva dokaz osjetila. Prema tome, da bismo utvrdili mogu li se istine aritmetike spoznati *a priori*, važno je tražiti njihovo potpuno opravdanje, pružiti čvrste dokaze izvedene iz prvotnih, nedokazivih istina o kojima ovise. To je Fregeov projekt.

Prije nego što je započeo sa svojim projektom, Frege je bio uvjeren da će njegov krajnji rezultat biti dokaz za to da se istine matematike mogu zaista spoznati *a priori*; da provjera potpunog opravdanja tih istina, u bilo kojem trenutku, ne ukazuje na nužno pozivanje na osjetilno iskustvo. U tome nije bio usamljen. Naime, u Fregeovo vrijeme empiričko objašnjenje znanja nije bilo općeprihvaćeno. Drugo objašnjenje koje je Frege razmatrao ima svoje polazište u radu Immanuela Kanta (1724.-1804.). Kantovo objašnjenje zahtijeva drugu vrstu znanja - čistu intuiciju.

Napredak: Kantova epistemologija i sintetičko *a priori*

Prema Fregeovu gledištu ovakvo objašnjenje sadržajno predstavlja napredak – i za naše razumijevanje izvora znanja općenito,

ali i za naše razumijevanje izvora matematičkog znanja. Važan je dio takva napretka bila Kantova formulacija analitičko-sintetičke dihotomije. Kant je analitičke istine karakterizirao kao istine u kojima je pojam predikata sadržan u pojmu subjekta. Do analitičke istine dospijevamo analizom pojmova. Primjerice, biti baka, znači biti majka vaših roditelja/*a female grandparent*. Pretpostavljajući kako to jednostavno opisuje sadržaj pojma *baka*, analitička je istina da su sve bake majke vaših roditelja. Sintetičke su istine one do kojih ne možemo doći analizom pojmova. Primjerice, možda je istina da su sve bake starije od trideset godina. Ali, budući da biti stariji od trideset godina nije dio sadržaja pojma *baka*, ova je istina, ako je istina, sintetička. Ona se može utvrditi samo pozivanjem na činjenice (možda na činjenice o ljudskoj reprodukciji ili možda jednostavno na rezultate iscrpnih istraživanja provedenih nad svim bakama). Da bismo utvrdili sintetičku istinu, moramo se pozvati na nešto što je izvan sadržaja obuhvaćenog pojma. Formulacija je sintetičko-analitičke dihotomije omogućila Kantu, tvrdi Frege, otkriti istinsku prirodu istina euklidske geometrije, a to je da su te istine ujedno sintetičke i *a priori*.

Što je prema takvu gledištu izvor našeg znanja euklidske geometrije? Sintetička se istina ne može utvrditi bez pozivanja na nešto drugo osim na sadržaj obuhvaćenih pojmova. Ako su istine geometrije ne samo sintetičke nego i *a priori*, onda se, bez obzira na to na što se pozivaju, ne mogu pozivati na dokaz osjetila. Ali koji je drugi postojeći dokaz? Da bismo odgovorili na to pitanje, moramo razmisliti o tomu kako se utvrđuju istine euklidske geometrije.

Kao i s dokazom o kojem smo ranije razmišljali – dokazom da je zbroj dvaju brojeva djeljivih s 5 i sam djeljiv s 5 – čini se da i opravdanje istina euklidske geometrije ne zahtijeva pozivanje na određena promatranja. Ono što je potrebno za opravdanje istina euklidske geometrije jest formalni dokaz iz aksioma. Međutim, činjenica da se istine euklidske geometrije utvrđuju dokazom iz aksioma nije, sama po sebi, dovoljna da pokaže da se radi o istini *a priori*. Jer opravdanje aksioma o kojima dokaz ovisi jest dio njegova konačnog opravdanja. Ako opravdanje aksioma zahtijeva pozivanje na određena promatranja, onda je konačno opravdanje istina dokazano iz aksioma koji zahtijevaju takva pozivanja. Stoga, kako ćemo opravdati aksiome euklidske geometrije?

Frege smatra da svi oni koji razumiju osnovne pojmove geometrije (primjerice, „točka“, „crta“, „ravnina“), na način na koji ih on sam razumije, ne mogu ne prihvatiti aksiome. Prema tome, možemo pretpostaviti da će se aksiomi izvesti iz definicija pojmova. Međutim,

budući da su pojmovi o kojima govorimo temeljni pojmovi, za njih ne postoje definicije. Frege ukazuje da se značenja tih temeljnih pojmova mogu prenijeti samo aluzijama i prenesenim značenjima (*O osnovama geometrije*, str. 301). Neki su od primjera aluzija za prenošenje značenja osnovnih pojmova koje koristi Euklid sljedeći: točka je ono što nema dijelove; crta je dužina bez širine. Premda ove aluzije objašnjavaju što su točke i crte, ne radi se o definicijama. Niti se mogu iskoristiti da bi dokazale aksiome. Frege kaže, aksiomi su sami po sebi jasni. Frege ukazuje da ćemo, izloženi takvim opisima, jednostavno shvatiti da su aksiomi istiniti.

Međutim, takvo objašnjenje opravdanja aksioma geometrije ne mora odgovarati iskustvu koje smo mnogi od nas imali učeći euklidsku geometriju. Primjerice, razmislimo o određenom aksiomu: Bilo koje dvije točke određuju jedinstven pravac. Profesor vjeruje kako samo opisi spomenutih točaka i pravca nisu od pomoći za dokazivanje istinitosti aksioma. Vjerojatnije je da će profesor učenicima istinitost aksioma dokazati crtajući im par točaka i pokazujući im kako između njih povući crtu koristeći ravnalo. Tako se možda čini da se aksiomi zaista opravdavaju pozivanjem na određena promatranja, baš na način na koji su opće istine o fizičkom svijetu opravdavaju pozivanjem na određena promatranja. Ali, u stvari, uloga je određenih promatranja u geometriji potpuno drukčija od uloge određenih promatranja pri utvrđivanju općih istina o fizičkom svijetu. Razmislimo o ulozi određenih promatranja, primjerice, pri pokušaju da se pokaže kako su svi ljudi koji boluju od AIDS-a inficirani virusom HIV-a. Dokaz te pretpostavke čine određena promatranja pojedinačnih pozitivnih rezultata ispitivanja. Ali dokaz iznesen na osnovi rezultata jednog pozitivnog ispitivanja (ili dva, ili tri), vjerojatno nikoga ne uvjerava u točnost pretpostavke o virusu. Istraživač koji nastoji pretpostavku potkrijepiti, mora izvesti veći broj ispitivanja te u svoj argument mora uvrstiti izvješća o brojnim rezultatima ispitivanja. Što veći broj ispitivanja, pretpostavka pouzdanija. Nasuprot tomu, profesor geometrije ne provodi više puta „eksperiment“ s ravnalom. Profesor bi vjerojatno bio nestrpljiv s nekim učenikom koji želi ponavljati eksperiment nekoliko stotina puta. Kako protumačiti razliku?

Prema Fregeovu gledištu odgovor je jasan: crteži ne predstavljaju dokaz istinitosti aksioma. Izvor opravdanja aksioma geometrije nije osjetilno iskustvo, nego čista intuicija – sposobnost koja omogućava našu percepciju predmeta u prostoru. Mi ne učimo o prostornim odnosima promatrajući fizičke predmete; točnije, mi ne možemo promatrati fizičke predmete *osim kao* predmete u prostoru.

Prostorna je struktura percepcije – a ne karakteristike određenih predmeta – ono što onemogućava, primjerice, da opazimo tri predmeta na crti, od koji je svaki između druga dva. Istine geometrije su opće istine koje se primjenjuju na sve prostorne predmete. Crteži su korisni za studij geometrije jer su djelomice idealizirane ilustracije prostornih odnosa. Oni nam pomažu shvatiti ono što već razumijemo – određena nepromjenjiva obilježja prostornih odnosa. Umjesto da predstavlja dokaz aksioma, crtež predstavlja psihološku pomoć u razumijevanju istinitosti aksioma. Takva nam je psihološka pomoć vjerojatno bitna, ali nije dio stvarnog opravdanja aksioma geometrije. Frege navodi:

Time uopće ne želim poricati da bismo bez osjetilnih dojmova bili glupi kao daska i da ne bismo poznavali ni brojeve ni išta drugo; no ta nas se psihološka tvrdnja ovdje uopće ne tiče. (Osnove aritmetike, § 105).

Aksiomi su, nakon što smo ih razumjeli, jasni sami po sebi jer je njihovo razumijevanje, u izvjesnom smislu, već u samoj sposobnosti naše percepcije. Prema tome, rasporedi ili konfiguracije fizičkih predmeta koje možemo zamisliti podlijegat će aksiomima geometrije, uključujući, kaže Frege, i

[N]ajmahnitije fantazije prilikom groznice, najsmionije izmišljotine priča i pjesnika – koje dopuštaju da životinje govore, da se zvijezde zaustave, da iz kamena nastaju ljudi, a iz ljudi drveće i koje poučavaju kako se za vlastiti čuperak izvući iz močvare (Osnove aritmetike, § 14).

Problem Kantove epistemologije: općenitost i izvori spoznaje

Fregeovo je razumijevanje izvora naše spoznaje istina euklidske geometrije, kako sam vjeruje, potpuno u skladu s Kantovim gledištem. Ali Frege smatra da drugi aspekti Kantova gledišta nisu sasvim ispravni. Jedan je od problema vezan s važnošću različitih razina općenitosti. Prema Fregeovu mišljenju postoji ograničenje općenitosti konzekvencija koje možemo izvesti iz naših promatranja. Opće istine koje možemo utvrditi putem dokaza osjetila, sintetičke istine *a posteriori*, mogu nam reći samo nešto o fizičkom, prostorno-vremenskom svijetu. Nasuprot tome, opće istine euklidske geometrije (znači, sintetički zakoni *a priori*), „vladaju svim onim što je prostorno misljivo, bilo to zbiljsko ili samo ono zorno“ (*Osnove aritmetike*, § 14). Dok se psihološki zakoni mogu narušiti u pričama koje poučavaju kako se za vlastiti čuperak izvući iz močvare, zakoni euklidske geometrije ne mogu. Sintetički se zakoni *a priori* primjenjuju na obuhvatniju,

općenitiju domenu od (sintetičko *a posteriori*) zakona fizike.

Ali ni zakoni euklidske geometrije ne vrijede svuda. U stvari, ne vrijede u neeuklidskoj geometriji – području u kojem matematičari izvlače konzekvencije iz skupova aksioma koji uključuju negiranje jednog aksioma euklidske geometrije. Međutim, tvrdi Frege, postoje zakoni koji vrijede svuda; zakoni koji vrijede za „nerestriciranu domenu“, za domenu kojoj pripada „sve mislivo“ (*Osnove aritmetike*, § 14). Primjerice, zakoni kao što je zakon o tome da je svaki predmet identičan samom sebi vrijede bez obzira na predmet stvari. Frege misli kako su takvi zakoni, naime, zakoni logike. Zaista, nije moguće izvući konzekvencije negirajući zakon logike jer ako pokušamo, „čak se ni mišljenje uopće ne čini mogućim“ (*Osnovi aritmetike*, § 14). Istine čije je opravdanje posve opće logičke prirode moraju biti istine *a priori*. Ali ne mogu biti sintetičke jer sintetičke istine vrijede samo za ono što se može prostorno intuizirati. Preostaje nam samo jedna podjela: zakoni logike i istine koje iz njih proizlaze moraju biti analitički.

Sadamožemorazumjetiteškoću. Prema Kantovoj karakterizaciji, analitička je istina istina čiji je predikat sadržan u pojmu subjekta. Primjer o kojemu smo ranije raspravljali, da su sve bake roditeljke naših roditelja, odgovara Kantovoj karakterizaciji. Jednostavno je identificirati pojmove subjekta i predikata i shvatiti kako je pojam predikata (*majka roditelja*) sadržan u pojmu subjekta (*baka*). Ali iz tog ne proizlazi da sve istine koje zadovoljavaju Fregeov kriterij općenitosti za analitičnost odgovaraju toj karakterizaciji. Primjerice, iskaz ili kiša pada ili kiša ne pada predstavlja istinu kao konzekvenciju općeg principa prema kojem je, za bilo koji iskaz o određenoj temi, recimo *P*, ili *P* ili ne - *P*. Primjenjujući Fregeov kriterij općenitosti, radi se o analitičkoj istini. Ali ta istina i dalje ne odgovara Kantovoj karakterizaciji analitičkih istina – ne zna se *ima li* pojam subjekta ili pojam predikata.

Tako Frege nudi novu službenu karakterizaciju analitičnosti: analitička je istina ona istina koja se može utvrditi izvođenjem koje počiva samo na definicijama i općim logičkim zakonima. Novom se karakterizacijom ne nastoji odbaciti Kantova analitičko-sintetička dihotomija. Zapravo, u jednom trenutku, Frege tvrdi da govori o onomu što je Kant zaista mislio pod analitičnošću. Prema tome, koji je odnos između Fregeove nove karakterizacije analitičnosti i Kantove zamisli? Da bismo odgovorili na postavljeno pitanje, moramo pobliže promotriti što je logika.

Što je logika?

Mi često zaključujemo; to znači, izvodimo sudove na temelju drugih sudova. Primjerice, pretpostavimo da znate kako su svi kitovi sisavci i da su svi sisavci kralježnjaci. Na temelju toga imate pravo izvesti sud da su svi kitovi kralježnjaci. Taj se zaključak može prikazati na sljedeći način:

Svi kitovi su sisavci.

Svi sisavci su kralježnjaci.

Dakle, svi kitovi su kralježnjaci.

Očito je da je zaključak ispravan. Jednostavno se ne može dogoditi da su obje premise (prve dvije rečenice) istinite, a da je zaključak (posljednja rečenica) neistinit. Osim toga, zaključak je pravilno izveden. Sama istinitost premisa jamči istinitost zaključka. Ne treba se pozivati na nešto drugo – na dokaz osjetilnog iskustva, intuiciju ili neku drugu činjenicu. Čak ne trebamo ništa znati o pojmu *kit*. Jer trebalo bi biti očito da je sljedeći dokaz valjan:

Svi mekušci su sisavci.

Svi sisavci su kralježnjaci.

Dakle, svi mekušci su kralježnjaci.

Pod pretpostavkom da su svi mekušci sisavci i da su svi sisavci kralježnjaci, što god da su mekušci, oni su kralježnjaci. Za takav se zaključak, ili dokaz, kaže da je *valjan*; kaže se da njegov zaključak *slijedi iz* premisa.

Naravno, kao što ronionci i studenti morske biologije znaju, mekušci nisu ni sisavci ni kralježnjaci. I zaključak i jedna od premisa su neistiniti. Ali to ne vodi nevaljanom dokazu. Priznanje nam o valjanosti dokaza ne dopušta bezuvjetni sud o tomu kako je i zaključak istinit (ili da su premise i zaključak istiniti). Točnije, uvjetno dopušta: dopušta prihvatiti zaključak, *pod pretpostavkom* istinitosti premisa. Budući da mekušci nisu sisavci, valjanost nam samog dokaza ne daje za pravo izvesti sud kako su i mekušci kralježnjaci.

Zadaća je logike pružiti sredstva za identificiranje valjanih dokaza. Kako ispuniti takvu zadaću? Razmislimo ponovno o našem dokazu. Pristajanje uz to da je dokaz valjan i kad „mekušci“ zamijenimo s „kitovi“, ne zahtijeva znanje o mekušcima. Zaista, možemo zamijeniti bilo koji pojmovni izraz za „kitove“ u spomenutom dokazu, a da je ishod i dalje valjan dokaz. To znači, što god stavimo za „A“ u onom što slijedi, ishod je valjan dokaz:

Svi A-ovi su sisavci.

Svi sisavci su kralježnjaci.

Dakle, svi A-ovi su kralježnjaci.

Naša sposobnost razumijevanja valjanosti dokaza ne zahtijeva znanje o tomu što su sisavci ili kralježnjaci. Kako bismo rekli da je dokaz valjan, sve što je potrebno shvatiti jest to da dokaz ima sljedeću formu:

Svi A-ovi su B-ovi.

Svi B-ovi su C-ovi.

Dakle, svi A-ovi su C-ovi.

Za dokaze se takve forme – tj. dokaze koje možemo iznijeti mijenjajući odgovarajuće izraze za „A“, „B“, i „C“ u iznesenom dokazu – kaže da su *instancije* forme dokaza.

Analitičnost, analiza pojmova i Aristotelova logika

Strategija određivanja valjanosti dokaza određivanjem njegove forme proizlazi iz Aristotelove logike. U Kantovo se i Fregeovo vrijeme općenito smatralo da Aristotelova logika pruža sredstva za vrednovanje dokaza čija valjanost ovisi o odnosima među pojmovima. Prikaz forme dokaza obuhvaća regimentaciju/ustrojavanje svake rečenice u pojam subjekta i pojam predikata. Primjerice, pojam subjekta rečenice „Svi su kitovi sisavci“ je „kitovi“, a pojam predikata je „sisavci“.

Aristotelova se logika bavi *silogizmima*: dokazima u kojima se predikat zaključka pojavljuje u jednoj od premisa, a subjekt se zaključka pojavljuje u drugoj premisi. Nije teško shvatiti prednost učenja silogizama. Ograničen je broj formi koje silogizmi mogu poprimiti. Identifikacija nam relativno malo valjanih formi omogućava vrednovanje većeg broja zbiljskih dokaza.

Ali što tako opisana logika ima s Kantovom analitičnošću? Vidjeli smo ranije da prema Kantovu gledištu naša spoznaja analitičkih istina proizlazi iz same analize pojmova. Sljedeći je dokaz lako razumjeti kao artikulaciju neke vrste analize pojma *baka*:

Sve su bake majke roditelja.

Sve su majke roditelja roditeljke.

Dakle, sve su bake roditeljke.

Naravno, ovakva se analiza sastoji od valjanog dokaza čije su obje premise analitičke istine. Čini se kako je prva premissa artikulacija sadržaja *baka*, a u drugoj je premisi pojam predikata jasno obuhvaćen pojmom subjekta. Prema Kantovu gledištu, kako ga Frege shvaća, valjana se izvođenja, čije su premise samo analitičke istine i definicije, trebaju promatrati kao neka vrsta analize pojmova. Prema tome, zaključci bi se takvih dokaza trebali promatrati kao analitički. Valjan je zaključak usko povezan s Kantovom i Fregeovom analitičnošću.

Što je s Kantovom klasifikacijom aritmetičkih istina? Kant je tvrdio da se isprva čini kako je tvrdnja $7 + 5 = 12$ analitički sud, a zapravo nije: analiza pojmova je nedostatna da bismo otkrili kako je 12 zbroj od 7 i 5. To je sukladno stavu da nam Aristotelova logika može dati sve rezultate pojmovnih analiza. Aristotelov dokaz da su $7 + 5 = 12$ ne možemo izvesti iz definicija obuhvaćenih pojmova. Zapravo, povezanost Aristotelove logike i analize pojmova od veće je važnost za naše razumijevanje prirode analitičkih istina. Iako nam Aristotelova logika omogućava prepoznati velik broj valjanih dokaza, nijedan njezin rezultat nije iznenađujući. Prema tome, dokazi nam Aristotelove logike ne mogu doprinijeti znanju. Ako se do analitičkih istina može doći samo s pomoću definicija i Aristotelove logike, onda njihovo otkriće ne doprinosi znanju. Kant je tvrdio da spoznaja analitičkih istina ne predstavlja stvarno znanje. Stoga je i matematičke sudove, koji očito proširuju naše znanje, uvrstio među sintetičke. Osim toga, tako gledajući, jedina je stvarna spoznaja spoznaja sintetičkih istina jer samo čista intuicija i osjetilno iskustvo (izvori naše spoznaje sintetičkih istina) mogu biti izvori spoznaje.

Zašto aritmetičke istine smatramo analitičkim?

Iako se Frege slaže s Kantovom klasifikacijom da je naše znanje geometrije sintetičko *a priori*, ne dijeli Kantovo mišljenje kad je riječ o klasifikaciji našeg znanja drugih matematičkih istina. Frege tvrdi da su uz aritmetičke istine i sve istine matematike (s iznimkom istina euklidske geometrije) analitičke. S obzirom na ono što smo vidjeli do sada, čini nam se neobičnim. Prema Fregeovoj službenoj karakterizaciji, analitičke su istine samo one koje se izvode s pomoću definicija i logike. Premda je Frege ponudio i drugi kriterij analitičnosti – prema kojem analitičke istine uređuju sve mislivo – teško je razumjeti kako takav kriterij uskladiti s njegovom službenom definicijom. Uz to, čak i da možemo njegovu službenu karakterizaciju analitičnosti povezati s tim kriterijem, i dalje je nejasno zašto Frege smatra da su uz istine geometrije i istine matematike analitičke jer nam zapravo ne kaže zašto istine drugih područja matematike upravljaju sve mislivo. Da bismo shvatili Fregeovo odstupanje od Kanta, korisno je upoznati se malo s poviješću matematike.

Jedno je od središnjih područja matematike analiza: istraživanje beskonačnih procesa. Analiza se javlja u sedamnaestom stoljeću kao odgovor na potrebe fizike i astronomije. Prvobitno su joj problemi vezani uz kontinuirane veličine kao što su: duljina, površina,

brzina, ubrzanje – veličine koje se mogu i koje se redovito prikazuju geometrijski. U Kantovo vrijeme većina dokaza analize koristi tehnike geometrije. Sve dok se smatra da bitni teoremi analize ovise o geometrijskim dokazima, dotad ih je razumno smatrati sintetičkim *a priori* – jer su sintetičke istine *a priori* istine čije opravdanje ovisi o prostornoj intuiciji.

Međutim, sredinom se devetnaestog stoljeća shvatilo da mnogi geometrijski dokazi nisu sigurni kako se pretpostavljalo. Neki su naizgled dobri dokazi identificirani kao pogrešni. Poteškoće se dijelom mogu pripisati zabunama u vezi s nekim temeljnim pojmovima analize, uključujući i pojmove ograničenja i kontinuiteta. To znači kako pokušaj razjašnjenja pojmova obuhvaćenih aritmetiziranjem analize pokazuje da se njezine istine mogu dokazati iz aritmetičkih istina. U vrijeme kada je Frege započeo svoj rad, većina se dokaza analize odvojila od geometrije i pojma veličine. Stoga ne iznenađuje kako Frege nije uvidio da su istine analize sintetičke *a priori*.

Ali, to je još uvijek nedovoljno da objasni čvrsto Fregeovo uvjerenje da istine analize nisu sintetičke *a priori*. Aritmetizacija analize može pokazati samo da za određenje izvora naše spoznaje istina analize (i bilo kojeg drugog aritmetiziranog područja matematike) trebamo identificirati izvor našeg znanja aritmetičkih istina. Aritmetičke istine i dalje mogu biti sintetičke *a priori*. Zaista, u *Elementima* je Euklid omogućio sredstva da pokaže kako aritmetičke istine izvesti iz geometrijskih istina. Euklid je brojeve smatrao veličinama, a svaki je cijeli broj prikazao kao dužinu. Tako je mogao prikazati geometrijske stavke osnovnih zakona aritmetike i geometrijski ih dokazati. Ako su takvi dokazi potrebni za opravdanje aritmetičkih istina, onda uspjeh aritmetizacije analize pokazuje ne da je geometrija važnija od aritmetike, već samo da su matematičari pogrešno shvatili ulogu geometrije u osnovama analize. Možemo ustvrditi kako se time pokazuje da se geometrija jednostavno trebala pojaviti u ranijoj fazi – u fazi opravdanja aritmetičkih istina. Frege je bio svjestan takvih dokaza aritmetičkih istina i različitih strategija definiranja brojeva geometrijskim pojmovima. No i dalje je vjerovao kako su aritmetičke istine analitičke. Da bismo shvatili zašto, potrebno se vratiti na njegova gledišta o općenitosti aritmetike.

Frege tvrdi kako se istine aritmetike primjenjuju na područja obuhvatnija od prostornog područja. Uz prostorne se predmete takvim područjima mogu obuhvatiti mirisi, zvukovi, metode i ideje. Čak i kad bismo mogli aritmetičke istine prepisati u jezik geometrije i dokazati ih iz aksioma geometrije, dokazi ne bi bili dovoljno općeniti, zaključuje

Frege. Njima bismo samo pokazali da aritmetika vrijedi u prostornom području. Zaključci su takvih dokaza samo svođenja aritmetičkih tvrdnji na prostorno područje. Ali aritmetičke se istine, tvrdi Frege, primjenjuju na nerestricirano područje; na sve mislivo. Ako se istine o brojevima primjenjuju na sve, pa čak i na takve neprostore entitete kakvi su metode i ideje, onda je potreban općenitiji dokaz. Frege pita: „Kako bi intuicija mogla jamčiti tvrdnje koje vrijede za sve takve heterogene kvantitete, od kojih nam neke vrste možda još nisu poznate?“ (*Metode izračuna temeljene na opsegu pojma kvantiteta*, str. 1).

Ovim se označava odstupanje od Kanta. Prema Kantovu gledištu samim razumom ne možemo postići stvarno znanje – jer izvor je stvarnog znanja čista intuicija ili osjetilno iskustvo. Međutim, prema Fregeovu gledištu naša je spoznaja većine općih istina stvarna, ali kao svoj izvor nema ni osjetilno iskustvo ni čistu intuiciju. Tako Frege sam razum smatra izvorom spoznaje. Kao što intuicija omogućava percepciju, tako razum omogućava misao. Fregeov je cilj pokazati da je sam razum izvor naše spoznaje aritmetičkih istina te da se aritmetičke istine mogu izvesti samo logičkim sredstvima.

Matematička indukcija i općenitost

Već smo vidjeli jednu poteškoću koja se mora prevladati. Aristotelova logika, Fregeu već dostupna, nije dovoljno učinkovita da izvede dokaze aritmetičkih istina. Stoga je dio Fregeova projekta Aristotelovu logiku nadomjestiti novom, učinkovitijom logikom. Kako to izvesti? Možemo pretpostaviti da je prvi korak jednostavno osnovne aritmetičke dokaze dodati valjanim dokazima Aristotelove logike. No takva strategija ne zadovoljava. Da bi pokazao kako je aritmetika analitička, Frege mora pokazati da su sami principi potrebni za izvođenje zaključaka tih dokaza iz njihovih premisa principi koji vrijede ne samo u domeni brojeva nego i u nerestriciranoj domeni, široj od svih. Takva zadaća uopće nije beznačajna jer zaključivanje se i principi obuhvaćeni nizom aritmetičkih istina ne čine primjenjivim u najširoj domeni. Karakteristika koja čini se izdvaja zaključivanje o prirodnim brojevima (to znači, o 1, 2, 3, itd.) jest primjena određenog principa koji je svojstven toj domeni: princip matematičke indukcije.

Što je matematička indukcija? Pretpostavimo da želimo pokazati kako svi prirodni brojevi imaju određeno svojstvo. Prema principu matematičke indukcije trebamo utvrditi samo dvije stvari: prvo, trebamo utvrditi vrijedi li to svojstvo za 1. Kao drugo, za svaki

prirodni broj n treba utvrditi sljedeće: ako svojstvo vrijedi za n , vrijedi i za sljedbenika od n (ako je tako, kaže se da je to svojstvo „sljedbenik u nizu prirodnih brojeva“). Da bismo shvatili kako se time može pokazati da spomenuto svojstvo vrijedi za sve prirodne brojeve, pretpostavimo kako svojstvo ispunjava oba navedena uvjeta. Prvo, svojstvo sigurno vrijedi za 1 jer je to eksplicitno pokazano. Također se pokazalo da svojstvo vrijedi i za sljedbenika od n budući da vrijedi za n . Prema tome, jer svojstvo vrijedi za 1, vrijedi i za sljedbenika od 1, a to je 2. Jer svojstvo vrijedi za 2, vrijedi i za sljedbenika od 2, to znači, vrijedi i za 3. Jasno je da nas princip matematičke indukcije ne zavodi na krivi put. Ali izgleda da se uspjeh primjene principa temelji na prirodi domene prirodnih brojeva. Njegova primjena funkcionira jer se niz prirodnih brojeva sastoji od 1, sljedbenika od 1, sljedbenika sljedbenika od 1, itd. Ali ako je matematička indukcija oblik zaključka svojstven domeni brojeva, njezini se rezultati ne mogu izvoditi samo iz logike.

Jedan je od Fregeovih uvida i to da princip matematičke indukcije nije poseban princip izveden iz svojevrzne prirode domene brojeva. Karakteristika niza prirodnih brojeva koja nam omogućava primijeniti matematičku indukciju za dokazivanje općih istina o brojevima nije svojstvena nizu prirodnih brojeva. Razmotrimo odnos dvoje ljudi, x i y , ako je x izravni nasljednik od y – što znači ako je y dijete od x ; ili je y dijete djeteta od x ; ili je y dijete od djetetova djeteta od x , itd. Niz prirodnih brojeva (1, sljedbenik od 1, sljedbenik sljedbenika od 1...) vrlo je sličan nizu koji čini određena osoba i njezin izravni sljedbenik (primjerice, Ana, Anina djeca, Anine djece djeca, itd.). Oba se niza određuju prvim članom i relacijom – u jednom slučaju, brojem jedan i relacijom *je neposredni sljedbenik od*; u drugom slučaju Anom i relacijom *je dijete od*.

Princip je matematičke indukcije moguće primijeniti gotovo neprimjetno za utvrđivanje činjenica niza koji čine Ana i njezini sljedbenici. Kako bismo pokazali da svi članovi niza prirodnih brojeva imaju određeno svojstvo, princip nam matematičke indukcije pokazuje kako samo trebamo pokazati da prvi član ima svojstvo i da je to svojstvo nasljedno u nizu prirodnih brojeva. Na trenutak pretpostavimo da je svojstvo smeđih očiju uvijek nasljedno u nizu koji čine Ana i njezini sljedbenici. Znači, pretpostavimo kako u toj određenoj populaciji svako dijete osobe sa smeđim očima ima smeđe oči. Nadalje, pretpostavimo da i Ana ima smeđe oči. Kad bismo mogli utvrditi obje činjenice – to da je svojstvo smeđih očiju nasljedno u nizu i da prvi član niza (Ana) ima smeđe oči – lako bismo zaključili kako svaki član niza ima smeđe oči. Ako postoji sumnja, možemo proći kroz isti proces zaključivanja koji

smo koristili kako bismo se uvjerali da dokazi matematičke indukcije imaju svoju primjenu u aritmetici.

Zaključak je potonjeg argumenta sintetički *a posteriori* – može se utvrditi samo pozivanjem na dokaz osjetila. Ali takva su pozivanja potrebna samo pri utvrđivanju istine premisa. Kako smo vidjeli ranije, valjan argument ne mora imati istinite premise. Kako bismo odredili radi li se o valjanom argumentu, moramo odrediti je li istina premisa sve potrebno za naš sud o tomu da je zaključak istinit. Primjenjujući takav standard, navedeni se argument čini valjanim. I bez pozivanja na osjetila, intuiciju ili dodatne činjenice, pretpostavivši da su premise argumenta istinite, vidjet ćemo da je zaključak istinit. U stvari, potrebna je samo analiza obuhvaćenih pojmova i relacija.

Takva promatranja daju povoda mišljenju da zaključak koji koristi matematičku indukciju ne počiva na karakteristikama svojstvenim domeni brojeva. Kako smo vidjeli ranije, matematička nam indukcija omogućava zaključiti da, budući da svojstvo vrijedi za prvi član niza prirodnih brojeva i budući da je sljedbenik u nizu prirodnih brojeva, vrijedi i za svaki član niza prirodnih brojeva. Ali, kako smo upravo vidjeli, legitimnost takva zaključka ne počiva na nekoj specifičnoj karakteristikici brojeva. Isto tako, pretpostavivši da svojstvo vrijedi za prvi član niza koji čine Ana i njezini sljedbenici i pretpostavivši da je sljedbenik u ovom nizu, možemo zaključiti da svojstvo vrijedi za svaki član tog niza. Legitimnost nijednog zaključka ne počiva na karakteristikici svojstvenoj ljudima i brojevima. Važna je samo struktura niza - zapravo, činjenica da prvi član i relacija određuju svaki niz. Nepotrebno je misliti kako postoje nizovi za samo određene predmete. Zaključci o nizovima i njihovim svojstvima mogu biti zaključci o nizovima raznovrsnih predmeta. Znači, zaključci imaju obilježja zaključaka opravdanih samom logikom.

Aristotelova nam logika govori drukčije jer Aristotelova logika ovisi o razumijevanju sudova koji onemogućavaju prepoznati složene argumente koji obuhvaćaju logički valjane relacije. Fregeov je prvi zadatak bio potkrijepiti svoje uvjerenje o tomu da su takvi opći zaključci o nizovima valjani. To je učinio odbacujući subjektno-predikatnu analizu o kojoj ovisi Aristotelova logika i razvio novu, učinkovitiju logiku. Rezultat je svoje revolucionarno nove logike iznio u monografiji *Begriffsschrift*, objavljenoj 1879. godine.

3

Fregeova nova koncepcija logike

Da bismo razumjeli revolucionarnu prirodu Fregeove nove logike, korisno je početi s razmatranjima o nekim ograničenjima logičkih metoda dostupnih prije Fregeova projekta. Frege nije bio jedini koji je prepoznao da se Aristotelova logika ne može uvijek primjenjivati za ispravno vrednovanje zaključaka. Poznato je i mnogo prije nego je Frege započeo sa svojim projektom da neki logički valjani zaključci nisu valjani Aristotelovi silogizmi. Sljedeći je zaključak takav primjer:

Ako je Ralph papiga, onda Ralph nije mekušac.

Ralph je papiga.

Dakle, Ralph nije mekušac.

Jasno je da se radi o valjanom argumentu. No, trebat će nam dokaz osjetila za određivanje istinitosti premisa. Međutim, dokaz nam osjetila ili zora - te nijedan drugi dokaz izuzev onog što je već dostupan u samom zaključku - nije potreban da shvatimo kako konkluzija slijedi iz premisa. Znači, izgleda da je zaključak logički valjan. Ali zaključak uopće nije silogizam. Silogizam je argument u kojem se predikat konkluzije pojavljuje u jednoj od premisa, a subjekt se konkluzije pojavljuje u drugoj premisi. Prva premissa navedenog argumenta nema čak ni subjektno-predikatni oblik. Točnije, premissa je sastavljeni iskaz, kondicional koji oblikujemo kombiniranjem dviju tvrdnji: antecedenta/prednjaka

Ralph je papiga.

i konsekvensa/posljedica

Ralph nije mekušac.

Štoviše, iako druga premissa ima subjektno-predikatni oblik, mi ne moramo znati njezin oblik (njezine subjekte i predikate) kako bismo vrednovali zaključak. Ako se bavimo vrednovanjem zaključka, onda se članovi premisa i konkluzije moraju prikazati kao tvrdnje, a ne subjekti i predikati. Ono što moramo znati, da bismo razumjeli kako je zaključak valjan, jest sljedeće: to da je jedna od premisa kondicional; druga je premissa antecedent kondicionala; a konkluzija je zaključka konsekvens kondicionala. To je duži put da se kaže kako zaključak ima sljedeći oblik:

Ako B , onda A

B

Dakle, A

Sva su slova koja se pojavljuju u ovom argumentu držači mjesta/ *place-holders*, ne za izraze pojma (kao što je bio slučaj u argumentima o sisavcima i kralježnjacima koje smo razmatrali u prethodnom poglavlju), nego za rečenice. Izgleda kako formalni dio argumenta čine odnosi među stavcima, a ne pojmovima. Logika koja vrednuje takve argumente naziva se propozicionalna logika. Pravilo *Modus Ponens* omogućava tu vrstu zaključka.

Povezivanje dviju logika

Iako su se propozicionalna i Aristotelova logika u ranoj povijesti logike smatrale suprotstavljenima, od devetnaestog su stoljeća prihvaćene kao važan doprinos općem projektu vrednovanja zaključka. No, također im se drukčije pristupalo. Obično se smatralo kako je Aristotelova logika omogućila metodu za vrednovanje zaključaka čija se valjanost temeljila na odnosima među pojmovima, dok je propozicionalna logika omogućila metodu za vrednovanje zaključaka utemeljenih na odnosima među propozicijama. Dvije metode koriste različite načine promatranja i prikaza konstrukcije premisa i konkluzije zaključaka.

Postoji li način konstrukcije neke unificirane logike koji omogućava prepoznati valjane zaključke i propozicionalne i Aristotelove logike? Jedan je od Fregeovih najslavnijih prethodnika, George Boole (1815.-1864.), uveo novu simboličku notaciju u kojoj je moguće prikazati i silogizme i propozicionalne argumente. Kad zaključak iznesemo u Boolovoj notaciji, možemo nastaviti s vrednovanjem zaključka mehanički računajući. Ali takva tehnika i dalje oštro razdvaja dvije vrste zaključaka. Budući da Boolova notacija može prikazati logičku strukturu bitnu ili za propozicionalni ili za Aristotelov zaključak, ne može istodobno prikazati oba. To je rezultat Boolove primjene simbola. Simbol Boolove notacije, primijenjen u izražavanju silogizma, ima drukčiju vrstu značenja, nego kad se primjenjuje u izražavanju propozicionalnog argumenta. Da bismo primijenili Boolove tehnike za vrednovanje nekog argumenta, moramo kao prvo odlučiti o kojoj se vrsti argumenta radi, te prema tome prikazati njegov oblik. Za mnoge je tvrdnje jedna od posljedica to što se Boolova notacija ne može koristiti za prikaz cijelog sadržaja važnog za zaključak. Primjerice, razmislimo o jednoj premisi navedenog argumenta:

Ako je Ralph papiga, onda Ralph nije mekušac.

Tvrdnja ima propozicionalnu složenost (radi se o kondicionalu)

i subjektno-predikatnu složenost (njezin antecedent i konsekvens imaju subjektno/predikatni oblik). Kad god se tvrdnja prikaže u Boolovoj notaciji, jedna će se složenost izostaviti – kao što je slučaj u navedenom prikazu oblika zaključka omogućenog pravilom *Modus Ponens*.

S obzirom na to da neka tvrdnja ima i propozicionalnu i subjektno-predikatnu složenost, Boolova notacija ima granice. Nijedan simbolički izraz notacije ne može izraziti sav sadržaj potreban za bilo koji zaključak u kojem se pojavljuje. Ali, radi li se o nedostatku Boolove notacije? Najzad, ako želimo tehnike za vrednovanje određenih dokaza, bit će dovoljno za bilo koji dokaz izraziti sav sadržaj njegovih premisa i konkluzije potrebne za vrednovanje tog određenog dokaza. Boolova nam tehnika omogućava kao valjanima identificirati sve argumente koji se mogu kao valjani identificirati bilo Aristotelovom bilo propozicionalnom logikom. Zaista, kad bi to bili jedini valjani argumenti, Boolova bi notacija bila dovoljna za vrednovanje argumenata. Međutim, ispostavi li se da postoje valjani argumenti čija je valjanost posljedica kombinacije propozicionalne i nepropozicionalne složenosti, Boolova će metoda biti nedostatna. Svi koji misle da postoje takvi valjani argumenti, žele notaciju učinkovitiju od Booleove.

Logički savršen jezik

Frege je bio uvjeren da postoje valjani argumenti koji se ne mogu identificirati i kao Aristotelovski valjani i kao propozicionalno valjani argumenti. Kao zadatak si je uzeo uvesti novu logičku notaciju, *Begriffsschrift* („pojmomis“); notaciju kojom se za svaku tvrdnju može izraziti sav sadržaj važan za *bilo koji* zaključak u kojem se može shvatiti. To je nazvao „pojmovnim sadržajem“ tvrdnje. Na taj je način jednostavno uočiti razliku između notacije koja izražava pojmovni sadržaj i Boolove notacije. Iskaz tvrdnje u Boolovoj notaciji prikazuje samo dio njezina sadržaja – dio važan za vrednovanje određenog zaključka. Da bismo spoznali kako tvrdnju prikazati u Boolovoj notaciji, moramo znati koji zaključak uzimamo u obzir. Nasuprot tomu, iskaz je tvrdnje u *Begriffsschriftu* neovisan o bilo kojem zaključku u kojem se može pojaviti. Jer prikaz tvrdnje u *Begriffsschriftu* mora izraziti sav sadržaj koji je važan za *bilo koji* dokaz u kojem se može pojaviti. Frege je želio razviti notaciju koja se ne smatra samo sredstvom za određivanje valjanosti argumenata nego i nekim jezikom.

Iako *Begriffsschrift* ima namjenu kao jezik, znatne su

razlike između Begriffsschrifta i prirodnog jezika – jezika kojim se svakodnevno služimo. Fregeov je jezik umjetan i nije osmišljen za svakodnevne potrebe. Kao što spominje u predgovoru *Begriffsschrifta*, počevši rad na svojem projektu, Frege otkriva da je prirodni jezik nedovoljan za potrebe njegova projekta. Prirodnim je jezikom teško precizno iskazati složene pojmovne sadržaje. Nadalje, kako Frege tvrdi tijekom cijele karijere, prirodni jezik ima brojne logičke nedostatnosti. Međutim, njegov cilj nije usavršiti prirodni jezik ili ga nadomjestiti logički savršenim jezikom. S druge strane, on svoj logički savršen jezik, Begriffsschrift, smatra nekim znanstvenim sredstvom. Fregeova je notacija, kao i Booleova, uvedena da se koristi kao metoda za vrednovanje zaključaka.

U predgovoru *Begriffsschrifta* Frege uspoređuje svoj savršeni logički jezik s mikroskopom. Njegov je logički savršen jezik, kao i mikroskop, koristan za određene znanstvene ciljeve, ali potpuno beskoristan za neke druge znanstvene ciljeve. U većini nam je slučajeva u promatranjima bolje koristiti golo oko nego neki mikroskop. Slično tomu, u većini slučajeva bolje nam je tvrdnje iznositi u prirodnom jeziku nego u Begriffsschriftu. Samo je u slučaju vrednovanja zaključaka Begriffsschrift bolje sredstvo iskazivanja naših tvrdnji od prirodnog jezika. Nakon što je zaključak iznesen u Begriffsschriftu, cilj je uvesti sustav vrednovanja koji će mehanički odrediti je li zaključak ispravan i čvrst. To uključuje i uvođenje manje skupine osnovnih logičkih istina kao i pravilo koje dopušta zaključke određenog oblika.

Nakratko ćemo se vratiti detaljima Fregeove nove koncepcije logike i kontekstu u kojem je takva logika poboljšanje ranijih logika. Međutim, prije toga, bit će korisno reći nešto više o riječima i njihovim sadržajima te eksplicitno pojasniti terminologiju koju već naširoko koristim.

Svaka rasprava o pojmovnom sadržaju zahtijeva prepoznavanje razlike između riječi i njihova sadržaja. To možemo ilustrirati razmatranjem riječi „i“ i „ali“. Razmislimo o tome što možemo zaključiti iz sljedeće istinite tvrdnje o noju:

(*) Noj je ptica, ali ne može letjeti.

Možemo zaključiti da se radi o ptici, jer nam istina od (*) *jamči* da se radi o ptici. Da se ne radi o ptici, onda (*) ne bi bilo istinito. Slično tomu, možemo zaključiti da noj ne može letjeti. Čini se da možemo zaključiti još ponešto: da većina ptica leti. Ali, to je pogrešno. Jer istina od (*) ne jamči da većina ptica može letjeti. I da većina ptica ne leti, *i dalje* bi bilo istinito da je noj ptica, ali da ne može letjeti – iako bi bilo neobično uporabiti riječ „ali“. Prema Fregeovu gledištu, iz

A, ali B

možemo zaključiti točno iste tvrdnje koje možemo zaključiti iz A i B.

Znači, dvije su riječi „i“ i „ali“ podjednako važne za zaključak; imaju, upotrijebimo Fregeov tehnički pojam - isti *pojmovni sadržaj*. Tako Fregeov projekt od nas traži razlikovati riječi od pripisana im sadržaja. Naravno, reći kako te dvije riječi imaju isti pojmovni sadržaj, nije isto što i reći da pripisujemo isti sadržaj riječima „i“ i „ali“ – jer nakon toga ne bi bilo neobično uporabiti „ali“ u gore opisanoj situaciji. Fregeov projekt također od nas traži prepoznati određenu vrstu sadržaja – pojmovni sadržaj – čijem je iznošenju Begriffsschrift i namijenjen.

Možemo naći ne samo dvije različite riječi nego i dvije različite rečenice koje imaju isti pojmovni sadržaj. Frege, za primjer, koristi dvije sljedeće rečenice:

Hidrogen je lakši od ugljičnog dioksida.

i

Ugljični dioksid je teži od hidrogena.

Obje rečenice iznose nešto što može biti ili istinito ili neistinito. U *Begriffsschriftu*, Frege upućuje na pojmovni sadržaj – ili na ono što se iskazuje – takvom vrstom rečenice, kao na „sadržaj koji može postati neki sud“. Ja ću upotrijebiti taj izraz kao i izraze „stavak“ i „tvrdnja“ za ono što se iskazuje rečenicom koja može biti ili istinita ili neistinita.

Iznošenje dokaza u Begriffsschriftu

Sada smo u mogućnosti početi s istraživanjem Fregeove logičke notacije. Begriffsschrift se koristi za iznošenje zaključaka. Kako izgleda iznošenje zaključka? Zaključci su nizovi tvrdnji. U zaključku se neki stavci, premise, jednostavno tvrde, a drugi se stavci, konkluzije, iznose na temelju premisa. Ali nije svaki izraz stavka tvrdnja. Razmotrimo sljedeći zaključak:

Ako je 3 kvadratni korijen od 4, onda je 3 kubni korijen od 8.

3 nije kubni korijen od 8.

Dakle, 3 nije kvadratni korijen od 4.

Rečenica „3 je kvadratni korijen od 4“ čini prvi dio premise. Tako se stavak koji rečenica izražava navodi u prvoj premisi. Ali se ne tvrdi u prvoj premisi. Zaista, smisao je izražavanja u zaključku pokazati zašto se ne tvrdi. U konkluziji se negira.

Crta suda i crta sadržaja

Na razliku se između tvrđenja i izražavanja u Fregeovu Begriffsschriftu ukazuje s prva dva znaka koja uvodi: znakovi koje naziva „crta suda,“ i „crta sadržaja“. Crta suda je kratka okomita crta, a crta sadržaja je duga vodoravna crta. Prikazu sadržaja koji može postati sud (propozicionalni sadržaj), u Begriffsschriftu uvijek prethodi crta sadržaja. Ako se takav sadržaj ustvrdi u zaključku, onda crta sadržaja prethodi crti suda. Primjerice, u prvom je razmotrenom zaključku poglavlja, zaključku izvedenom pravilom *Modus Ponens*, jedna od premisa bila: Ralph je mekušac. Na trenutak pretpostavimo da je rečenica „Ralph je morski puž bez kućice“ rečenica u Fregeovu logičkom jeziku, tad bi se tvrdnja te premise mogla u zaključku prikazati na sljedeći način:

├— Ralph je mekušac.

Crta uvjetovanja i crta negacije

Begriffsschrift također ima dva simbola za prikazivanje propozicionalne složenosti: crta uvjetovanja i crta negacije. Počnimo s crtom uvjetovanja. Druga premissa u našem *Modus Ponens* zaključku je kondicional: Ako je Ralph papiga, onda Ralph nije mekušac. Ovo je složeni stavak s dvije propozicionalne sastavnice. Kako ćemo ga prikazati u logičkoj notaciji? Možemo pretpostaviti da je Fregeova zadaća izraz prirodnoga jezika „ako ... onda ...“ nadomjestiti notacijom koja prikazuje sadržaj izraza prirodnog jezika. No Frege tako ne shvaća svoju zadaću jer je, tvrdi Frege, kondicional koji se izražava primjenom riječi „ako“ uzročni kondicional. Za to daje primjer:

Ako je Mjesec kvadrature Sunca, Mjesec se pojavljuje kao polukrug.

Frege ukazuje na to kako je ono što se izražava u toj tvrdnji uzročna veza između Mjesečeve kvadrature Sunca i Mjesečeva pojavljivanja kao polukruga. Ali uzročne se veze pojavljuju samo u fizičkom području. Ne bi postojali *logički* simboli za odnose koji vrijede samo u fizičkom području. Naravno, nije ispravno reći da primjena izraza „ako ... onda ...“ uvijek izražava neki uzročni odnos. Fregeov je cilj uvesti Begriffsschriftov simbol za kondicional koji se može koristiti bez obzira na predmet stvari.

To je kondicional koji se koristi u propozicionalnoj logici. Sljedeći je oblik zaključka izvedenog pravilom *Modus Ponens* valjan propozicionalni zaključak:

Ako B , onda A .

B

Dakle, A .

Složimo li se da su svi zaključci takva oblika valjani, onda nam to govori nešto o sadržaju kondicionala. Kondicional mora dati potrebnu informaciju koja nam omogućava izvesti konsekvens iz antecedenta. Znači, ne možemo prihvatiti kondicional i njegov antecedent ne prihvaćajući njegov konsekvens. Prema tome, minimalni potrebni sadržaj kondicionala isključuje mogućnost da je antecedent istinit, a konsekvens neistinit. Štoviše, kao što nam naširoko rasprostranjeno prihvaćanje pravila *Modus Ponens* ukazuje, sadržaj je inherentan u većini naših svakodnevnih uporaba izraza „ako ... onda ...“. To je sadržaj koji se Fregeovim kondicionalom mora obuhvatiti.

Kako ćemo shvatiti sadržaj? Budući da se kondicionalom isključuju određene mogućnosti, korisno je početi popisivanjem svih mogućnosti. Dva nas stavka interesiraju: B , antecedent i A , konsekvens. Kao ishod imamo četiri mogućnosti, koje Frege navodi na sljedeći način:

I. A i B

II. A i ne - B

III. ne - A i B

IV. ne - A i ne- B

Frege kaže da kondicional (ako B , onda A) odbacuje treću mogućnost. Upadljiva je karakteristika takva kondicionala to što se njegova istina potpuno određuje gledajući na to jesu li antecedent i konsekvens istiniti ili neistiniti. Takav se kondicional naziva „istinosno-funkcionalni“ kondicional. Frege to ilustrira sljedećim primjerom:

Ako Sunce sija, onda je $3 \times 7 = 21$.

Budući da je konsekvens istinit, možemo isključiti treću mogućnost, mogućnost da je antecedent istinit, a konsekvens neistinit. Ali, ne postoji uzročna povezanost, zaista, uopće nema prepoznatljive povezanosti između sijanja Sunca i istinitosti toga da je $3 \times 7 = 21$.

Ali, jeli Frege za tu svrhu izabrao ispravan istinosno-funkcionalni kondicional? Premda je jasno da kondicional isključuje mogućnost da je antecedent istinit, a konsekvens neistinit, možemo pretpostaviti da bi kondicional također trebao isključiti i druge mogućnosti. Zašto bi svi kondicionali s neistinitim antecedentom bili istiniti? Pretpostavimo da Ralph *nije* papiga. Ne čini li se da u takvoj situaciji zaista mislimo kako je istinito da *ako* je Ralph papiga, *onda* je Ralph mekušac.

Kao prvo, važno je primijetiti da nas prihvaćanje istinitog kondicionala, u takvoj situaciji, ne vodi teškoćama u našim zaključcima

jer, budući da Ralph nije papiga, iz kondicionala ne možemo zaključiti bilo što drugo o Ralphu. Ali to je nedovoljno da objasni zašto *bismo* prihvatili istinitost kondicionala. Da bismo shvatili zašto kondicionale s neistinitim antecedentima prihvaćamo kao istinite, moramo pobliže promotriti koji su zadaci Fregeove logike.

To je najjednostavnije razumjeti prisjetimo li se da je Frege nastojao pronaći metodu za istodobno promatranje propozicionalnog i nepropozicionalnog pojmovnog sadržaja. Razmotrimo istinitu tvrdnju da je svaki kubni korijen od 8 kvadratni korijen od 4. To nam, prema Fregeovoj analizi, govori da bilo što da odaberemo, recimo n , ako je n kubni korijen od 8, *onda* je n kvadratni korijen od 4.

Pretpostavimo li takvu analizu – i pretpostavimo li da je istinito da je svaki kubni korijen od 8 kvadratni korijen od 4 – onda je, bez obzira na to što je n , istinito da ako je n kubni korijen od 8, n je kvadratni korijen od 4. Znači, svaki je sljedeći stavak istinit:

(a) Ako je 1 kubni korijen od 8, onda je 1 kvadratni korijen od 4.

(b) Ako je 2 kubni korijen od 8, onda je 2 kvadratni korijen od 4.

(c) Ako je -2 kubni korijen od 8, onda je -2 kvadratni korijen od 4.

Sada možemo pokazati zašto je svaki istinosno-funkcionalni kondicional s neistinitim antecedentom istinit. Istina se istinosno-funkcionalnog kondicionala potpuno određuje u odnosu na to jesu li antecedent i konsekvens istiniti ili neistiniti. Razmotrimo (a). Radi se o kondicionalu čiji su antecedent i konsekvens istiniti. Budući da je (a) istinito, *svaki* je kondicional čiji su antecedent i konsekvens neistiniti istinit. Sada razmotrimo (c). Radi se o kondicionalu čiji je antecedent neistinit, a konsekvens istinit. Budući da je istinit, istinit je *svaki* kondicional kojem je antecedent neistinit, a konsekvens istinit.

Zbog toga što Fregeova analiza zahtijeva da i (a) i (c) budu istiniti – te budući da njegova logika zahtijeva da se istina kondicionala potpuno odredi istinitošću ili neistinitošću antecedenta i konsekvensa – svaki je kondicional s neistinitim antecedentom istinit. Štoviše, budući da (b) ima istinit antecedent i istinit konsekvens, istinit je svaki kondicional čiji su antecedent i konsekvens istiniti. Znači, moramo shvatiti da kondicional isključuje *samo* jednu od četiri mogućnosti: slučaj u kojem je antecedent istinit, a konsekvens neistinit.

U Begriffsschriftu kondicionali prethodno prikazuju antecedent-izraz i konsekvens-izraz crtom sadržaja, te crtu sadržaja povezuju s vertikalnom crtom koju Frege naziva „crta uvjetovanosti“. Kako je Fregeove stvarne simbole teško ispisati i čitati, ja ću nadalje koristiti suvremene simbole. Jedan je od suvremenih simbola za kondicional strelica. Primjerice, možemo pisati:

1 je kubni korijen od 8 \rightarrow 1 je kvadratni korijen od 4.

Uvodeći crtu uvjetovanosti, Frege neformalno uvodi *Modus Ponens* kao pravilo zaključivanja napominjući da takvo objašnjenje pokazuje da iz dva suda B i $B \rightarrow A$ slijedi novi sud A.

Fregeov je drugi simbol za propozicionalnu složenost crta negacije. Crta se negacije koristi za izražavanje negiranja stava. Ja ću upotrebljavati simbol „ \sim ” umjesto Fregeove crte negacije. Zamislimo da je „-2 je kubni korijen od 8” izraz Begriffsschrifta, tad bi tvrdnju da -2 nije kubni korijen od 8 prikazali na sljedeći način:

\sim (-2 je kubni korijen od 8).

Kondicional i negacija su jedini propozicionalni veznici za koje Frege ima simbole. Većina današnjih sustava propozicionalne logike također koristi simbole i za druge propozicionalne veznike. Primjerice, u većini propozicionalnih sustava postoji poseban simbol za izražavanje konjukcije dviju propozicija (A i B). Međutim, Fregeova su dva simbola dovoljna da izraze svu propozicionalnu složenost. Primjerice, konjukcija se od A i B može izraziti samo primjenom strelice i znaka „ \rightarrow ”, i to na sljedeći način:

$\sim (A \rightarrow \sim B)$.

Da bismo to razumjeli, prisjetimo se da kondicional isključuje samo jednu mogućnost – i to da je antecedent istinit, a konsekvens neistinit.

Dakle,

$A \rightarrow \sim B$

isključuje mogućnost da je A istinit, a $\sim B$ neistinit ili, drugim riječima, da su A i B istiniti. Stoga je negacija takva kondicionala istinita samo u slučaju da su i A i B istiniti. Iako se Frege ograničava na simbole za kondicional i negaciju, ponekad ću od toga odstupiti, iz praktičnih razloga, i koristiti suvremeni simbol za konjukciju „&”.

Znak za identitet/trocrtovlje

Sljedeći je simbol koji Frege uvodi njegov znak za identitet - tri crte. Iako ću koristiti znak „=” umjesto Fregeove tri crte, važno je shvatiti kako je Fregeov pojam identiteta nepoznat. Počnimo s poznatim pojmom. U aritmetici znak identiteta stavljamo između imena brojeva. Imena brojeva mogu biti jednostavno brojke (primjerice, „1”, „2”, itd.) ili stavci (primjerice, „2x (3+5)”). Razmotrimo sljedeću tvrdnju:

$2 \times (3+5) = 4 \times 4$.

Što nam takva tvrdnja pokazuje? Fregeov je odgovor u *Begriffsschriftu* kako nam takva tvrdnja pokazuje da dva znaka „2 x

$(3+5)$ “ i „ 4×4 “ imaju isti sadržaj. Iako možemo pretpostaviti da je odmah jasno kad dva znaka imaju isti sadržaj, nakon kraćeg ćemo razmišljanja vidjeti da pri dovoljno složenim izračunima nije jasno jesu li dva znaka znakovi istog broja. Svakom se takvu znaku pripisuje drukčiji način određivanja odabira broja. Ali, možda je poučno otkriti da nas dva načina određivanja nekog broja vode istom rezultatu. Frege opisuje sadržaj od „ $A = B$ “ na sljedeći način:

Znak A i znak B imaju isti pojmovni sadržaj, tako da svagdje za B možemo staviti A i obratno. (Begriffsschrift, § 8).

Možda je na prvi pogled nejasno postojanje razlika između Fregeove i naše primjene znaka identiteta. No sada razmotrimo Fregeovu tvrdnju da njegov znak identiteta izražava identitet sadržaja između znakova. Premda Frege razlikuje rečenične izraze od nerečeničnih izraza (u stvari, crta se sadržaja može staviti kao prefiks samo za rečenične izraze), svi izrazi Begriffsschrifta imaju pojmovni sadržaj. Stoga se Fregeov znak identiteta može pojaviti ne samo među imenima brojeva i sličnih izraza nego i među rečeničnim izrazima. Zamislimo da su „Hidrogen je lakši od ugljičnog dioksida.“ i „Ugljični dioksid je teži od hidrogena.“ rečenice Begriffsschrifta, rečenica bi se u Begriffsschriftu prikazala na sljedeći način:

(Hidrogen je lakši od ugljičnog dioksida) = (Ugljični dioksid je teži od hidrogena)

Premda je Frege svoj stav o znaku identiteta mijenjalo tijekom karijere, nikad nije odbio koristiti znak identiteta. U njegovim se radovima znak identiteta pojavljuje ne samo između dva imena, nego također i između dva rečenična izraza. Da bismo shvatili zašto je to tako, konačno se trebamo vratiti ključnom mjestu Fregeova odstupanja od Aristotelove logike: njegovu odbacivanju subjektno-predikatne analize kao osnove za izražavanje pojmovnog sadržaja stavaka.

Analiza funkcija-argument

Fregeova se Begriffsschrift analiza temelji na mišljenju da su najjednostavnije tvrdnje funkcija-argument oblika, a ne subjektno-predikatnog oblika. Pojmovi se funkcija i argument isprva javljaju u matematičari. Stoga, radi samog razumijevanja, moramo te matematičke pojmove istražiti. Pođimo od toga što je funkcija? Jedan je od odgovora taj da je funkcija neka vrsta operacije ili procesa transformacije. Za neki određeni predmet (koji nazivamo „argument“) funkcija dobiva vrijednost – neki drugi, ili možda isti, predmet. Neposredni sljedbenik određenog broja možemo smatrati vrijednošću neke funkcije – funkcija

neposrednog sljedbenika – tog broja. Uzmemo li broj 1 kao argument, funkcija neposrednog sljedbenika kao vrijednost dobiva broj 2; uzmemo li broj 2 kao argument, funkcija neposrednog sljedbenika kao vrijednost dobiva broj 3, itd. Budući da svaki prirodni broj ima jedinstven neposredni sljedbenik, funkcija može prihvatiti bilo koji prirodni broj kao argument.

Funkcija se neposrednog sljedbenika naziva “jednomjesnom” funkcijom jer prihvaća samo jedan predmet kao argument. Dok druge poznate funkcije prihvaćaju više argumenata. Funkcija zbrajanja prihvaća dva broja kao argumente, a kao vrijednosti dobiva njihov zbroj. Primjerice, uzmemo li da su brojevi 1 i 2 argumenti, funkcija zbrajanja kao vrijednost dobiva broj 3. Funkciju možemo smatrati nečim što ima prazna mjesta (mjesta za argument) koja možemo ispuniti većim brojem argumenata. No, samo onda kad se prazna mjesta funkcije ispune argumentima, dobivamo vrijednost.

U matematičkom smislu, mi iznosimo opće tvrdnje o funkcijama upotrebljavajući složene simbole koji pokazuju gdje su mjesta argumenta. Mi koristimo stavke „ $x+y$ ” za funkciju zbrajanja i „ $x+1$ ” za funkciju neposrednog sljedbenika. Slova se tih izraza nazivaju „varijable” i pokazuju mjesta argumenata. Ako u izrazu „ $x+y$ ”, „ x ” i „ y ” zamijenimo imenima brojeva, rezultat je izraza ime vrijednosti koju funkcija zbrajanja dobiva za imenovane brojeve. Izraz „ $2+3$ ” je ime broja: vrijednost se funkcije zbrajanja dobiva kad se funkcija primjenjuje za argumente 2 i 3.

Kako matematički pojmovi funkcije i argumenta čine temelj logičkog jezika? Vratimo se jednoj od ranije razmatranih rečenica:

Hidrogen je lakši od ugljičnog dioksida.

Sa stanovišta Aristotelove logike, te s gledišta gramatike prirodnog jezika, rečenicu bismo trebali shvatiti kao rečenicu subjektno-predikatnog oblika. Njezin je subjekt „hidrogen”, a predikat „je lakši od ugljičnog dioksida”. Međutim, vrijedno je naglasiti kako se pojavljuje nešto sumnjivo u vezi s Aristotelovom analizom. Smatramo da je subjekt rečenice ono o čemu ta rečenica govori. Ipak, ako je subjekt rečenice „hidrogen”, rečenica ništa manje ne govori o ugljičnom dioksidu nego o hidrogenu. Štoviše, prema Fregeovoj analizi, subjekt i predikat ne postoje.

Umjesto da istražuje gramatičku strukturu svake rečenice, Frege od čitatelja traži da razmotri zamjenu riječi „hidrogen” u prvoj rečenici različitim drugim riječima, primjerice, „kisik” i „nitrogen”. Znači, Frege od nas traži da razmislimo o hidrogenu, kisiku i nitrogenu kao o argumentima funkcije: ____ je lakši od ugljičnog dioksida.

Odnosno, vrijednosti su funkcije tih argumenata pojmovni sadržaji tvrdnji:

 Hidrogen je lakši od ugljičnog dioksida.

 Kisik je lakši od ugljičnog dioksida.

 i

 Nitrogen je lakši od ugljičnog dioksida.

 Kao što smo vidjeli, Frege navodi da rečenica

 Ugljični dioksid je teži od hidrogena

izražava istu tvrdnju kao i prva rečenica. Možda smo skloni analizirati tu tvrdnju kao vrijednost funkcije: *___ je teži od hidrogena* za ugljični dioksid kao argument.

Za sad se čini kako ne postoji bitna razlika između Fregeove i Aristotelove analize. Najzad, svaka od navedenih rečenica ima sasvim dobar Aristotelov predikat, ili „___ je teži od hidrogena“ ili „___ je lakši od ugljičnog dioksida“. Svaka ima i sasvim dobar subjekt „kisik“, „hidrogen“, „nitrogen“ ili „ugljični dioksid“. Ali, prema funkcija-argument analizi o tvrdnjama, postoji još jedna strategija razmatranja takve tvrdnje – strategija kojom izbjegavamo Aristotelovom analizom nametnuti izbor. Uzmimo da su ugljični dioksid i hidrogen argumenti dvomjesne funkcije: *... je lakši od ___*. Prema takvoj analizi ne postoji subjekt – tvrdnja je o ugljičnom dioksidu isto toliko koliko i o hidrogenu. Ne postoji predikat – umjesto predikata imamo funkciju koja nam daje potpunu tvrdnju kad se nadopuni argumentima koji stupaju na njezina dva mjesta praznog prostora. Funkcija se može shvatiti i kao dvomjesna relacija: relacija koja vrijedi između dva predmeta, kad je prvi lakši od drugog.

Izgleda da takva analiza objašnjava više o složenosti tvrdnje o kojoj govorimo nego o Aristotelovoj regimentaciji. Zapravo, uvođenje dvomjesnih funkcija kao elemenata pojmovnih sadržaja omogućava Fregeu izraziti svojevrsnu složenost potrebnu da pokaže kako se opće istine o nizovima mogu izvesti samo primjenom logike. Jer, kako sad vidimo, opće su istine o nizovima ovisne o karakteristikama dvomjesnih relacija.

Ranije smo vidjeli da Fregeovo uvjerenje o tomu da su aritmetičke istine analitičke djelomično proizlazi iz uvjerenja o tomu da je matematička indukcija primjena općih istina o nizovima. Brojni se niz sastoji od 1, neposrednog sljedbenika od 1 (znači, 2), neposrednog sljedbenika od 2 (znači, 3), itd. Jedna je od karakteristika takva niza ta da je određen dvomjesnom relacijom, relacijom koja vrijedi između dvaju brojeva, kad je drugi broj (možda ne neposredno) sljedbenik prvog. Ili, da upotrijebimo poznatiji izraz, niz je određen relacijom manje-od.

Broj je jedan najmanji u nizu: 1 je manje od 2, 1 je manje od 3, 2 je manje od 3, itd. Jedan je od načina opisivanja strukture niza opisati relaciju manje-od koja određuje sam niz. Primjerice, postoji najmanji član niza (član manji od svakog drugog člana), a za svaki član niza postoji i veći član niza. Tako, proširenje niza za ishod ima uvećanje broja. Znači, za svaka tri člana niza, recimo x, y , i z , ako je x manje od y , a y manje od z , onda je x manje od z . Te se karakteristike brojevnog niza, određene relacijom manje-od, mogu izraziti primjenom Begriffsschrifta, ali ne i primjenom Aristotelove regimentacije/ustrojavanja.

Problem sa subjektno - predikatnom analizom

Premda bi nas daleko odvelo točno istražiti nedostatnosti Aristotelove regimentacije/ustrojavanja, jednostavno je općenito sagledati problem. Razmotrimo jednu karakteristiku relacije manje-od, činjenicu da proširenje niza rezultira uvećanjem broja – znači, za bilo koji član niza x, y , i z , ako je x manje od y , a y manje od z , onda je x manje od z . U sljedećih ću nekoliko paragrafa ovu prilično dugu tvrdnju skratiti rekavši da je odnos manje-od tranzitivan. Uzevši da je relacija manje-od tranzitivna – i uzevši da je 1 manje od 2, a 2 manje od 3 – možemo zaključiti da je 1 manje od 3. Znači, naša bi logička notacija trebala biti dovoljno učinkovita da pokaže kako su karakteristike sljedećeg argumenta valjane:

1 je manje od 2

2 je manje od 3.

Relacija manje-od je tranzitivna.

Dakle, 1 je manje od 3.

Jasno je da će se pojaviti stanovite poteškoće pri prikazu oblika treće premise, tvrdnje o tranzitivnosti. Međutim, čak i da pozornost usmjerimo na prve dvije premise i konkluziju, Aristotelova analiza ne može obuhvatiti sav sadržaj bitan za zaključak. Jasno je da bi prve dvije premise i konkluzija trebale imati subjektno-predikatni oblik. Zaista, na prvi pogled može izgledati jasno kako započeti s našim prijevodom. Čini se kako konkluzija i dvije premise imaju zajednički predikat (*je manji od 3*). U svakoj od spomenutih tvrdnji nešto (u jednom slučaju 2, u drugom 1) navodno ima to svojstvo. Budući da nastojimo pokazati oblik svake tvrdnje, zajednički ćemo im predikat zamijeniti slovom. Upotrijebimo slovo „P“ za prikaz predikata. Kako ćemo sada prikazati prvu premisu? S obzirom na naša ranija rješenja, čini se da je njezin subjekt 1, a predikat *je manje od 2*. Budući da nemamo simbol za takav predikat, uvest ćemo novi: *R*. Za sada nam je prikaz ovakav:

1 je R

2 je P

Relacija manje-od je tranzitivna.

Dakle, 1 je P .

Trebali bismo shvatiti kako je nešto krenulo po zlu. Jer, svrha je logičke regimentacije/ustrojavanja prikazati one karakteristike argumenta koje će nas navesti da povjerujemo kako je argument valjan. Dogodilo se u navedenom nastojanju logičke regimentacije/ustrojavanja našeg argumenta da se dio sadržaja bitnog za njegovo vrednovanje izgubio. Primjerice, u prvoj premisi prikaz oblika prikriva činjenicu da nam tvrdnja objašnjava nešto o 2. No, zaključak je i dalje djelomično valjan zbog činjenice da nam obje prve premise objašnjavaju nešto o 2.

Naravno, to je moguće ispraviti. Smatramo li da prva premisa tvrdi nešto o broju 2, broj 2 možemo smatrati subjektom, a *je veći od* 1 predikatom. Prema tome, trebamo uvesti novo predikatno slovo, recimo „ S “. Sad je naš prikaz ovakav:

2 je S

2 je P

Relacija manji-od je tranzitivna.

Dakle, 1 je P .

Ali ni takvo regimentiranje/ustrojavanje ne zadovoljava. Naime, sad smo izostavili nešto drugo bitno za naše vrednovanje zaključka: prva nam premisa objašnjava nešto o 1. Problem je u tomu što je naša prva premisa i o 1 i o 2. Ni 1 ni 2 ne mogu biti predikati, ali Aristotelovo regimentiranje/ustrojavanje od nas traži izabrati samo jedan subjekt – 1 i 2 ne mogu *oba* biti subjekti prve premise.

Sad smo u mogućnosti shvatiti prednosti Fregeova odbacivanja subjektno-predikatnog regimentiranja/ustrojavanja na uštrb regimentiranja/ustrojavanja funkcija-argument. Uvođenje dvomjesne funkcije kao sastavnog dijela pojmovnog sadržaja omogućava nam prikazati prvu premisu koja kao svoje sastavne dijelove ima i 1 i 2. Sastavni su dijelovi prve premise, primjenom Fregeova regimentiranja/ustrojavanja, 1, 2 i dvomjesna funkcija: *___ je manje od ...* Takva nam vrsta regimentiranja/ustrojavanja dopušta shvatiti kako je prva premisa o 1 i 2; da je druga premisa o 2 i 3 te da je konkluzija o 1 i 3. Također nam dopušta shvatiti da postoji sastavni dio koji je zajednički svim trima tvrdnjama: relacija manje-od. Koristeći veliko slovo „ L “, u cilju prikaza funkcije, sada smo u mogućnosti argument prikazati na sljedeći način:

$L(1, 2)$

$L(2, 3)$.

Relacija manje-od (L) je tranzitivna.

Dakle, $L(1,3)$.

No, što je s posljednjom premisom?

Posljednja je premisa kratica za složenu tvrdnju te je za pojašnjenje strukture takve složene tvrdnje korisno primijeniti matematički simbol „ $<$ “ kao kraticu za „je manje od“. Prema tome, reći da je relacija manje-od tranzitivna, isto je što i reći: za sve članove niza prirodnih bojeva, recimo $x, y, i z$, ako je $x < y$, a $y < z$, onda je $x < z$. Može li Fregeova notacija izraziti pozitivni sadržaj tvrdnje? To jest, može li Fregeova notacija izraziti sav sadržaj tvrdnje bitan za zaključak? Razmotrimo što možemo zaključiti iz takve premise. Za razliku od drugih tvrdnji, od kojih je svaka o određenom paru brojeva, posljednja je premisa opća tvrdnja. Ona nam pokazuje da je bez obzira na to što su x, y i z , ako je $x < y$, a $y < z$, onda je $x < z$. Stoga su, među tvrdnjama koje možemo izvesti iz općih tvrdnji, ove:

Ako je $1 < 2$, a $2 < 3$, onda je $1 < 3$.

Ako je $2 < 1$, a $1 < 3$, onda je $2 < 3$.

Ako je $4 < 3$, a $3 < 1$, onda je $4 < 1$.

Popis bi tvrdnji trebao izgledati poznato jer to nije jedina opća tvrdnja koju smo razmatrali u ovom poglavlju. Druga je takva tvrdnja da je svaki kubni korijen iz 8 kvadratni korijen iz 4, a njezine su konzekvencije:

Ako je 1 kubni korijen od 8, onda je 1 kvadratni korijen od 4.

Ako je 2 kubni korijen od 8, onda je 2 kvadratni korijen od 4.

Ako je -2 kubni korijen od 8, onda je -2 kvadratni korijen od 4.

Značenje je tvrdnje to da bez obzira na to što smatramo njezinim argumentom, funkcija *ako je x kubni korijen od 8, onda je x kvadratni korijen od 4*, iznosi istinu ili je – da primijenim Fregeov izraz iz *Begriffsschrift*, činjenica.

Notacija koja rabi kvantifikator

Da bi izrazio općenitost u *Begriffsschriftu*, Frege uvodi notaciju koja rabi kvantifikator. Da bismo razumjeli kako notacija funkcionira, počnimo s izražavanjem opće tvrdnje na formalnom hrvatskom:

Odaberite što želite, nazovite to „ x “, ako je x kubni korijen od 8, onda je x kvadratni korijen od 4.

Ili:

Za svako x , ako je x kubni korijen od 8, onda je x kvadratni korijen od 4.

Izraz kojim počinje rečenica („za svako x “) je kvantifikatorski izraz. Mjesta na kojima se u preostalom dijelu rečenice pojavljuje „ x “, mjesta su koja može zauzeti bilo koje ime broja. No, „ x “ je varijabla, a ne ime broja. Za razliku od „1“, „ x “ se ne koristi za govor o određenom predmetu, nego se koristi u kombinaciji s nekim kvantifikatorom kako bi izrazio općenitost. Naše razumijevanje pojavljivanja varijable „ x “ u rečenici je vezano s kvantifikatorskim izrazom s kojim počinje rečenica. U tom slučaju kažemo da su sve pojave varijable „ x “ u rečenici vezane kvantifikatorski izrazom, ili da kvantifikatorski izraz obuhvaća cijelu rečenicu. Frege notaciju uvodi u svoj logički jezik kako bi zamijenio formalni prirodni jezik kvantifikatorskim izrazom „za svako x “. Još jednom, iz praktičnih ću razloga koristiti suvremenu notaciju, „ (x) “, umjesto Fregeove notacije. Na trenutak zamislimo da su izrazi „kubni korijen od 8“ i „kvadratni korijen od 4“ izrazi Begriffsschrift, tada bi prijevod naše opće tvrdnje glasio:

(x) (x je kubni korijen od 8 \rightarrow x je kvadratni korijen od 4).

Fregeova tehnika za izražavanje općenitosti ima dvije bitne karakteristike. Jedna je od karakteristika primjena varijabli. Uzimajući u obzir ono što izražavamo kad kažemo da je relacija manje od tranzitivna, lako je uvidjeti koliko su varijable korisne. Tvrdnja bi se, bez primjene varijabli, mogla izraziti na sljedeći način:

Za svake tri stvari, ako je prva manja od druge, a druga manja od treće, onda je prva manja od treće.

Međutim, tvrdnja nam je mnogo jasnija ako se izrazi primjenom varijabli:

Za svako x, y, i, z , ako je $x < y$, a $y < z$, onda je $x < z$.

Druga je bitna karakteristika Fregeove tehnike izražavanja općenitosti njegova uporaba kvantifikatora koji ukazuju na područja općenitosti. Iako svaki od kvantifikatora koje smo vidjeli do sada ima cijelu rečenicu u svojem području, to nije jedini način primjene kvantifikatora. Da bi mogao izraziti pojmovni sadržaj matematičkih zaključaka, Frege također mora primijeniti kvantifikatore koji imaju samo dio rečenice u svojem području. Najlakše je zapaziti važnost označavanja područja kvantifikatora uzevši matematički primjer. Razmotrimo dvije sljedeće rečenice:

Sve je ili zeleno ili nije zeleno.

i

Sve je zeleno ili sve nije zeleno.

Nedvojbeno je da je prva rečenica istinita, dok je jasno da je

druga neistinita. Na razliku se jasno ukazuje primjenom hrvatske kvantificirajuće riječi „sve“. Dok je u prvoj rečenici područje te riječi cijela rečenica, u drugoj su rečenici dvije kvantificirajuće riječi od kojih svaka ima samo dio rečenice kao svoje područje. Fregeova nam kvantifikatorska notacija omogućava prikazati razliku na sljedeći način:

(x) (x je zeleno ili x nije zeleno)

i

(x) (x je zeleno) ili (x) (x nije zeleno).

Također postoji i druga vrsta kvantificirane tvrdnje koju moramo izraziti u logičkoj notaciji. Nju nazivamo „egzistencijalna“ tvrdnja. Uzmimo sljedeći primjer: postoji broj koji je < 2 . Danas je uobičajeno uvesti posebnu kvantifikatorsku notaciju za takvu tvrdnju. Pisat ćete: $(\exists x)$ (x je broj koji je < 2). Međutim, nije nužno uvoditi neku posebnu notaciju za egzistencijalni kvantifikator. Jer, reći da postoji nešto što ima određeno svojstvo, znači jednostavno odbaciti da svemu nedostaje takvo svojstvo. Tako bi se naš primjer mogao izraziti samo primjenom Fregeova univerzalnog kvantifikatora, i to na sljedeći način:

$\sim(x) \sim (x$ je broj koji je $< 2)$.

Ovim se upotpunjava naš prikaz Fregeove logičke notacije i njezina prikaza pojmovnog sadržaja. Fregeu nije potrebna samo logička notacija nego i tehnika za vrednovanje zaključaka. Uz notaciju, njegova logika obuhvaća i popis osnovnih logičkih zakona i pravila koja omogućavaju izvođenje jedne tvrdnje iz druge tvrdnje, znači, pravilo zaključivanja. U prvom dijelu *Begriffsschrifta* Frege iznosi popis osnovnih logičkih zakona i pravilo zaključivanja iz kojeg se, kako vjeruje, mogu izvesti sve istine logike. Uvođenje njegove logike prati širok prikaz onoga što logika može učiniti. Svi zaključci koji se mogu pokazati kao valjani, primjenom Aristotelove ili propozicionalne logike, također se mogu pokazati valjanima i primjenom Fregeove nove logike. Znači kad se premise i konkluzija izraze u *Begriffsschriftu*, tada je moguće konkluziju izvesti iz premisa samo uz primjenu Fregeovih zakona i pravila zaključivanja. U drugom dijelu *Begriffsschrifta* Frege pokazuje kako u svojoj logici izvesti tako brojne zaključke.

Ali rezultati se Fregeove logike ne ograničavaju na rezultate Aristotelove i propozicionalne logike. Treći je dio *Begriffsschrifta* posvećen izvođenjima argumenata koji pripadaju općoj teoriji niza. Kako vidjesmo pri kraju drugog poglavlja, postoje argumenti o nizovima koji, čini se, predstavljaju problem za Aristotelovu logiku. Čini se da ovise samo o analizi pojmova – zapravo čini se da za svoje opravdanje ne zahtijevaju pozivanja na dokaz osjetila ili na istine o

prostornim odnosima. Stoga bi mogli biti logički valjani. No i dalje se ne mogu identificirati kao valjani primjenom Aristotelove logike. Jedan takav primjer jest sljedeći :

Ana je izravni potomak Charlesa.

Ana ima smeđe oči.

Sva djeca osoba smeđih očiju imaju smeđe oči.

Dakle, Charles ima smeđe oči.

Treća nam premisa pokazuje da je svojstvo smeđih očiju nasljedno u tom nizu potomaka. Fregeu njegova notacija dozvoljava izraziti pojmovni sadržaj općom tvrdnjom da je svojstvo, recimo P , nasljedno u nizu potomaka, recimo za relaciju f . Reći da je P nasljedno u f -nizu je isto što i reći da:

$(x) [P(x) \rightarrow (y) (f(x, y) \rightarrow P(y))]$.

Ili, na formalnom hrvatskom:

Za svaki predmet koji ima svojstvo P , svi neposredni nasljednici tog predmeta imaju P .

Ako smatramo da „ $f(x, y)$ “ izražava tvrdnju da je x roditelj od y , a da „ $P(x)$ “ izražava tvrdnju da x ima smeđe oči, onda prikazani izraz izražava našu treću premisu. Među propozicijama koje Frege dokazuje u trećem dijelu *Begriffsschrift* je i propozicija 81, koja nam omogućava izvesti konkluziju gore navedenog argumenta iz njegovih premisa.

Matematička indukcija kao logički princip

U navedenom se argumentu radi o bitnom rezultatu. Jer, kako vidjesmo, argumenti s nizovima potomaka, što je slučaj i u navedenom argumentu, imaju posebnu relaciju s određenim argumentima koji su izgleda, i prije Fregeova rada, bili svojstveni domeni aritmetike: argumenti koji primjenjuju princip matematičke indukcije. Vjerojatno možemo pretpostaviti kako je matematička indukcija zakon omogućen samom prirodom brojeva. Ali ga također možemo protumačiti i kao poseban slučaj općeg zakona o nizovima. Naime, matematička nam indukcija pokazuje, pod pretpostavkom da možemo pokazati kako svojstvo vrijedi za 1 i da je nasljedno u nizu prirodnih brojeva, da svojstvo vrijedi za sve prirodne brojeve. Znači, ako svojstvo vrijedi za broj 1 i ako je nasljednik u nizu neposrednog sljedbenika, onda vrijedi i za sve članove tog niza. Stoga je jedan od Fregeovih ciljeva bio pokazati da se samo primjenom logike može pokazati valjanost određenih zaključaka o nasljednim svojstvima u nizu potomaka. Frege je to postigao u trećem dijelu *Begriffsschrift*.

Na taj način, Frege pokazuje da se princip matematičke indukcije može opravdati bez pozivanja na prirodu neke posebne domene. To se može dokazati primjenom same logike. To je bitan iskorak u Fregeovu projektu. Ali, i dalje se radi samo o početnom koraku. Fregeov je cilj pokazati kako se sve aritmetičke istine mogu izvesti iz same logike. Stoga, također mora pokazati da konkluzije koje izvodimo primjenom matematičke indukcije zahtijevaju samo definicije i logičke zakone.

Da bismo vidjeli što je uz to potrebno, razmotrimo navedeni argument da Charles ima smeđe oči. Taj je argument ovisan o činjenicama o Charlesu, Ani i određenom nizu potomaka, Anom i njezinim potomcima. Želimo li utvrditi da Charles ima smeđe oči, trebat ćemo utvrditi sve premise argumenta: da Ana ima smeđe oči, da Charles slijedi Anu u nizu potomaka te da je svojstvo smeđih očiju nasljedno u nizu potomaka o kojem govorimo. Slično tomu, dokaz u kojem se primjenjuje princip matematičke indukcije ovisit će ne samo o tom principu nego i o tvrdnjama da 1 ima navedeno svojstvo i da je to svojstvo nasljedno u nizu prirodnih brojeva. Frege također mora pokazati kako se takve tvrdnje – da 1 ima određeno svojstvo i da je svojstvo nasljedno u nizu prirodnih brojeva – mogu izvesti samo primjenom definicija i logičkih zakona. Iz tog su mu razloga potrebne definicije broja 1 i pojma broja.

Prijevod: Igor Žontar

LEKSIKON TEMELJNIH POJMOVA U KRŠĆANSTVU I ISLAMU

Lexikon des Dialogs. Grundbegriffe aus Christentum und Islam. Im Auftrag der Eugen-Biser-Stiftung herausgegeben von Richard Heinzmann in Zusammenarbeit mit Peter Antes, Martin Thurner, Mualla Selçuk und Halis Albayrak. Freiburg: Herder, 2013., dva sveska, 851 str.

Eugen Biser je katolički svećenik i filozof religije (rođen 1918.) koji je bio sveučilišni profesor te promicao međureligijski dijalog. Njegovi suradnici i prijatelji utemeljili su god. 2002. u Münchenu Fondaciju Eugen Biser s ciljem da promiče teološki i društveno budućnost kršćanstva te pridonosi međureligijskom i međukulturnom dijalogu. Fondacija jednom godišnje dodjeljuje nagradu istaknutim osobama dijaloga i suradnje. Tako je, na prijedlog mons. dr. Gebharda Fürsta, biskupa Rottenburg-Stuttgarta, za god. 2008. nagrada dodijeljena dr. Mustafi Ceriću, ondašnjem reisu Islamske zajednice u BiH. Između ostaloga i zato što bošnjački imami u Njemačkoj spremno surađuju s kršćanskim institucijama, dok svoje vjernike odgajaju za odgovoran život i prakticiranje vlastite vjere u pluralnom društvu Njemačke. Dr. Cerić je tada

održao govor na engleskom koji je veoma pozitivno odjeknuo u vanjskom tisku i nekim knjigama.

Fondacija Eugen Biser pokrenula je god. 2005., zajedno s Teološkim fakultetom Univerziteta u Ankari, niz simpozija za pojašnjavanje osnovnih pojmova kršćanstva i islama sa svrhom međusobnog upoznavanja. Od tih susreta nastao je Leksikon u kojem su 24 kršćanska autora te 55 muslimanskih izradili kratke članke, a pokretač je odlučio izdati Leksikon na njemačkom i turskom. Za prevoditelje na turski uzeti su intelektualci koji rade u Njemačkoj i dobro razumiju obje kulture i religije. Zbog razlika u kulturi i povijesnom kontekstu „članci nisu doslovno prevedeni, nego prema smislu, uz uvažavanje potreba i kulturnih razlika čitatelja“ (str. 18). Izdavač i priređivači uvjereni su da međusobno dobro namjerno i dublje poznavanje ne smije ostati povlastica uskog kruga znanstvenika: „Spada na sve koji se trude oko konstruktivne suradnje, naime uz predstavnike religijskih zajednica kao što su imami, svećenici, vjeroučiteljice i vjeroučitelji, također na programere nastavnog plana i obrazovnog programa, učenice i učenike srednjih škola te na studente svih grana, na one koji odlučuju u politici i gospodarstvu, na predstavnike kulture i znanosti, zastupnike medija, filozofe i teologe, kao i na sve osobe koje se zanimaju za ovu

tematiku.“ Citate iz Biblije priređivači njemačkog izdanja preuzimaju iz Einheitsübersetzung, *Die Bibel. Die Heilige Schrift des Alten und Neuen Bundes, Vollständige deutschsprachige Ausgabe*, Freiburg im Breisgau 2010. Citate iz Kur’ana preuzimaju iz prijevoda Hartmuta Bobzina, *Der Koran. Aus dem Arabischen neu übertragen unter Mitarbeit von Katharina Bolzin*, München, 2010.

Leksikon obuhvaća 330 temeljnih pojmova iz kršćanstva i islama u kojima su ovdje dvije religije predstavljene neovisno jedna o drugoj: „Islamske članke napisali su isključivo muslimanski znanstvenici a kršćanske kršćanski na turskom, odnosno njemačkom. Prevesti svaki od njih na drugi jezik bio je prevoditeljima pravi izazov. Autori tumače natuknice prema svojim teološkim i kulturnim uvjerenjima, s pomoću svoje znanstvene metode. Svaki autor preuzima znanstvenu odgovornost za svoj članak“ (str. 12). Zato su autori potpisani pod svaki članak i ne navode svaki puta literaturu, nego je tek na kraju donesen popis osnovne literature (str. 840-841) na engleskom i njemačkom. Tamo gdje postoje paralelni pojmovi u kršćanstvu i islamu, u ovom izdanju najprije je iznesen kršćanski dio s potpisom autora, zatim islamski dio, također s potpisom autora. Uzmimo kao primjere „Gnade – milost“ (str. 272-274), „Jesus –

Isus“ (378-382), „Maria-Meryem“ (459-460), „Predigt – Propovijed“ (551-553). Međutim, ima pojmova koji su vlastiti kršćanstvu, odnosno islamu. Npr. za kršćanstvo: „Euharistija“ (175-176), „Inkarnacija“ (349-350), „Volk Gottes – narod Božji“ (725-726). Za islam: hadis, hanafiti, (308-312), imam (347-348), „Vertreter vernunftsbasierten Lehrmeinungen – zastupnici učenja temeljenih na razumu“ (724), „Zeichen/Aya - stih u Kur’anu“ (759) i mnogo drugih.

Da bi muslimanskim korisnicima Leksikona olakšali traženje željenih pojmova, priređivači su donijeli „Tursko-njemački popis natuknica“ (str. 769-791), zatim popis odabranih samo islamskih pojmova (792-801). Donesen je i popis izvora za hadise prema obrađenim člancima te popis zbirke hadisa (802-815); nadalje popis natuknica na njemačkom s odgovarajućim izrazom na turskom (str. 816-839).

Prikaz trojice kršćanskih i dvoje muslimanskih urednika daje uvid u njihov znanstveni rad (842-843), a popis kršćanskih i muslimanskih autora pregled znanstvenih institucija na kojima djeluju (844-848). Donesen je i popis šestero prevoditelja (849).

Ovaj Leksikon je kvalitetna novost na njemačkom i turskom teološkom području i plod je inicijativa njemačkih kršćanskih znanstvenika koji računaju da u

Njemačkoj danas živi oko 4 milijuna muslimana a većina njih su doseljenici iz Turske i njihovi potomci. Turski intelektualci koji rade u Njemačkoj i samoj Turskoj pružili su podršku ovom projektu i u tome je njegova dijaloška vrijednost: kršćani i muslimani predstavljaju svoju vjeru jedni drugima, a da pri tome ne vrbuju „druge“ niti karikiraju njihovu vjeru. Za ilustraciju navodim članak o Isusovoj majci Meryem u islamu koji je izradio Dr. Mehmet Katar, profesor povijesti religija na Islamskom teološkom fakultetu u Ankari. Prenosim cjelovit tekst njegova članka: „Marija/Meryem je žena koja je na djevičanski način rodila Isusa. Ona je jedina žena koja se u Kur'anu spominje imenom te je po njoj nazvana jedna sura – devetnaesta. Na temelju te posebnosti Marija ima u islamskoj tradiciji veliko poštovanje. Prema kur'anskoj izreci, otac Marije bio je Imran, čije je potomstvo Bog odlikovao (3,33-36). Prema tradicijskom učenju Marijina majka bila je Ana. Unatoč odmaklim godinama, Ana je izmolila za sebe dijete od Boga te obećala da će ga posvetiti Bogu. Nakon što je Mariju rodila, donijela je dijete u hram te je povjerala svojemu rođaku Zahariji. Prema islamskim izvorima, Marija je u dobi između 13 i 17 godina doživjela ukazanje anđela u ljudskom obliku. Obratila se Bogu jer se bila ustrašila. Anđeo joj je rekao da ga šalje Bog

kako bi joj donio radosnu vijest o rođenju sina. Kad ga je Marija zapitala kako je to moguće, jer je nije dotaknuo nijedan muškarac, on joj je odgovorio da to Bogu nije teško; dovoljno je da Bog rekne: „Neka bude!“ i dogodi se (3,45-47; 19,16-21). Nakon te poruke Marija je zatrudnjela te si je potražila mjesto u tišini na kojem je čekala to vrijeme. Nakon poroda vratila se svojemu plemenu. U Kur'anu čitamo da je njezino pleme reagiralo bijesno. Kad je Marija najavila da će im dijete progovoriti, nitko joj nije povjerovao. Dijete u kolijevci ipak je počelo govoriti i kazalo da je Božji Sluga i Glasnik te da mu je zapovjedbno činiti dobro i biti poslušan (19,27-30). U Kur'anu se o Mariji kaže još samo to da se sa svojim sinom nastanila na jednom brežuljku (23,50). Drugi islamski izvori povrh toga izvješćuju da je Marija nakon Isusova uzdizanja na nebo živjela još šest godina. U Kur'anu je Marija simbol pobožnosti jer predstavlja uzor lijepog ponašanja i kreposti. Istovremeno bivaju kritizirani oni koji Mariju štiju pretjerano te također Isusa smatraju ravnim Bogu (5,116)“ (str. 459-460). Drugi islamski teolozi tumače ove prizore kao pobijanje klevetničkih optužbi Židova protiv Marije i tvrdnje kršćana da bi Meryamin sin Isa bio sin Božji.

Građa o Marijinoj čudesnoj trudnoći te o sposobnosti njezina sina da iz kolijevke progovori

i obrani čast svoje majke nalazi se i u *Pseudo-Matejevu evanđelju djetinjstva*, gl. 20. O tom apokrifnom dokumentu kršćanske starine znanstvenici se ne slažu kada je nastao. Muslimani vjeruju da je anđeo Muhamedu diktirao poglavlja Kur'ana u razdoblju od dvadesetak godina u Meki i Medini pa ako ima kakve sličnosti između Kur'ana i nekih židovskih ili kršćanskih spisa, to nije izravna ovisnost, nego potvrda Staroga i Novoga zavjeta (te eventualno drugih spisa) u onome u čemu se slažu s Kur'anom. Ovdje se vidi kako je Mehmet Katar samo diskretno naveo polemiku islama protiv Židova i kršćana u vezi s Marijom i Isusom jer cilj njegova pisanja i nastanak Leksikona nije polemika nego međusobno informiranje.

Među prvima koji su objavili pozitivnu i stručnu recenziju ovog zbornog djela je njemački isusovac Felix Körner, profesor religija na Gregorijani, u časopisu *Stimmen der Zeit* 231 (Oktober 2013.), 704-708. Prije nego preuzmem neke misli iz njegove recenzije, želim njega ukratko predstaviti: rođen je god. 1963., među njemačke isusovce stupio god. 1985., za svećenika zaređen god. 1995. Studirao filozofiju, teologiju i islam u Münchenu, Londonu, Bambergu, Freiburgu-Švicarska i Ankari. Za temu disertacije iz filozofije uzeo je hermeneutiku Kur'ana kod novijih islamskih te-

ologa u Turskoj a za temu disertacije iz teologije uzeo je teologiju međureligijskog svjedočenja u odnosu prema muslimanima. Od 1. prosinca 2002. do 31. srpnja 2008. boravio kao član isusovačke zajednice u Ankari te studirao turski jezik i islamsku teologiju. On na početku svojega prikaza ističe kako su inicijatori ušli u pothvat s tihom pretpostavkom da je ozbiljan dijalog između muslimana i kršćana moguć, zatim da takav dijalog nadilazi dnevnu politiku te da je zanimljiv ne samo znanstveno nego može pomagati društvenom ugrađivanju muslimana među kršćanima i obratno.

On nadalje ističe: „Iz potrebe za razumijevanjem načinjena je zapravo vrlina. Njemački i turski predavači na visokoškolskim ustanovama našli su zajedničku zadaću: željeli su prirediti priručno sredstvo za sve buduće susrete muslimana i kršćana. Iz zanimljivog i punog napetosti iskustva posredovanja nastao je instrument posredovanja. ... Kršćani njemačkog govornog područja i muslimani turskog govornog područja imaju puno zajedničkog posla“ (705). Neke natuknice nisu formalno obrađene, ali su dijelovi te problematike uključeni u druge natuknice. Namjerno je izostavljena tema „Barnabino evanđelje“ zato što polemički usmjereni muslimanski teolozi traže od kršćana neka taj apokrif prihvate kao najbliži povijesnom

Isusu, a kršćanski proučavatelji tvrde da je to apokrif koji je napisao neki musliman (ili bivši kršćanin koji je prešao na islam) radi izrugivanja kršćanstva. Recenzent se pita, koliko pisci pojedinih članaka odražavaju opće uvjerenje pripadnika svoje Crkve ili Ume, zatim koliko će čitatelji razumjeti njihovu poruku te koliko pisci razumiju jedni druge. On zaključuje: „Leksikon može postati podloga za budući proces razgovora ako pokazuje o čemu se može razgovarati i kako se to može: on je katalog tema, vokabular, usporedba pojmova, ali također pokazuje, kao svaki pionirski pothvat, na čemu treba dalje raditi. Sada su na potezu korisnici da ovaj Leksikon upotrijebe pri razgovorima. Međutim, i priređivači Rječnika trebaju na tome ostati: njihovo je djelo nastalo iz susretâ pa će ga dalje formirati nastavci susretâ“ (708).

Mato Zovkić

ŽIDOVSTVO POVIJESNOG ISUSA I NOVOZAVJETNIH SPISA

Amy-Jill LEVINE – Marc Zvi BRETTTLER (ur.), *The Jewish Annotated New Testament*. New York: Oxford University Press, 2011., 635 str.

Knjiga sadržava kratke uvode i komentare ispod crte za svih 27

knjiga Novoga zavjeta, zatim 73 tematske bilješke unutar pojedine knjige te 30 tematskih članaka na kraju u kojima je obrađeno židovstvo u Isusovo vrijeme kao nužno za kontekstualno shvaćanje Novoga zavjeta. Namijenjena je židovskim vjernicima kao sredstvo za dijalog s kršćanima. Napisalo ju je 50 židovskih znanstvenika vjernika kojima je stalo do židovskih korijena u Novome zavjetu. Amy-Jill Levine je profesorica Novoga zavjeta i židovstva na Vanderbilt University Divinity School u Nashvillu, država Tennessee, SAD a Marc Zvi Brettler profesor je biblijskih znanosti na Brandeis Universityju, u gradu Waltham države Massachusetts, SAD. Brettler je zajedno s Adele Berlin uredio i *The Jewish Study Bible*, 2004. kao komentar Tore, Neviim, Ketuvim (*Tanakh*) za današnje židovske vjernike (usp. moju recenziju toga komentara u *Vrhbosnensia* 2004., 449-452).

Urednici u predgovoru ističu da im je cilj „povećati znanje o našoj zajedničkoj povijesti i razlozima zašto smo se razišli“. Isus i Pavao bili su Židovi te vjerojatno autori Matejeva i Ivanova evanđelja, kao i autor Jakovljeve poslanice. Autor Evanđelja po Luki i Djela apostolskih vjerojatno nije bio Židov, ali je bio pod utjecajem židovstva u vremenu kada je pisao. Zato je za razumijevanje novoza-vjetnih spisa bitno „razumjeti različite židovske skupine u počet-

ku Rimskog Carstva“. Uz skretanje pozornosti na židovski kontekst Novoga zavjeta, priređivači također žele obraditi odlomke koji su doveli do kršćanskih stereotipa o Židovima kao „kristoubojicama“ te usklik mnoštva „Krv njegova na nas i na djecu našu“ (Mt 27,25) koji je sačuvan samo u Matejevoj povijesti Muke Isusove. Knjiga je namijenjena, između ostaloga, židovskim čitateljima koji se boje čitati NZ ili nemaju dovoljno znanja o različitim vrstama spisa koji sačinjavaju NZ, ali bez želje da kršćanske ili židovske čitatelje odvraća od njihove vjere. Cilj je knjige „omogućiti čitateljima da razumiju što su tekstovi NZ značili u ondašnjem socijalnom, povijesnom i religijskom kontekstu; zatim neki od priloga pokazuju utjecaj Novoga zavjeta na odnose Židova i kršćana“. „Kao profesionalni znanstvenici, autori bilježaka i priloga pristupaju tekstu s poštovanjem koje zaslužuju svi religijski tekstovi. Točno razumijevanje grčkoga kojim je napisan Novi zavjet te duboko poznavanje grčkih i rimskih literarnih postupaka kojima se služi bitni su za shvaćanje Novoga zavjeta kao što je bitno shvaćanje starinske bliskoistočne kulture i jezika za razumijevanje zajedničkog Pisma Židova i kršćana.“ Priređivači se nadaju da će čitatelji dublje upoznati i poštovati ovo „središnje religiozno djelo“. Za prijevod NZ na suvremeni engleski autori pre-

uzimaju New Revised Standard Version iz 1989.

Pri obradi uvoda u pojedino novozavjetno djelo autori se drže standardne zapadne introdukcijske znanosti: autor i vrijeme nastanka, literarni sastav, glavne teme, dotično djelo i židovstvo. Od četiriju evanđelja najopširniji je uvod u Ivanovo (str. 152-157), koje „odražava duboko poznavanje Jeruzalema, židovskih obreda i metoda tumačenja Pisma. Neki od podataka o Jeruzalemu s početka prvoga stoljeća, kao ribnjak Bet-zatha blizu Ovčjih vrata (5,2), potvrđeni su arheološkim iskapanjima te potkrepljuju da je autor izravno poznao grad i okolicu. Ovo evanđelje spominje Šabat i Pashu kao i Blagdan sjenica (5,1) i Hanuke (10,22). Objašnjava obredno pranje ruku pred jelo (2,6), a ta napomena pretpostavlja da „barem neki od naslovnika ovoga evanđelja nisu židovskog porijekla“. Ivan se služio židovskim Svetim pismom, ali prijevodom na grčki. Autorica Adel Reinhartz brižno razlikuje kod Ivana „Židove“ koji su jednostavno Judejci i nisu protiv Isusa (Iv 6 – 7) od „Židova“ koji odbacuju Isusa: „Uporabom izraza ‘Židovi’ za navođenje i osuđivanje onih koji ne vjeruju u Isusa, Ivanovo evanđelje potiče svoje čitatelje na distanciranje od bilo koga tko sam sebe tako naziva. Stoga se također može smatrati ‘protužidovskim’ ako proglašava da Žido-

vi koji ne vjeruju u Isusa kao Krista i Sina Božjega napuštaju svoj saveznički odnos s Bogom (8,47). Treba reći da ovo evanđelje nije antisemitsko u rasnom smislu jer nije važno tko je kakva porijekla, nego što vjeruje. Ipak, ono je bilo upotrebljavano za promicanje antisemitizma. Najviše štete nanio je Iv 8,44 gdje Isus izjavljuje da „Židovi imaju đavla za oca.... Dok Ivanovu retoriku ne treba lako otpisivati, ona se može shvatiti kao sastavni dio autorova procesa samodefinicije, razlikovanja Isusovih sljedbenika od sinagoge te od Židova i judaizma“ (156).

U tumačenju Jakovljeve poslanice Herbert Basser za paralele nudi brojne tekstove iz mudrosnih knjiga SZ, ali i iz židovskih izvanbiblijskih spisa, osobito za poimanje napasti i dobrih djela (1,12-18), zatim vjere i djela (2,14-26), grešnog prijateljstva sa svijetom (4,1-10), molitve i hoda za istinom (5,13-20).

Veće bilješke u izlaganju pojedine knjige NZ zatamnjene su u tekstu iznad crte, tako da čitatelji mogu skrenuti na njih pozornost. Prva od njih je „djevičansko rođenje“ uz Mt 1 (str. 4) gdje je najprije naveden povijesni kontekst Iz 7,14 o Emanuelovoj majci, zatim pregled kršćanskih tumačenja onoga što je Matej mogao misliti pod djevičanskom začecem i rođenjem Isusa. Usklik mnoštva u toku suđenja pred Pilatom „Krv njegova na nas i na djecu našu“

(Mt 27,25) protumačen je kako ga razumije većina današnjih kršćanskih tumača: „Ovaj dodatak ima samo Matej i on je bio podloga da su Židovi kroz naraštaje bili okrivljivani za Isusovu smrt (usp.: Jr 26,15; vidi također 21,37-39 s bilješkom). Prvi Matejevi čitatelji vjerojatno su ovaj stih povezivali sa stanovništvom Jeruzalema koji je bio razoren god. 70.“ (str. 52).

Daljnje za židovske čitatelje važne bilješke u tekstu su: Markova geografija (60), farizeji i carinici (64), parabola o rasipnom sinu (123), Židovi i Isusova smrt prema Dj (204), Pavao i Židovi (243), Pavao i rabini o sjaju na Mojsijevu licu (320), himan Kristu u Fil 2,6-11 (357), tradicija o velikom svećeniku u Heb (412), Ivan vidjelac iz Otkrivenja, novi Ezekiel (473), čudovišta kaosa u Otk (483), žena kao simbol moralne okaljanosti u Otk 17 (489).

Trideset tematskih priloga na kraju knjige (str. 501-587) podijeljeno je na: uvod, povijest i društvo, literaturu, židovske odgovore na Novi zavjet.

U prvom je Amy-Jill Levine obradila najčešće zablude širokog kruga kršćana o ranom židovstvu. Među te zablude spadalo bi, npr. jednostrano uzdizanje Isusa za naklonost prema rubnima među Židovima Njegova vremena (žene, carinici, bolesnici), a da se ne vodi računa o dobru cijele nacionalne i religijske zajednice; nadalje Isusovo učenje o besplatnosti Božje

ljubavi kao da je službeno židovstvo učenjem o opravdanju i ritualnoj čistoći to nijekalo; Isusova kritika hramskog bogoštovlja kao formalističkog; Isusov univerzalizam na račun tobožnje nacionalne zatvorenosti Židova. U drugom Marc Zvi Brettler obradio je kronološko mjesto Novoga zavjeta između Tanakha (SZ na hebrejskom) i rabinskih spisa. U prilozi- ma o povijesti i društvu, najprije je obrađena židovska povijest od Aleksandrova osvajanja Palestine god. 331. pr. Kr. do sloma Drugog židovskog ustanka god. 135. Neke od ostalih zanimljivih tema: Zakon; sinagoga; hrana i zajedništvo kod stola; židovski pokreti u vrijeme Novoga zavjeta, židovski čudotvorci u vrijeme Drugoga hrama; židovski obiteljski život u prvom stoljeću; poimanje bližnjega u židovskoj i kršćanskoj etici; Pavao i židovstvo, judaizanti, kršćani židovskog porijekla i drugi; prevođenje Biblije; Filon Aleksandrijski i Josip Flavije; Isus u rabinskoj tradiciji; Isus u suvremenoj židovskoj misli; Pavao u židovskoj misli.

Temu o Isusu u suvremenoj židovskoj misli obradila je Suzannah Heschel, kći njemačkog rabina Abrahama Joshue Heschela (1907.-1972.) koji je zbog opasnosti za život u vrijeme nacizma pobjegao u Sjedinjene Države te, između ostaloga, napisao djelo u Šabatu koje je više puta tiskano i danas ga židovski i kršćanski bi-

bličari smatraju među najuspjelijima o toj temi. Podsjetimo se da je već u vrijeme pisanja NZ počela polemika kršćana protiv Židova, a rabini i srednjovjekovni židovski teolozi uzvraćali su jednako žestokom polemikom. Prema istraživanju ove židovske teologinje, do promjene je došlo polaganom, a počeo je njemački filozof židovskog porijekla Moses Mendelsson (1729.-1786.) u svojem djelu „Jeruzalem“ ili „Moć religije i židovstvo“ god. 1783. Novim interesom Židova za izvornog Isusa branio je židovstvo od napada kršćana te istaknuo da je Nazarećanin držao Mojsijev zakon i odredbe rabina. On je ipak upozorio da može biti opasno tvrditi kako Isus nije ni kanio napustiti židovstvo te osnovati neku novu religiju. Nov pristup Isusu Židovu u 19. stoljeću promovirali su židovski teolozi koji su pisali na njemačkom: Abraham Geiger, Heinrich Graetz, Levi Herzfeld, Issac M. Jost. Prema Geigeru, Isus je bio Židov farizejske sljedbe, a Pavao bi „utemeljio“ kršćanstvo propovijedanjem Isusova pokreta među poganima. Znanstvenici 20. stoljeća Leo Baeck, Felix Perles, Claude Montefiore, Samuel Cohen pokušali su Isusa osvijetliti kao pripadnika neke druge sljedbe u židovstvu prvoga stoljeća, na pr. *hasidim*, *kumranci*. Martin Buber, poznat po ropskom prijevodu SZ na moderni njemački, u jednom svom djelu napisao je:

„Od mladosti pa nadalje smatram Isusa svojim velikim bratom.“ Stephen Wise, u svojoj autobiografiji god. 1929., napisao je: „Isus je bio Židov, Hebrej od Hebreja... Isus nije naučavao neku novu religiju niti ju je kanio naučavati.“ Joseph Klausner (1874.-1958.) bio je profesor na Hebrejskom univerzitetu u Jeruzalemu te je god. 1922. objavio prvu knjigu o Isusu na modernom hebrejskom. Za njega je Isus pobožni farizej, čudotvorac i galilejski pjesnik s apokaliptičkim usmjerenjem koji je zanemario svoju nacionalnost i zato završio na križu. Međutim, prema Gottliebu Kleinu Isus je ostao nacionalno svjestan, ali se pobunio protiv formalističke religioznosti. Za židovske teologe s iskustvom diskriminacije i progona u Istočnoj Europi Isus je simbol katastrofe i šoaha. Solomon Zeitlin (1886.-1976.) povezo je Isusovu smrt na križu s propašću i ponovnom uspostavom židovske države te za smrt Galilejca optužio Pilata i velike svećenike – ne cijeli narod. Schalom ben Chorin (1913.-1999.) u svojim djelima prikazuje Isusa kao brata Židova i humana čovjeka koji nije Mesija. Isus je prorabin koji se smatrao slugom patnikom iz knjige Izajine. Pinchas Lapide (1922.-1997.) smatrao je Isusa držateljem Tore te da Židovi kao narod nisu Isusa odbacili. David Flusser (1917.-2000.) također smatra da je Isus bio Židov koji je držao odredbe

Tore te da je bio više zainteresiran za moralni nego ritualni vid židovske tradicije. Madžarski Židov Geza Vermes (r. 1924.), koji piše na engleskom, napisao je knjigu „Isus Židov“ u kontekstu drugih židovskih karizmatičara i pokreta. U njoj, između ostaloga, ističe da je Isus svoj celibat obrazložio zauzimanjem za kraljevstvo nebesko te da je među Židovima bilo još takvih rabina. Hyam Maccoby (1924.-2004.) smatrao je Isusa židovskim apokaliptičarom koji je očekivao Božji zahvat radi okončanja rimske vladavine nad Palestinom. Jakob Neusner napisao je god. 1993. „Razgovor jednog rabina s Isusom“ te mu, između ostaloga, zamjerio što se koncentrirao na sebe, a zanemario zajednicu. Paula Fredriksen napisala je god. 1999. knjigu „Isus iz Nazareta, kralj Židova“ u kojoj ističe kako stereotipno prikazivanje Židova u vrijeme Isusove smrti stoljećima prožima kršćansko propovijedanje i pučke pobožnosti. Amy-Jill Levine svojom knjigom *The Missunderstood Jew. The Church and the Scandal of the Jewish Jesus* smješta povijesnog Isusa u kontekst razgranatog židovstva Njegova vremena te smatra da današnji Židovi i kršćani mogu voditi plodan dijalog upravo na temelju Isusovih djela i riječi. Ona je god. 2006. zajedno s Dale C. Allisonom (protestantom) i Johnom Dominic Crossanom (rimokatolikom) objavila zbirku

članaka *The Historical Jesus in Context* kojom smješta Isusa u židovski i rimski kontekst. Neke židovske teologinje s posebnim zanimanjem proučavaju Isusov stav prema ženama. Drugi židovski znanstvenici nastavljaju stavljati Isusa u židovski kontekst Njegova vremena te se pri tome služe i arheološkim otkrićima.

U kronološkoj tablici donesen je pregled povijesnih razdoblja od perzijskog god. 539. pr. Kr. do sloma drugog židovskog ustanka god. 135. Popis prijevoda starinskih tekstova na engleski donesen po sljedećem rasporedu: uvodi, rani židovski spisi, rani kršćanski spisi, starinski prijevodi Biblije, klasični izvori. Glosar razjašnjava abecednim redom često upotrebljavane stručne termine (str. 604-618) a abecedno kazalo (619-637) pomaže pri brzom pronalaženju pojmova u cijeloj knjizi. Jedan od njih je i „celibat“ koji se spominje u vezi s Isusovom odredbom o nerastavljivosti valjano sklopljenog braka vjernika (Mk 10,1-12 i paralelna mjesta). Pri tumačenju Isusove izreke o „eunusima radi kraljevstva nebeskog“ u Mt 19,11-12 Aaron M. Gale kaže da bi se moglo raditi o onima koji se iz vjerskih razloga odriču braka te navodi Filona Aleksandrijskog za primjer nekih Židova iz vremena Drugog hrama koji su se odricali braka motivirani vjerom. Pavlov celibat u 1 Kor 7 i celibat nekih progonjenih

kršćana u vrijeme Ivana vidioća (Otk 14,4) David Frankfurter naziva eshatološkim celibatom (str. 489).

Daniel R. Langton, obrađujući Pavla u židovskoj misli (585-587), ističe da je odnos Židova prema Pavlu bio i ostaje ogorčen: „Pavao je često bio optuživan kao zbiljski utemeljitelj kršćanstva među poganima pod čijim utjecajem se odvijala tužna povijest Židova. Za opreku liku Isusa, koji je uglavnom bio smatran dobrim Židovom određene sljedbe, Pavao ostaje predmet neprijateljstva i sumnjičenja. Dok je postojao izvjestan broj znanstvenika koji su u tome iznimke, nitko ne treba očekivati da će on koji je Zakon izjednačio s <griehom> i <smrću> – a to odjekuje kroz stoljeća – uskoro zadobiti opće poštovanje kod Židova“ (587). Unatoč ovakvu Langtonovu stavu, Marc D. Nanos u temi „Pavao i judaizam“ (551-554) razumije Rim 9,1-5 te 11,26.30-32 i 1 Kor 9,19-22 tako da se Pavao smatrao članom Izraela kao naroda i religijske zajednice, ali je učio da obraćenici s poganstva ne trebaju postati židovski prozeliti (požidovčiti se i u potvrdu toga dati se obrezati) da bi se priključili Kristu i Crkvi: „Oni postaju sudionici sa Židovima ili Izraelcima u zajednici onih koji su izdvojeni za Jednoga Boga“ (554).

Čitanje ovog djela od strane kršćanskih znanstvenika i vjer-

nika na liniji je nauka Drugog vatikanskog koncila o odnosima prema Židovima kao Isusovu narodu i prema njihovoj Svetoj knjiži. Unutarnjim „osjećajem vjere“ (*sensus fidei*) kršćanski čitatelji znat će razlikovati malobrojne elemente koji nama nisu prihvatljivi. Svijest povijesnog Isusa o samom sebi, Njegovo opravdanje vlastitog poslanja na temelju Proroka i Psalama (Lk 24,25-26.46-47) dotaknula je Claudia Setzer u temi „Židovski odgovori onima koji vjeruju u Isusa“ (577-579). Ona tu najviše analizira djelo Justina „Dijalog sa Židovom Trifunom“ te dopušta kao u biti povijesnu Flavijevu bilješku o Isusu kao Mesiji, jer je taj nešto stariji suvremenik Pavla kršćane smatrao „malo lakovjernima, ali ne opasnima“ (579). Osnovna razlika i dalje ostaje svijest povijesnog Isusa o vlastitom poslanju te vjera novozavjetnih pisaca u Isusov transcendentni identitet. Tu vjeru možemo jedni drugima obrazlagati, ali ne nametati niti potkopavati.

Mato Zovkić

MUSLIMANI U ZEMLJAMA JUGOISTOČNE EUROPE IZMEĐU VLASTITE NACIJE I UNIVERZALNOSTI SVOJE VJERE

Ina MERDJANOVA, *Rediscovering the Umma. Muslims in the Balkans*

between Nationalism and Transnationalism. New York: Oxford University Press, 2013., 198 str.

Autorica je pravoslavka iz Bugarske koja se bavi proučavanjem religije u bivšim komunističkim zemljama nakon pada komunističkih režima. Vodi Centar za međureligijski dijalog i sprečavanje konflikta na Univerzitetu u Sofiji i predaje religijske studije na Trinity Collegeu u Dublinu, Irska. Uz sudjelovanje na međunarodnim simpozijima i proučavanje stručne literature organizira i praktične seminare na područjima koja istražuje te obavlja intervjue s vjerskim čelnicima. Rezultate svojega praktičnog istraživanja objavila je zajedno sa suradnicom Patrice Brodeur u knjizi *Religion as a Conversation Starter. Interreligious Dialogue for Peacebuilding in the Balkans*, Continuum, New York, 2009., koju sam recenzirao u časopisu *Vrhbosnensia* 2011., str. 459-462.

U ovoj knjizi obrađuje odnos između uklopljenosti u etničku i državnu zajednicu i univerzalnosti njihove vjere kod muslimana svoje domovine Bugarske, zatim Rumunjske, Albanije te u državama koje su nastale osamostaljenjem od bivše Jugoslavije. Znanstvena studija sadržava četiri poglavlja:

1. Islam i nacionalni identiteti na Balkanu (str. 1-50);
2. Muslimanski transnacio-

nalizam i pozivanje na „balkanski islam“ (51-81);

3. Islam i žene na Balkanu (82-102);

4. Balkanski muslimani i govor o „europskom islamu“ (103-129).

Bilješke su, u skladu s američkom metodologijom, stavljene na kraju knjige za svako od tih poglavlja (str. 134-180). Odbrana literatura (selected bibliography) obuhvaća preko 170 naslova, uglavnom na engleskom (str. 181-189), ali ima naslova i na slavenskim jezicima.

Na početku knjige otisnuta je karta Balkana u crno-bijeloj tehnici. U predgovoru najavljuje da radije govori o muslimanima nego o islamu te najavljuje da tu riječ upotrebljava prvenstveno sociološki jer misli na one koji svoje vjerske obrede vrše redovito ili povremeno ili vjeru uopće ne prakticiraju, ali se osjećaju kulturnim muslimanima. Oslanja se na vlastito istraživanje kroz 15 međureligijskih radionica u vremenu od 2004. do 2010. Poimence navodi pet osoba iz BiH kojima zahvaljuje za suradnju te druge ustanove i znanstvenike koji su joj bili na usluzi.

Prvo poglavlje je povijesni pregled islama u zemljama jugoistočne Europe koje ona zove Balkan. To je „otomanska ostavština“ te autorica napominje kako Albanci Kosova i Albanije pokazuju živu svijest da su njihovi pre-

ci bili kršćani koji su u vrijeme osmanlijske vlasti prihvatili vjeru gospodara. Karakteristično je za muslimane tih država da imaju iskustvo življenja s kršćanima te da su ustrajali u svojoj vjeri i nakon prestanka otomanske vladavine. Prva se osamostalila Srbija god. 1829., a posljednja Albanija god. 1913. Svi ti muslimani uz vjerski imaju i nacionalni identitet: „Nacionalizacija islama na Balkanu razvila se u kontekstu brze modernizacije i sekularizacije lokalnih zajednica s jedne strane te pod utjecajem transnacionalnih poveznica i razmjene s islamskim svijetom i Zapadom“ (11). Tako u Bugarskoj postoji narod zvani Pomak koji govori bugarski, a muslimani su; nadalje postoje muslimani Turci, Romi i Tatari. U vrijeme nacionalističkih vlasti Pomacima je isticano da ne mogu biti Bugari zbog vjere ni Turci zbog jezika. U novije vrijeme dijeli se novčana pomoć za obraćenje Pomaka na pravoslavlje, ali i za vraćanje islamu.

Autorica je pregledno i točno prikazala razvoj nacionalne svijesti kod bosanskih muslimana koji su nakon povlačenja turske vlasti dugo bili tretirani kao islamizirani Hrvati ili Srbi. Zaključuje: „Novi etnonim ‘Bošnjak’ nadomjestio je prijašnji zbunjujući naziv te je s vremenom prihvaćen kod većine slavenskih muslimana u Sandžaku, Hrvatskoj i Crnoj Gori“ (17). Muslimanima Kosova i Albanije

svojevremeno je da religijska pripadnost nije utjecala na nacionalni identitet jer su iste nacionalnosti tamošnji muslimani, pravoslavci i katolici. Ona smatra da su se muslimani Makedonije s vremenom albanizirali. Ističe kako nema znakova da se ideja o velikoj Albaniji hrani islamom. Prvo poglavlje autorica ovako zaključuje: „U modernim balkanskim državama, koje su nikle iz krhotina Osmanskog Carstva, muslimani su stupnjevito razvijali svoje etno-nacionalne identitete. Taj proces odvijao se unutar njihovih zajedničkih granica, koje su bile podržavane po pristupu kolektivnim pravima u tim državama (kao slučajevi bugarskih Turaka ili bosanskih Muslimana), ili nadilaženjem tih granica po sekularno usmjerenim strategijama izgradnje nacije koja je naglašavala njihov zajednički jezik i povijest s državljanima koji nisu muslimani (kao u slučaju Albanaca). Od okončanja komunizma, odnos između islama i nacionalnog identiteta dalje je preoblikovan u svim islamskim zajednicama na Balkanu. Taj je proces redovito bio vezan uz kontekst te je imao veoma različite političke implikacije. Uloga islama u izgradnji nacije kod bosanskih muslimana povećana je za vrijeme rata 1992.-1995., iako je ta tendencija kasnije znatno preokrenuta u prilog sekularnijim nacionalnim samodefinicijama. U albanskim i turskim zajednicama

islam je ostao sekundaran za nacionalni i jezični identitet, iako bi se takva konfiguracija mogla donekle promijeniti među turskim zajednicama porastom uloge islama u Turskoj te jačanjem utjecaja Turske među muslimanskim zajednicama Balkana“ (49-50).

U drugom poglavlju autorica predstavlja muslimane u državama jugoistočne Europe sa stajališta projekta o „europskom islamu“: „Iako su sve više izloženi globalnom muslimanskom kolonijalnom sliku, osoba, fondova i ideja te tako imaju udio u islamskom transnacionalizmu, balkanski muslimani, izgleda, nadmoćno definiraju sami sebe prema etničkim i nacionalnim crtama“ (54). Ona ističe da nacionalni i transnacionalni identitet postoje jedan uz drugi, zajedno djeluju te se natječu unutar islamskih zajednica. U tom smislu *umma* (vjernička zajednica) je najvažniji zakoniti izraz islamskog transnacionalizma. *Umma* kao politički identitet nije prerasla u ideološki program, što se vidi iz postupaka partije SDA u Bosni za vrijeme rata te iz neuspjelog nastojanja dr. Mustafe Cerića od 1993. do 2012. da organizira udruživanje balkanskih muslimana: „Prostorna bliskost često je osnažila etničke i jezične razlike na štetu apstraktne religijske solidarnosti, a ta je složenost dodala još jedno obilježje oprečnim političkim interesima kod različitih pripadnika muslim-

manske populacije“ (59). Iako su neki borci koji su došli iz muslimanskih država u BiH za vrijeme rata inzistirali da se obrana BiH proglasi džihadom a pali borci mudžahedinima ili mučenicima za vjeru, „Bošnjaci su se borili za oslobođenje svoje domovine te su život vrednovali više od mučeništva u ime islama“ (61). Ona prenosi izvadak iz intervjua predsjednika Izetbegovića god. 2002. prema kojemu su ti strani borci načinili više štete nego dobra. Borci za osamostaljenje Kosova odbili su pomoć muslimanskih ekstremista koji domaće muslimane pokušavaju naučiti ispravnom prakticiranju islama. Navodi izreku kosovskog reisa Redžepa Boje koji je istaknuo da muslimani Kosova ne trebaju pokuku o tome što je islam. Spominje kritiku bošnjačkih teologa koji predbacuju stranim ulagačima iz muslimanskih država da podižu džamije što odudaraju od bosanskog stila i time religiju upotrebljavaju kao sredstvo arogancije i dominacije (67). Smatra da su visoki službenici islamskih zajednica te vlade ove regije „sudjelovali u sprečavanju potencijalne opasnosti od ‘radikalnog islama’ te su promicali ‘lokalni islam’ kao središnju strategiju. Čuvanje ‘tradicionalnog’ islamskog identiteta, koji se rutinski prikazuje kao umjeren i tolerantan, poduprto je strogom kontrolom nad školovanjem imama i drugog religijskog

personala“ (70). Kod muslimana u balkanskim zemljama postoji snažna svijest o religijskoj i etničkoj pluralnosti zemlje u kojoj žive. Za ilustraciju ovoga autorica navodi primjer kako su bošnjački borci spriječili arapske pridošlice da spale franjevački samostan u Gučoj Gori. Navodi zalaganje Fikreta Karčića da bošnjački muslimani nastave prakticirati svoje vjerske obveze u sekularnoj državi bez traženja da se uvede šerijatsko pravo na razini države. Također navodi izreku iz autobiografije Alije Izetbegovića da je namjerno odabrao europsku politiku za BiH „unatoč drugačijim napastima“ (75). U ovom poglavlju obrađuje i utjecaj Turske na muslimane u zemljama jugoistočne Europe prognozirajući da otomanski korijeni neće „nadjačati nacionalne identitete i obveze. Bez sumnje, ishod zahtjeva Turske za članstvom u EU postat će važan čimbenik u preoblikovanju načina turskog religijskog i ostalog uključivanja na Balkan. Dok ulogu ideoloških promatranja u međunarodnim odnosima ne treba previdati niti odbacivati kao nevažnu, prvotna utjecajna snaga u politici ove regije ostaje ekonomski, politički i sigurnosni interes Turske i drugih balkanskih država“ (81).

U poglavlju o muslimankama u balkanskim zemljama, zajedno s drugim istraživačima, autorica ističe razlike među ruralnim i

urbanim ženama te među školovanim i neškolovanim. Posebnu pozornost posvećuje ženama žrtvama rata prigodom raspada Jugoslavije. Nakon pada komunizma, žene imaju manju mogućnost zapošljavanja, više su izložene nasiljima i nisu razmjerno zastupljene u političkim funkcijama. Izriče pohvalu vjerskim poglavcima što su omogućili i ženama da studiraju teologiju, ali žali što „nove prilike za djelovanje žena nisu prerasle u značajnu promjenu njima svojstvenih uloga. Ženama su rutinski uskraćivani položaji u tijelima koja donose odluke te im je onemogućeno da postanu profesorice na institucijama visokog religijskog obrazovanja“ (86). Muslimanke čuvaju identitet obitelji, predvode kućni obred mevluda i tevhida te traže da se njima prepusti odluka o pokrivanju glave i lica. Jedino u Albaniji mješoviti brakovi ne narušavaju nacionalni identitet, ali u drugim zemljama to je problem. Donosi citat iz „Islamske deklaracije“ A. Izetbegovića - koja je Slobodanu Miloševiću bila povod za optužbu zbog „zelene transverzale“ od Sarajeva preko Sandžaka i Kosova do Carigrada - da majkama treba priznavati socijalnu ulogu u obitelji i narodu te da treba dokinuti hareme s poligamijom kao protivne dostojanstvu muslimanke (100). Školovanim muslimankama vjera je dodatni motiv za angažiranje u društvu. Ovo poglavlje zaključuje:

„Dublji pogled na zbilju Balkana potkopava poimanje i ideološko predstavljanje muslimanki kao homogene, potisnute i ušutkane manjine koje često prevladava u literaturi o islamu i ženama. Dok islam, poput kršćanstva, ostaje važna kulturna snaga i znak identiteta u dobroano sekulariziranim, multietničkim i multikulturnim društvima Balkana, žene se sučeljavaju s ograničenjima različitih vrsta, a među njima je samo jedna muška konzervativna interpretacija religije. Položaj muslimanki u poslijekomunističkim društvima Balkana određen je ekonomskim, političkim i širim kulturnim faktorima, a ne samo religijskim idejama i postupcima. Što više, životi tih žena pokazuju mnogo više fleksibilnosti nego se općenito pretpostavlja“ (102).

U četvrtom poglavlju autorica najprije iznosi pregled rasprave o europskom islamu s aspekta, je li islam spojiv s europskom liberalnom demokracijom. Svojevrsni početak europskog islama je islamski kongres u Ženevi god. 1935. koji se bavio islamskim identitetom u Europi. Nakon 1989. postavlja se pitanje predstavnika muslimana u europskim državama i kontinentalnim institucijama, ali takvih koje će odabirati sami muslimani te koje će prihvaćati etnički razdvojene zajednice muslimanskih doseljenika u Europi. Autorica se distancira od pisanja Bassama Tibija,

koji je siruski musliman i univerzitetni profesor u Njemačkoj, jer on polazi od poštovanja kulture i zakona kršćanske većine u Europi. U želji da se može dogovarati s muslimanima koji žive na njezinu području, njemačka vlada je oformila „Centralni savjet muslimana“, ali tek 3% muslimana različita porijekla uvažava taj Savjet. Osobito militantni i ekstremistički muslimani ne priznaju nadležnost takvih vijeća ne samo u Njemačkoj nego i u Austriji, Britaniji, Belgiji, Francuskoj, Italiji. Članovi muslimanske uleme izdali su god. 1994. fetvu kojom proglašavaju da Europa za muslimane nije više „kuća rata“, nego može postati „kuća mira“ i „kuća svjedočenja“. Godine 1997. utemeljeno je Europsko vijeće za fetve i istraživanje koje nudi ujednačene zakonske savjete, bez snage vjerskog ili državnog nametanja. U tom kontekstu autorica spominje animatorsku djelatnost Tariqa Ramadana koji svoju muslimansku subraću u Europi nastoji odgojiti u građanskoj svijesti savjetujući da se uključuju u društva i strukture država gdje žive, ne čekajući da se u njima uvede šerijatsko pravo. Poslije terorističkog napada u New Yorku 11. rujna 2001. muslimani kao manjina u Americi i Europi, po mišljenju autorice, postali su „žrtveni jarc“. Ona smatra da je formiranje muslimanskih institucija, koje je poticala i pomagala demokratska

vlast u Europi, vrijedan doprinos europskom islamu. Islam u Europi i dalje zadržava obilježje lokalnih zajednica, koje često nemaju interesa jedne za druge i drže se distancirano od labavog morala Europljana kršćanskog porijekla te od islamofobije. U tom kontekstu navodi izreku Mustafe Cerića: „Znači li da nismo prikladni za Europu ako ne prihvaćamo homoseksualnost kao način života?“ (119-120). Za muslimane u balkanskim državama ističe kako žive u europskom kontekstu gdje prevladava proces priključivanja Ujedinjenoj Europi: „Preostaje da se vidi koje će implikacije biti u proširenju EU-a za interese i identitete muslimanske populacije ove regije“ (120). Navodi nekoliko citata prema kojima izlazi da se muslimani BiH smatraju i sastavnim dijelom Europe, ali žele sačuvati svoje bošnjaštvo i vjeru. S Fikretom Karčićem smatra da je razvoj tradicije sredstvo kontinuiteta i uključivanja u šire procese. Vidi kod muslimana Balkana reformističku tradiciju u tumačenju njihove vjere koja se oslanja na *idžtihad* te u tom kontekstu spominje i Huseina Đozu koji se zalagao za posadašnjenje bosanskog islama. Muslimanskim misliocima prihvatljiva je sekularna država zato što garantira koegzistenciju različitih religija jednakih prava, a iskustvo različitih prisutno je kod balkanskih muslimana. Iako je prevagnulo

nacionalno oblikovanje islamskih zajednica u državama Balkana, postoje elementi za univerzalnost i otvorenost. Zato su „konture europskog islama stalno evoluirale preko internih preobrazbi i pod utjecajem vanjskih čimbenika. Svakako, 'deprivatizacija religije' uvijek je 'dvosmjerna ulica': uključuje religijske činioce koji unose religijske norme u sekularno javno područje, kao i podlaganje religije demokratskom propitivanju i pritisku liberalnih demokratskih vrijednosti. Stoga budućnost 'europskog islama' ne ovisi samo o idejama i postupanjima muslimana koje sačinjavaju i oblikuju islam nego i o sposobnosti šireg javnog okružja u Europi, osobito onoga koje se odnosi na zakonodavstvo, naobrazbu i medije, kako bi došlo do inkluzivnih i svima prihvatljivih novih vizija za Stari Kontinent“ (129).

U zaključku cijele knjige (130-131) ističe da je došlo do novih uvjeta pluralnosti u balkanskim zemljama kao dijelu Europe. Muslimani tih država ne govore jednim glasom jer su im različite potrebe i ciljevi, ali su svi na određenom „srednjem putu“ jer balansiraju između sekularizacije i reislamizacije, odnosno lokalizacije i europeizacije: „Svakako, transformacija muslimanskih identiteta u ovoj regiji koja je nastupila nakon 1989. daleko je od dovršene. Na nju će i dalje utjecati mnoštvo unutarnjih i vanjskih

činilaca, kao što su povijesna nasljedstva i zbilje u poslijekomunističkom vremenu, ekonomski pritisci i kulturne tjeskobe, nacionalni, regionalni i globalni politički interesi, islamski transnacionalizam i partikularizam“ (130).

Na str. 108 autorica je donijela tablicu s brojem muslimana u pojedinim državama Zapadne Europe i na Balkanu. Među njima su navedeni podaci također za Crnu Goru, Hrvatsku, Sloveniju i Srbiju, ali o tim muslimanskim zajednicama jedva što govori. Osobito bi sa stajališta suodnosa etičke pripadnosti i islamske univerzalnosti trebala biti zanimljiva Srbija, jer su muslimani Sanždaka po nacionalnosti Bošnjaci, a oni u Preševskoj dolini Albanci, dok u Beogradu ima i onih koji se osjećaju Srbima. Također, u Crnoj Gori ima muslimana koji se ne osjećaju ni Bošnjacima ni Albancima nego Crnogorcima. Autorica nije imala dovoljno prostora da i ovakvima posveti pozornost.

Muslimani u balkanskim državama nisu opasnost ni za svoje sugrađane drugih religija ni za Ujedinjenu Europu. To autorica dovoljno pokazuje na temelju osobnog istraživanja i služenja rezultatima istraživanja drugih znanstvenika. Njezina knjiga tim je dostojnija povjerenja što joj je autorica kršćanka.

Mato Zovkić

UPUTE AUTORIMA I SURADNICIMA

1. Časopis *Vrhbosnensia* je znanstveni časopis Katoličkog bogoslovnog fakulteta Univerziteta u Sarajevu. Časopis izlazi od 1997. godine, i to dva puta godišnje. Objavljuje znanstvene radove, poglede, osvrte, prikaze, dokumente, prijevode, bibliografije, recenzije knjiga i druga razmišljanja povezana s teologijom i međureligijskim pitanjima.

2. Uredništvo prima neobjavljene radove koje suradnici dostave Uredništvu. Primaju se radovi opsega od 15 do 50 kartica autorskog teksta, koji trebaju sadržavati sažetak i ključne riječi (najmanje 5) na hrvatskom jeziku te prijevod na engleski jezik. Ako autor ne može napisati sažetak i ključne riječi na stranom jeziku, neka ih dostavi Uredništvu na hrvatskom jeziku, ono će ih onda prevesti na strani jezik. Radovi se dostavljaju uredništvu na e-mail adresu vrhbosnensia@kbf.unsa.ba. Uredništvo si pridržava pravo tekst prilagoditi zahtjevima časopisa i standardima hrvatskoga književnog jezika. Rukopisi se ne vraćaju.

3. Molimo autore da predlože kategorizaciju svojih znanstvenih radova u jednoj od sljedećih kategorija: izvorni znanstveni rad, prethodno priopćenje, pregledni rad, stručni rad, ali konačnu odluku donosi Uredništvo na prijedlog dvojice recenzenata rada.

4. Za bilješke, označene neprekinutim nizom brojeva od 1, potrebno je držati se sljedećih uputa:

a. za knjige: ime malim slovima, a prezime autora VELIKIM slovima; naziv djela u kurzivu; zatim slijedi u zagradi mjesto izdavanja, izdavač, te godina izdavanja; nakon zagrade slijedi zarez i broj stranice (bez pisanja str.).

b. za časopise: ime malim slovima, a prezime autora VELIKIM slovima; naziv članka se stavlja u navodnike; zatim slijedi u kurzivu ime časopisa s njegovim godištem; nakon toga dolazi u zagradi godina izdavanja te broj stranica časopisa.

5. Uz tekst rada autor treba dostaviti Uredništvu i sljedeće podatke: ime i prezime, akademski naslov te adresu stanovanja ili puni naziv i adresu ustanove u kojoj je zaposlen, kao i osobnu e-mail adresu.

Detaljne metodološke upute za pisanje radova nalaze se na:

<http://www.kbf.unsa.ba/page.php?id=9>

